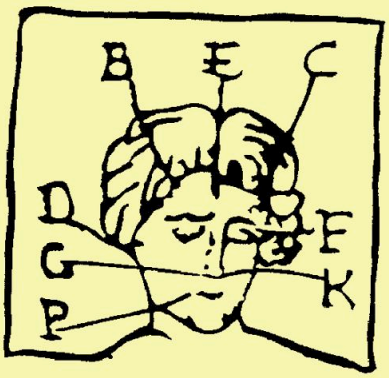
corpus

revue de philosophie

n° 18/19
Victor Cousin



CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DES MINISTERES DE LA CULTURE ET DE LA RECHERCHE

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 18/19

VICTOR COUSIN

suivi de la correspondance
Schelling - Cousin

Textes rassemblés et édités par
Patrice Vermeren, C.N.R.S. Paris

Sommaire

Introduction. Victor Cousin, l'Etat et la révolution, *Patrice Vermeren*.....3
L'éclectisme avant Cousin. La tradition allemande, *Ulrich Johannes Schneider*.....15
Les débuts philosophiques de Victor Cousin, *Pierre Macherey*.....29
La "réception" d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques, *Jean-Pierre Cotten*..51
Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin, *Patrice Vermeren*.....61
"Cette déplorable idée de l'anéantissement". Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique, *Roger-Pol Droit*.....85
Victor Cousin : fragments d'une Nouvelle Théodicée, *Renzo Ragghianti*.....105
L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens, *Miguel Abensour*.....117
Eclectisme et esthétiqu. Autour de Victor Cousin, *Christiane Mauve*.....143
Victor Cousin : une carrière romanesque, *Georges Navet*.....157
Victor Cousin en Italie, *Charles Alunni*.....171
L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello, *Carlos Ruiz et Cecilia Sanchez*.....183
La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne, *Antoinette Py*.....197
DOCUMENTS : Correspondance Schelling - Cousin, 1818 - 1845, *éditée par Christiane Mauve et Patrice Vermeren*.....199

© CORPUS 1991

Introduction

Victor Cousin, l'état et la révolution

> « En Philosophie, c'est un pauvre qui a escroqué des habits (...). M. Cousin est la fable et le mépris de l'Allemagne. Il est allé demander l'aumône à la porte de Hegel, qui lui a donné, et il est revenu faire, avec les quelques sous de Hegel de la fausse monnaie à Paris ».
> Old Noll (Jules Barbey d'Aurévilly), dans *Le Nain Jaune* du 19 septembre 1863.

Le 22 mai 1830, dans un article qu'il titre: *Des mots à la mode,* Balzac s'en prend à Victor Cousin et à ses disciples éclectiques: « Parle-t-on de Philosophie? Oh! qui que vous soyez, songez que si vous ne suivez pas attentivement la mode, vous pouvez être perdu à jamais, en vous servant de mots qui se terminent en *té* comme objectivité, subjectivité, identité, simultanéité, fugitivité, quand le maître a parlé par *isme,* en employant les mots sensualisme, idéalisme, dogmatisme, criticisme, bouddhisme etc. Ou si vous prenez les *isme* quand il met à la bouche les *ion,* comme affection, sensation, inspiration, argumentation, vous pouvez passer pour un sot. Par exemple, pendant les équinoxes, il vous est permis d'envelopper votre pensée dans des phrases comme celle-ci: — « La puissance de la reproduction de la réflexion ne s'étend pas jusqu'à certains phénomènes, parce que si la réflexion est une totalité, c'est une totalité confuse ». Mais les jours de pleine lune, vous devez prendre un langage plus clair et dire: — « Le sensualisme s'enfonce par la sensation dans le monde sensible » [1]. Questions de mots et de mode: à la veille des trois glorieuses, la jeunesse lettrée, éprise de liberté, se reconnaît dans des mots creux venus d'outre-Rhin qui *servent d'étendard* à des intérêts ou à des passions fort éloignés de la verité. Les penseurs à la mode de la nouvelle philosophie de Paris — l'expression est de Stendhal — ne font rien d'autre que de *rebâtir avec force mots des systèmes anciens:* ils *sèment des grains sans germe, des expressions* qui, selon Balzac, *ne répondent à aucune idée* [2]. Ils se tiennent à l'écart des faits.

Des mots plutôt que des faits, sans considération de la théorie qui veut appliquer la méthode expérimentale aux faits de conscience et reçoit donc les idées, opérations et modifications des âmes, et jusqu'aux aperceptions pures au rang de ce qui est observable. Des mots obscurs qui masquent le vide

d'une pensée derrière laquelle se dissimulent un simple retour au spiritualisme et un projet politique réactionnaire, sans attention portée à l'invention dont l'importation des doctrines écossaise et allemande en France est porteuse et à l'originalité de la constitution d'un rapport spécifique de la philosophie et de l'Etat dans la société post-révolutionnaire. Cette critique s'ancre directement sur celle des partisans de l'Idéologie et de la physiologie qui, tels Stendhal et Broussais [3], ne voient dans l'école de Cousin qu'une tentative rétrograde qui ramène l'élite en-deça de la science et de la Révolution française, et dénient à sa doctrine la dignité d'une philosophie au présent.

Une philosophie impartiale pour le temps présent

A l'opposé de cette image, Victor Cousin tente d'accréditer celle d'une recherche qui saisit les questions philosophiques du temps, et produit une philosophie originale: un éclectisme impartial appliqué aux faits de conscience, qui éclaire toute l'histoire de la philosophie et est démontré par cette histoire même [4]. Impartial s'entend du refus de condamner dans son entier quelque système que ce soit, parce qu'aucun n'est faux, mais que tous, malgré leur prétention à l'exclusivité, sont incomplets et n'épuisent pas les phénomènes de la conscience. Impartiale se dit aussi d'une position qui se veut au-delà ou au-dessus des partis singuliers, d'une légitimité à décider du partage du vrai et du faux au nom de la vérité une et universelle. La métaphore politique court le fil de toutes les descriptions que dessine Cousin de la scène philosophique: « Proposez donc aux partis, je vous prie, de déposer leurs prétentions tyranniques dans le service de la commune patrie? tous les partis vous accuseront d'être un mauvais citoyen. Les doctrines exclusives sont dans la philosophie ce que les partis sont dans l'Etat. L'éclectisme tend à substituer à leur action violente et irrégulière une direction ferme et modérée, qui emploie toutes les forces, n'en néglige aucune, mais ne sacrifie à aucune l'ordre et l'intérêt général [5] ». Dans la préface à sa traduction du *Manuel de philosophie* de Tennemann, datée du 1er septembre 1829, Cousin propose une interprétation de la conjoncture philosophique dont le modèle est directement importé de celle que font de la situation politique du temps les libéraux constitutionnels. Il décrit trois voies que peut choisir la philosophie du temps présent. La première est impossible à emprunter. C'est celle de l'abdication: la renonciation à l'indépendance, la soumission à l'ancienne autorité, le retour au Moyen Age. Cette impossibilité tient à la nature même de la philosophie, définie comme représentation de la civilisation moderne. Elle ne saurait dès lors aller à rebours du *progrès général de l'indépendance et de la sécularisation de toutes choses, Etat, science, art, industrie*. De cette définition quasi hégelienne de la philosophie, Cousin tire argument pour invalider l'école théocratique: si la nature des choses progresse dans un sens détermi-

né, c'est là la volonté de la Providence, et la civilisation et la philosophie ne sauraient aller en sens inverse. Il retourne l'argumentation des théocrates contre eux-mêmes: c'est avec la raison qu'ils attaquent la raison, et leur appel à la foi aveugle n'est qu'un paralogisme pusillanime. La seconde voie — laisser la philosophie en l'état où le XVIIe et le XVIIIe siècle l'ont laissée — est tout aussi impossible. Car on ne peut s'arrêter en chemin, et renoncer à la complétude, alors que de toutes parts, en politique comme dans les arts et la littérature, on y aspire. Aucun des quatre grands systèmes que la philosophie moderne reproduit et que Cousin a montré dans ses cours de la Sorbonne déjà à l'oeuvre à l'origine: l'idéalisme, le sensualisme, le scepticisme et le mysticisme, n'est vrai entièrement, et tous contiennent d'intolérables extravagances qui sont connues. Le modèle ici est encore politique: de même que tous les régimes politiques, de la monarchie absolue à la démocratie égalitaire, ont prouvé à quelles funestes conséquences ils pouvaient mener, de même les figures de la philosophie ont manifesté leurs terrifiants effets, et leur incapacité à atteindre à la vérité absolue. La troisième voie: ne repousser aucun système et n'en accepter aucun en entier, demeure la seule raisonnable. Soit l'éclectisme, *traité de paix sur la base de concessions réciproques* entre les partis fanatiques des systèmes exclusifs.

Là où Balzac et bien d'autres ne voient qu'un phénomène superficiel — la recherche d'une position sociale dominante par la publicité pour quelques jeunes philosophes libéraux à la *tête faible* et *au coeur chaud* [6] —, Victor Cousin donne à la constitution du champ agonistique dans lequel il se place un statut proprement philosophique. S'il a voulu entrer dans la mêlée, c'était, écrit-il, pour forcer le dernier système exclusif, le sensualisme, à descendre de son trône et à consentir au droit d'examen. La lutte s'est dévoyée, faute d'adversaire à sa hauteur, dans les déclamations et les calomnies, quand il attendait des objections. Il se propose en conséquence d'assurer à la fois la défense et l'attaque, car « nous ne sommes pas entrés dans la route où nous sommes pour y recueillir des applaudissements, mais pour y servir la philosophie ». Soit un chemin balisé que la réflexion et l'étude ne peuvent emprunter qu'en choisissant l'équité, la modération, l'impartialité, la sagesse, c'est à dire la *tolérance philosophique*. Il ne s'agit pas de détruire la philosophie du XVIIIe siècle, mais de la mettre à sa place, comme il faut le faire de tout autre système, dans l'histoire de la philosophie. De cette dernière, Cousin dit qu'elle est une leçon perpétuelle d'éclectisme: « il n'y a rien à faire qu'à honorer l'esprit humain, à respecter sa liberté, à constater les lois qui la règlent et les systèmes fondamentaux qui émanent de ces lois, à perfectionner sans cesse ces divers systèmes l'un par l'autre, sans tenter d'en détruire aucun, en recherchant et en dégageant la portion de vérité que chacun d'eux renferme, et par laquelle chacun d'eux est frère de tous les autres et fils légitime de l'esprit humain ». Loin d'être un retour au passé, l'éclectis-

me se veut une philosophie au présent, qui vise à l'émancipation de la tradition, et postule, à la manière hégelienne, une identification de la pensée philosophique et de la pensée du temps.

La première leçon du *Cours* de 1828 était toute entière consacrée à prouver cette thèse, selon laquelle la philosophie, besoin réel et produit nécessaire de l'esprit humain, est le dernier développement et la dernière forme de la pensée, la lumière de toutes les lumières et l'autorité de toutes les autorités, le propre du temps. « La philosophie est l'intelligence absolue, l'explication absolue de toutes choses. De quoi donc pourrait-elle être ennemie? La philosophie ne combat pas l'industrie, mais elle la comprend, et elle la rapporte à des principes qui dominent ceux que l'industrie et l'économie politique avouent. La philosophie ne combat pas la jurisprudence, mais elle l'élève à une sphère supérieure; elle fait l'esprit des lois. La philosophie ne coupe point à l'art ses ailes divines, mais elle le suit dans son vol, mesure sa portée et son but. Soeur de la religion, elle puise dans un commerce intime avec elle ses aspirations puissantes; elle met à profit ses saintes images et ses grands enseignements, mais en même temps elle convertit les vérités qui lui sont offertes par la religion dans sa propre substance et dans sa propre forme; elle ne détruit pas la foi; elle l'éclaire et la féconde, et l'élève doucement du demi-jour du symbole à la lumière de la pensée pure [7]». Hegel ne dit pas autre chose en affirmant que la philosophie comme connaissance de l'être est en même temps « son temps saisi dans la pensée » [8]. En ce sens, l'interprétation que fait Joachim Ritter de la théorie hégelienne s'applique exactement à Cousin: si la modernité pose « hors de soi » la philosophie, si la question est bien celle de l'essence du présent historico-politique et de sa vérité en tant qu'il fait rupture avec le passé et donc celle de la métaphysique en tant qu'elle brise avec sa propre histoire, alors le problème devient celui de l'émancipation. Comme pour Hegel, l'événement de la Révolution Française est le point nodal de constitution du champ de la question.

L'interprète modéré, mais inébranlable, de la Révolution Française

Le 1er avril 1851, Victor Cousin donne à la *Revue des Deux-Mondes* un article sur les principes de la Révolution Française et du gouvernement représentatif, qui servira de préface à l'édition de ses *Discours politiques*. Article conjoncturel, puisqu'il s'agit de se positionner par rapport aux événements de février 1848 et à la contre-révolution qui se fait jour. Mais au-delà, ce texte tardif peut être tenu pour un manifeste dans lequel Cousin fait l'aveu de son attachement et de sa fidélité à une certaine idée de la Révolution Française, et éclairer sa politique de la philosophie. Certes, il peut être à bon droit suspecté de donner une lecture supplémentaire, une nouvelle fois corrigée et amendée, de son parcours: n'a-t-il pas, à chaque édition nouvelle de

ses leçons et de ses *Fragments,* réécrit et atténué en fonction des circonstances leurs énoncés les plus audacieux? Mais au terme de ses virevoltes et de ses retournements, Cousin fait sans doute ici l'aveu de la destination de la route sinueuse qu'il a empruntée. Sa vie commence avec la Révolution Française, et ne s'est attachée qu'à la comprendre et l'aimer: *Ma philosophie même n'a guères été que la réflexion appliquée à ses instincts et le résumé de ses maximes* [9].

Dans l'histoire du philosophique, la Révolution commence avec Descartes, qui par méthode part de l'homme pour arriver à tout, même à Dieu. Après lui, la raison s'est émancipée de l'autorité au profit de la libre étude de la pensée. La conscience est la source de la morale, qui est donc d'institution naturelle. Et comme la politique est fille de la morale, elle ne peut se fonder non plus sur quelque autorité extérieure. Dans l'ordre du politique, les hommes et eux seuls peuvent consentir au pouvoir: soit le principe de la souveraineté nationale, *qui répond à celui de la souveraineté de la raison en philosophie,* et que la Révolution Française a proclamé.

Le temps présent achève cette double révolution dans l'intelligence et dans le monde. Des deux côtés, la résistance au nouveau se fait avec les mêmes paralogismes. On accuse la philosophie de mener au scepticisme et à l'athéisme, alors que *la raison émancipée n'a pas nui à la cause de Dieu, mais l'a servi;* le sentiment et la foi ne s'opposent pas à la raison: le premier en est une forme naïve, la seconde vient acquiescer au résultat d'une démarche rationnelle. Les mêmes prétendent que la souveraineté nationale mène à l'anarchie; mais ils confient le gouvernement, au nom de Dieu, à des hommes contre lesquels on pourrait retenir les mêmes griefs dont on accable ceux dont la légitimité provient du peuple: la monarchie absolue n'a pas produit moins d'excès que la Révolution Française. Et si cette démonstration a priori de l'absurdité logique de la position contre-révolutionnaire ne suffisait pas, Cousin y ajoute un argument de fait: partout en Europe en cette première moitié du dix-neuvième siècle, la Révolution Française a été imitée, signe certain de la force de son idée.

Pour autant, Cousin ne s'arrête pas à la Révolution Française. Il montre que ses excès étaient nécessaires, parce que tout progrès dans l'histoire engendre inéluctablement des souffrances — comme, par exemple, la révolution chrétienne. Elle devait, d'abord, détruire l'ancien ordre monarchique. Elle achève un processus. Après elle, la tâche du dix-neuvième siècle sera de construire la société moderne sur la base des principes qu'elle a énoncés. Considérant la société comme une personne morale, elle a postulé la liberté et la souveraineté de la nation. Et elle lui a donné les mêmes devoirs qu'à l'homme: celui, impératif et absolu, de justice — le maintien et la défense de notre liberté —, et celui, facultatif parce que fondé sur la vertu, de charité. Le génie de la Révolution Française git donc dans ces trois principes univer-

sels: souveraineté nationale, émancipation de l'individu ou justice, fraternité ou charité civile — ce qui ne signifie en aucun cas droit à l'assistance.

La question politique de Cousin devient en conséquence celle de la forme de gouvernement qui convient aujourd'hui pour la réalisation de ces principes: soit celle de la meilleure organisation du lien social dans une société post-révolutionnaire. Pour avoir été choisie historiquement en 1789 en France, la forme républicaine ne s'impose pas nécessairement comme effet des principes de la Révolution Française. Elle est bien plutôt un avatar conjoncturel, *la révolution à l'état de crise, la face sinistre de la révolution, une négation.* Elle peut convenir à une société naissante, comme l'Amérique. Mais elle ne saurait être requise par une grande nation civilisée, dans un pays européen comme la France, qui doit rattacher son avenir à son passé, et doit concilier l'ordre et la liberté: « La monarchie constitutionnelle est le gouvernement vrai de la France et de l'Europe au XIXe siècle. Il est le seul qui réalise la souveraineté du peuple avec vérité et sans secousse, à l'aide d'un roi qui ne meurt point et n'a jamais tort, et de ministres responsables qui changent au gré de la majorité d'un parlement représentant la majorité des électeurs, laquelle à son tour représente la majorité de la nation, en sorte qu'en dernière analyse c'est la nation qui gouverne, j'entends la vraie nation, intelligente et éclairée, et non pas la masse ignorante, tantôt insouciante et tantôt agitée. Ce beau gouvernement admet sans doute une foule de différences selon les pays et les circonstances, mais il a un type à peu près uniforme qui exprime l'unité de la société européenne ». Cousin lit l'histoire de la France dans ce demi-siècle comme la continuité de l'exigence de ce principe régulateur. L'Empire, la Restauration, la Monarchie de juillet, n'ont été que des formes de gouvernement conformes à l'esprit modéré de la Révolution Française, et la chute de Napoléon, celles de Charles X et de Louis-Philippe n'ont pour causes que leurs propres fautes, soit d'avoir dérogé à cet esprit qui conjoint les principes d'ordre et de liberté. La vraie démocratie, la meilleure des républiques, est donc la monarchie parlementaire.

Cet écrit politique tardif de Victor Cousin réaffirme les principes de *Justice et Charité* [10], publié en 1848: le vrai monde de l'homme est celui de la liberté, sa vraie histoire celle du progrès constant de la liberté, passant de la pensée aux droits reconnus et respectés: soit l'époque ultime *où, pour ainsi parler, l'essence même de la liberté se manifeste.* Mais il va plus loin, puisqu'il requiert une forme politique de gouvernement spécifique pour la France et l'Europe, quand dans l'autre écrit, le choix était donné sans précision comme affaire de lieu et de temps, sans doute pour éviter toute polémique avec les républicains. Au demeurant, il s'agit bien là de la même philosophie politique que celle qui s'entendait dans les leçons de 1828 et 1829 à la Faculté des lettres de Paris.

Victor Cousin, l'Etat et la Révolution, *Patrice Vermeren*

Si la question implicite de la philosophie spiritualiste française dans la première moitié du dix-neuvième siècle est bien celle-ci: comment sortir de la Révolution Française?, et la réponse donnée par Victor Cousin: par la construction d'une société post-révolutionnaire, alors qu'il faut décrire comment, du point de vue de la logique interne du système, on passe de l'idée de liberté à celle de nécessité, et le raisonnement qui autorise une philosophie de l'histoire à légitimer une forme étatique singulière comme manifestation de l'essence de la liberté — Hegel sur ce dernier point ayant peut-être été directement influencé par les français plutôt que leur source. C'est l'une des interrogations qui traversent ce numéro de revue.

La naturalisation française de la métaphysique allemande et la renaissance nationale à la haute philosophie

Les analogies de structures entre le raisonnement de Cousin et celui de Hegel sont manifestes, et nombre de contemporains les avaient perçues. Mais il faut reconnaître, avec Martial Guéroult [11], que si dans les deux cas, l'histoire de la philosophie est la plus haute de toutes les histoires et la conscience de l'histoire de l'humanité et celle de la nature, et s'il y a identité de la philosophie et de son histoire, celle-ci n'étant que le développement nécessaire et immanent de celle-là, pour Hegel, ce processus débouche sur une doctrine originale qui supprime celles du passé à son profit en le reconstituant a priori, tandis que chez Cousin, la philosophie du temps est induite a posteriori de l'histoire de la philosophie, conçue comme une expérience susceptible d'être observée, constatée, et combinée dans ses éléments essentiels et vrais; la pure position éclectique étant intenable pour ne fournir aucun critère de partage entre le vrai et le faux dans les philosophies passées, Cousin se réfère finalement à un spiritualisme qui transige entre la méthode expérimentale de la philosophie du dix-huitième siècle français et la méthode spéculative de la métaphysique allemande. Et Guéroult a raison d'affirmer que ce système n'a rien à voir avec celui de Hegel et de Schelling, et encore moins si l'on considère le lien entre la psychologie, le système et l'histoire de la philosophie: soit le fait de commencer par l'analyse psychologique, et de faire de l'analyse historique la contre-épreuve de celle-ci.

Ce constat, en tant qu'il sépare Cousin de la tradition métaphysique allemande, n'aurait pas déplu à celui qui tentait vainement de faire oublier ses souvenirs d'Allemagne, dont il était, selon son propre aveu en 1861, « encore trop près » en 1828 « pour que les grandes généralisations et les formules un peu altières auquelles j'étais accoutumé ne déteignissent pas un peu, si on me passe cette expression, sur ma pensée et sur mon langage; et il se peut que mes paroles aient quelquefois présenté à des esprits prévenus ou peu familiers avec ces matières délicates, l'apparence d'une doctrine assez favorable

au panthéisme. Mais certes jamais cette apparence ne fut plus loin de la réalité (...). J'avais l'habitude, même avec M. Hegel et ses plus dévôts disciples, de me licencier un peu sur le compte de ce fameux Etre en soi, *das reine Seyn,* pur de toute détermination, et qui par une suite de métamorphoses merveilleuses devient le principe de toute détermination, de la qualité comme de la grandeur [12] ». Mais, en tant que constat, il est si peu évident aux contemporains que Hegel lui-même peut prétendre que Cousin, s'il les a noyés dans sa sauce, lui a pris quelques poissons; que les catholiques, de l'abbé Bautain à l'abbé Maret, l'accusent de « parler la langue de Hegel [13] » et d'avoir emprunté sa « route funeste », même si « l'éclectisme n'est pas le pur germanisme »; que Véra peut écrire que, quoiqu'ayant connu très peu sa philosophie, Cousin dans sa jeunesse a débordé d'enthousiasme pour Hegel et son enseignement, ce pourquoi aujourd'hui (en 1865) « l'Allemagne est devenu (pour lui) une plaie, un ulcère qui le ronge et ne lui laisse pas de trêve, et que les noms de Schleiermacher, de Schelling, de Hegel, — de Hegel surtout — se dressent devant lui comme l'ombre de Banquo, et transforment en songes épouvantables, en cauchemars ses plus riantes visions [14] ».

Que Cousin ait été fortement influencé par la métaphysique allemande, et singulièrement par la philosophie de Hegel, on ne saurait, à la lecture du cours de 1828, le nier [15]. Qu'il ait ensuite, pour des raisons stratégiques tenant aux attaques dont la philosophie de l'Université était l'objet, et aussi à cause de la postérité de Hegel en Allemagne et en France, tenté de façonner la légende d'une inspiration purement française de son école et de réduire la part de la naturalisation de la pensée allemande dans son enseignement (« à mesure que la philosophie allemande s'est plus développée et que nous l'avons mieux connue, nous nous sommes séparés plus ouvertement, et on peut dire que l'école qui se prétend aujourd'hui héritière de M. Hegel n'a pas d'adversaires plus décidés que mes amis et moi pour la forme, pour les principes comme pour la méthode [16] »), on peut aussi le démontrer. Mais lorsque Cousin écrit en 1845: « Pour ne parler que de Descartes, dès nos débuts et dans notre premier enseignement, de 1815 à 1820, nous avons hautement défendu contre l'école écossaise et contre la philosophie allemande les principes de la psychologie et de la théodicée cartésienne (...). Plus tard, dans notre second enseignement, de 1828 à 1830, nous ne nous sommes pas bornés à glorifier partout le nom, le génie et la méthode de Descartes; nous nous sommes appliqués à mettre en lumière le caractère général, la suite; le progrès, les mérites, comme aussi les défauts de l'école entière, depuis son fondateur jusqu'à Leibniz inclusivement. Car Leibniz est le dernier et le plus grand des cartésiens [17] », soit l'idée que Descartes est le père de la philosophie moderne, il n'est pas loin de falsifier la lettre de ses propres textes [17].

La lecture de ceux-ci peut nous permettre de définir non pas tant la nature de l'escroquerie de Cousin (Barbey d'Aurevilly) que celle de la re(naissance)

de la tradition philosophique française et de ses emprunts à d'autres traditions nationales dans la première moitié du dix-neuvième siècle. Victor Cousin avait réfuté dès 1833 l'accusation portée contre lui d'avoir importé la philosophie allemande et introduit l'étranger au coeur de son pays par l'argument selon lequel en philosophie, il n'y a d'autre patrie que la vérité, et en revendiquant sa non-originalité: « Loin de prétendre que je n'aie pas eu de maître, j'avoue que j'en ai eu beaucoup et dans le passé et dans le présent et en France et hors de France [18] ». C'est donc le système matériel de ces emprunts et les formes de leur réappropriation pour la constitution d'un dispositif spéculatif visant à la légitimation dans l'Etat constitutionnel moderne naissant en France qu'il convient ici d'interroger.

Nous nous sommes attachés, dans ce numéro publié à l'occasion de la réédition du *Cours de l'histoire de la philosophie* professé en 1828 à la faculté des lettres de Paris par Victor Cousin, à questionner — sans souci de réduire les divergences d'interprétation — quelques-uns des enjeux de ces leçons données d'emblée comme événement philosophique. D'abord par la mise au jour de leurs sources cachées: le concept d'éclectisme dans la tradition allemande (Ulrich Schneider [19]), les premiers enseignements de Cousin (Pierre Macherey [20]), et l'influence de la philosophie écossaise (Jean-Pierre Cotten [21]). Ensuite par la reconstitution de la scène polémique de la philosophie française qui leur est contemporaine (Patrice Vermeren [22]). Enfin par l'examen de figures singulières de leur postérité: l'appropriation de l'Inde (Roger-Pol Droit [23]), le problème de la théodicée naturelle (Renzo Ragghianti [24]), la lecture par Pierre Leroux de la dernière philosophie de Schelling (Miguel Abensour [25]), et la question du Beau (Christiane Mauve [26]). Nous avons voulu compléter ce dossier par l'évocation, dans la littérature, du philosophe éclectique (Georges Navet [27]); l'indication de l'écho considérable que la politique de la philosophie de Victor Cousin a rencontré en Europe et au-delà, au travers des exemples de l'Italie (Charles Alunni [28]) et au Chili (Carlos Ruiz et Cécilia Sanchez [29]); et la correspondance entre Schelling et Cousin.

PATRICE VERMEREN
CNRS — CENTRE DE RECHERCHES POLITIQUES DE LA SORBONNE,
UNIVERSITÉ PARIS I.

NOTES

1. Honoré de Balzac: « Des mots à la mode », dans *La Mode* du 22 mai 1830: il s'agit ici du cours professé par Cousin en 1829.

2. Honoré de Balzac: « Les complaintes satiriques dans les moeurs du temps présent », dans *La Mode* du 20 février 1829. Voir Max Andréoli: « Balzac, Cousin et l'éclectisme », dans *L'année balzacienne*, Garnier, Paris 1971.
3. Broussais: *De l'irritation et de la folie*, J.B Baillière deuxième édition 1839, préface de la première édition 1828, réédité par Stéphane Douailler dans le Corpus des oeuvres philosophiques de langue française, Fayard, Paris 1986 pp. 9-21.
4. Victor Cousin: *Fragments philosophiques*, A. Sautelet, Paris 1826 page XLVII.
5. Victor Cousin: préface au *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann, A. Sautelet, Paris 1829 tome I page XIII.
6. Stendhal: Sketch of Parisian Society, 23 juillet 1828, cité par P. V. dans « Une politique de l'institution philosophique : ou de la tactique parlementaire en matière de religion et de philosophie: Edgar Quinet et Victor Cousin », dans Corpus (1) 1985.
7. Victor Cousin: *Cours de l'histoire de la philosophie*, Pichon et Didier, Paris 1828, réédition Corpus des oeuvres philosophiques de langue française, Fayard, Paris 1991, leçon du 17 avril 1828.
8. Hegel: *Philosophie du Droit, 1821*, cité par Joachim Ritter: *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, Paris 1970 page 16; Jacques Derrida: *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990 p. 185 sq; Gwendoline Jarczyck et Pierre-Jean Labarrière: *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégelienne?*, Aubier, Paris 1988. Voir aussi *Lettres d'Allemagne — Victor Cousin et les hégeliens*, lettres rassemblées pas Michel Espagne et Michael Werner avec la collaboration de Françoise Lagier, collection Transferts, édition du Lérot, Tusson 1990, et notre compte-rendu dans *Critique* n° 522 novembre 1990 pp. 933-944, dans le *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie et Langue Française* Northern Illinois University, II, 3 1990, et dans la revue *lendemains*, Berlin 1991 n°62 p. 56-63.
9. Victor Cousin: « Sur les principes de la Révolution française et du gouvernement représentatif », dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er avril 1851.
10. Victor Cousin: *Justice et Charité, petits traités publiés par l'Académie des sciences morales et politiques*, Pagnerre et Paulin, Paris 1848. Voir aussi le deuxième appendice à la troisième édition de Philosophie sensualiste au XVIIIe siècle, Paris, Librairie nouvelle, 1856, où Cousin réitère la légende de sa défense inconditionnelle de la monarchie constitutionnelle sous les deux régimes opposés de la Restauration et de la République.
11. Martial Guéroult: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris tome III p. 716 sq.
12. Victor Cousin: *Philosophie de Locke*, Didier, Paris 1861 quatrième édition p. XIII. Voir aussi Dominique Janicaud: « Victor Cousin et Ravaisson, lectures de Hegel et Schelling », dans les *Etudes philosophiques*, octobre/décembre 1984.
13. Abbé Maret: *Théodicée chrétienne, ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, J. Leroux et Juby, Paris 1850 seconde édition pp. 458-459.
14. A. Véra: *M. Cousin et sa philosophie, à propos de ses Fragments et souvenirs* 1865.
15. Paul Janet: Victor Cousin et son oeuvre, Alcan, Paris 1885 page 252 sq., et Jean Lefranc: « Première rencontre avec Hegel », dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, 3 décembre 1979 pp. 80-85.
16. Victor Cousin: *Fragments de philosophie contemporaine*, Didier et Durand, Paris 1866 cinquième édition.
17. Voir Patrice Vermeren: « As aventuras de força activa em França », dans *Analise*, revue dirigée par Fernando Gil, Lisbonne 1988, n° 8 pp 127-149, repris en français dans *Exercices de la patience*, dirigée par Alain David, Paris 1987, n° 8 pp. 147-168. Et aussi :«la langue concise de Ravaisson et le trouble d'une génération philosophique énervée», communication au colloque

«Ravaisson» de l'Université de Nice, sous la direction de Dominique Janicaud, à paraître dans la *revue philosophique.*

18. Victor Cousin: préface de la deuxième édition des *Fragments philosophiques,* Ladrange, seconde édition 1833 page XXX.

19. Voir aussi Ulrich J. Schneider: Die Vergangenheit des Geistes, Eine Archäologie der Philosophiegeschichete, Suhrkampf, Frankfurt am Main 1990, traduction française à paraître dans la collection « La philosophie au présent », L'Harmattan 1991.

20. Voir aussi Pierre Macherey: « La philosophie à la française », dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* Vrin (1) 1990 pp. 4-14, et *A quoi pense la littérature?,* collection Pratiques théoriques, Puf Paris 1990.

21. Voir aussi Patrice Vermeren: *Politique et philosophie: Victor Cousin, l'école éclectique et l'institution philosophique en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle. Etat libéral et philosophie d'Etat,* thèse, Université de Reims 1991.

22. Voir aussi Jean-Pierre Cotten: *Autour de Victor Cousin,* annales de la faculté des lettres de Besançon, décembre 1991.

23. Voir aussi Roger-Pol Droit: « Victor Cousin, le Bhagavad Gita et l'ombre de Hegel », dans *Purugarta* n° 11 1989.

24. Voir aussi Renzo Ragghianti: « La tentazione del presente, Annotazioni cousiniane di filosofia antica-Appendice », dans *La storia della filosofia come problema,* Scuola normale superiore, Pisa 1988 pp. 1-110.

25. Voir aussi Miguel Abensour: « Pierre Leroux et l'utopie socialiste », dans les *Economies et sociétés,* cahiers de l'ISEA, (12) 1972 pp. 2201-2247, et « Philosophie politique et socialisme: Pierre Leroux ou « du style barbare en philosophie », dans *Le cahier du Collège international de philosophie,* Osiris (1) 1985 pp. 9-24.

26. Voir aussi Christiane Mauve et Patrice Vermeren: « Le dernier des métaphysiciens contre le bouffon de la philosophie: Félix Ravaisson, l'éclectisme et les disciples de Victor Cousin », dans *Corpus* n° 3 1986 pp. 81-104; Stéphane Douailler et Patrice Vermeren: préface à *Les philosophes salariés* de Joseph Ferrari, collection critique de la politique, Payot Paris 1983 pp. 9-59; Stéphane Douailler, Christiane Mauve, Georges Navet, Jean-Claude Pompougnac, Patrice Vermeren: La philosophie saisie par l'Etat, *bibliothèque du Collège international de philosophie,* Aubier, Paris 1988; et Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit, Patrice Vermeren: *La philosophie en France au dix-neuvième siècle,* Le Livre de Poche, Paris 1991.

27. Voir aussi Georges Navet: *La fiction du philosophe,* à paraître, L'Harmattan 1991.

28. Voir aussi Charles Alunni: traduction de *Que peut faire la philosophie de son histoire?,* sous la direction de G. Vattimo, Seuil, Paris 1990.

29. Voir aussi Carlos Ruiz: « Escuela, politica y democratia; el caso de Chile en el siglo XIXe dans *Realidad universitaria,* Cerc Santiago de Chile n° 7 1989, et Cécilia Sanchez: *Institutionalizacion de la filosofia en Chile,* Cuarto Propio, Santiago de Chile 1991, traduction française à paraître, L'Harmattan 1991.

© CORPUS 1991

L'éclectisme avant Cousin. La tradition allemande

La philosophie de l'éclectisme n'a pas, à proprement parler, une histoire dans le sens d'un travail théorique continu. L'éclectisme apparaît plutôt comme une forme de philosophie qui se manifeste surtout dans les périodes difficiles de l'histoire intellectuelle, notamment dans les périodes que l'on pourrait appeler « dogmatiques ». Or, en remontant l'histoire des « penseurs éclectiques » on peut trouver, avant Victor Cousin, Denis Diderot au XVIIIe siècle, et encore plus tôt, au XVIIe siècle en Allemagne, toute une tradition des philosophes « éclectiques ». En tant qu'esprits libérateurs, les éclectiques allemands du XVIIe siècle figurent encore au tableau de l'histoire intellectuelle allemande, même s'ils ont très peu souvent fait l'objets d'études détaillées. [1] Mon propos sera, en revanche, de définir dans l'esquisse suivante l'enjeu de la revendication de l'éclectisme, car c'est bien dans ce contexte qu'il a été formulé pour la première fois comme philosophie. [2]

Il est bien connu que Diderot, à propos de l'histoire de la philosophie, reprend l'historien allemand Brucker. Le choix d'articles tirés de l'*Encyclopédie sur les dogmes et les opinions philosophiques,* publié à part en 1764, en témoigne. [3] Le sujet d'un de ces articles est l'« éclectisme ». Le terme même d'éclectisme renvoie à l'historien allemand, dont l'objectif, entre autres, était de démontrer l'omniprésence de la philosophie éclectique. [4] Diderot s'en fait l'écho: *L'éclectisme, pris à la rigueur, n'a point été une philosophie nouvelle, puisqu'il n'y a point de chef de secte qui n'ait été plus ou moins éclectique* [5]. L'éclectisme ne représente donc, ni pour Brucker ni pour Diderot, un simple fait de l'histoire de la philosophie, mais plutôt une attitude d'esprit générale. En effet, l'éclectisme n'est jamais une orientation philosophique comme le Platonisme, l'Aristotélisme, le Stoïcisme ou le Cartésianisme, c'est une philosophie qui, si l'on veut, ne s'inscrit pas de la même manière dans le cadre de l'histoire de la philosophie.

L'éclectisme au XVIIIe siècle, c'est l'ouverture de la philosophie sur l'histoire intellectuelle, sur les arts et les sciences. L'esprit éclectique, c'est l'esprit expérimental et combinatoire, c'est la médiation entre la vie pratique et la réflexion spéculative. Au fond, c'est ce qu'affirment les éclectiques.

Vue de plus près, l'idée de l'éclectisme peut être décrite avec plus de précision. Notons d'abord la présence d'un jeu avec la tradition philosophique, jeu qui produit l'idée de l'éclectisme. C'est par ce jeu seulement que l'éclectisme se réalise. Or, la définition habituelle de l'éclectisme comme philosophie du *choix rationnel,* du *libre jugement* et de *la critique de préjugés* est loin d'être suffisante. Même Brucker, qui nous présente la philosophie éclec-

tique comme la plus ancienne et, à la fois, la plus moderne des philosophies, articule le problème plutôt qu'il ne donne de solution. D'où vient le terme ou, autrement dit, l'idée de l'éclectisme général? Il faut, pour connaître les sources des « éclectiques convaincus » comme Brucker et Diderot, et comprendre leur usage du terme « éclectisme », remonter encore plus loin, à savoir jusqu'à l'origine du débat portant sur la conception éclectique de la philosophie, débat déclenché à la fin du XVIIe siècle en Allemagne.

Invention de l'éclectisme

Tout commence avec une phrase de Diogène Laërce, transmise depuis l'antiquité. En effet, il n'était possible de parler de l'éclectisme qu'après être passé par les informations de Diogène Laërce sur ce qu'il appelle la « secte éclectique ». Ces informations, non commentées pendant plus d'un millénaire, sont finalement reprises au XVIIe siècle et placées dans le contexte d'une problématisation du concept de la philosophie elle-même.

A la fin de sa préface, Diogène Laërce parle d'un certain Potamon d'Alexandrie. Ce n'était pas un philosophe comme les autres, car il voulait fonder une secte sans rechercher des dogmes propres à lui, mais en puisant plutôt parmi les dogmes d'autres sectes, pour ne retenir que ceux qui lui conviennent. [6] C'est le fait même de choisir qui donne à ce philosophe son nom, car celui qui choisit est, en grec, un « éclectique ». Diogène ajoute que la secte éclectique ne serait apparue que récemment (c'est à dire à la fin du troisième siècle). C'est tout. Bien plus qu'une information historique sur l'éclectisme, cette remarque indique un manque certain.

Ce manque d'information évident sur cette secte anti-sectaire a été transmis durant des siècles par les écrits de Diogène. Ce n'est qu'au XVIIe siècle que l'érudit hollandais Vossius modifie de façon radicale la non-représentation traditionnelle de l'éclectisme: son ouvrage sur « les sectes philosophiques », publié en 1657 et traitant de la conséquence des sectes — à l'instar de Diogène Laërce — se termine par un chapitre sur la « secte éclectique » [7] — ce qui revient à inventer l'éclectisme. La place accordée par Vossius à la secte éclectique est la place (inconnue par Diogène) à la fin de l'histoire, dont l'éclectisme est supposé représenter la conséquence en même temps que le contre-sens. L'éclectisme se trouve ainsi inscrit dans l'histoire à côté des autres sectes, mais contrairement à l'usage qu'en faisaient, peu de temps avant, les historiens de la philosophie Stanley ou Hornius [8], l'éclectisme chez Vossius placé en fin de l'histoire des sectes, marque en quelque sorte la sortie (apparemment possible) du cours inévitable de l'histoire des sectes.

Pour Vossius, cette position privilégiée à la fin de l'histoire signifie le lieu même de la compréhension de l'histoire. Ce n'est que par cette position que les sectes, s'opposant l'une à l'autre, deviennent objet pour l'historien, qui, désormais, peut les reformuler d'une façon qui lui permette de surmonter les alternatives. L'invention érudite de la « secte éclectique » en tant que fait historique n'est donc rien d'autre que la découverte du lieu où le savoir historique s'articule. Dans et par l'éclectisme, l'histoire de la philosophie, conçue comme l'histoire des opinions, atteint sa raison propre et devient transparente à elle-même.

Dans sa signification première, l'éclectisme est donc un simple fait inventé, imaginé — en tout cas: sans trace. Cependant, l'invention historique opère dans deux sens: avec le fait de la secte éclectique se désigne également la position idéale de la compréhension historique. C'est le privilège de cette position accordée à l'éclectisme par Vossius, qui a déclenché, trente ans plus tard, un débat parmi les intellectuels allemands, en majorité professeurs d'université. Ils avaient tous pour but commun la propagation, par des voies différentes, de la liberté de jugement, de la juste rationalité et de l'indépendance de l'esprit individuel. Même sans bien connaître l'éclectisme, on imagine facilement la fascination exercée par une position d'où il serait possible de juger toutes les autres. Pour Johann Christoph Sturm, professeur de sciences naturelles à l'université d'Altdorf, l'éclectisme lui fournit le moyen de défendre sa recherche expérimentale. [9] Du côté des penseurs qui critiquaient les préjugés de précipitation et d'autorité *(praeiudicia praecipitantiae ac autoritatis),* comme par exemple Christian Thomasius, se réclamer de l'éclectisme était également tout naturel. [10] Ce n'est pourtant pas la fascination érudite qui émanait de la position historique de l'éclectisme, qui a influencé de même les intellectuels allemands — c'est plutôt le contraire, à savoir la réflexion historique qui s'est ouverte par l'idée de cette philosophie tournée vers le passé.

Même si l'exigence du « libre choix » et l'idéologie d'une rationalité humaine, indépendante des autorités traditionnelles (notamment religieuses et théologiques), se combinent sans problème et même favorablement avec l'intention anti-scolastique et anti-ecclesiastique des esprits protestants, il est également évident que l'éclectisme ne leur en reste pas pour autant indispensable. Si, chez Vossius, le mobile primaire pour privilégier la « secte éclectique » est l'idée de légitimer le travail historique face à l'histoire, de libérer l'historien de la pesanteur du savoir historique et de justifier le travail propre d'érudition comme quelque chose d'indéterminé par l'histoire, il ne peut pas, en revanche, s'agir non plus, pour les universitaires allemands de la fin du XVIIe siècle, de penser l'éclectisme comme un autre fait de l'histoire

(comme une secte de l'antiquité). Pour eux, il s'agit beaucoup plus de développer, à l'intérieur même de la philosophie, une relation interprétative avec le passé de la philosophie. Lorsque Gottfried Olearius traduit l'historien Stanley d'anglais en latin, en ajoutant un essai sur la philosophie éclectique, il dépasse largement l'espace d'un simple complément. [11] Pour lui aussi, l'éclectisme a une signification supérieure à celle de l'indication historique (d'ailleurs toujours imprécise): c'est plutôt la philosophie du présent tout court. Face au passé dangereux du sectarisme, l'éclectisme représente bien plus que la position de l'indépendance historico-philosophique: c'est la seule position où le passé (de l'esprit) devient disponible.

Esprit de méthode

Ce que les universitaires allemands découvrent dans l'exposition de la « secte éclectique » de Vossius, c'est l'idée d'une philosophie qui échappe au sort traditionnel de l'histoire. Pour eux, le sectarisme voue la philosophie à l'échec, il arrête l'activité philosophique et la rend inefficace, soit par le nombre restreint de disciples et de partisans, soit par la durée limitée de son impact. La philosophie éclectique approuvée par Sturm, Thomasius et Wesenfeld — pour ne citer que les auteurs des écrits les plus importants sur ce sujet [12] — échapperait à la finitude historique, en libérant l'esprit de la « servitude » intellectuelle. Un éclectique éviterait toujours de « tomber » dans l'histoire, parce qu'il aurait préalablement étudié les dangers et les risques qui s'y présentent. Etudier l'histoire serait pour lui le moyen de la tenir à distance. C'est la raison pour laquelle le problème du sectarisme philosophique se trouve au coeur de ce débat sur la philosophie éclectique. Ce débat pourrait être considéré comme problématisation profonde du caractère historique de la philosophie. C'est probablement la première fois dans l'histoire intellectuelle de l'Europe qu'une telle problématisation se lie à la définition de la philosophie même.

En raison de son ouverture sur le passé, l'éclectisme se met en position de critiquer l'orientation rationaliste de la philosophie. La philosophie moderne du XVIIe siècle, instaurée notamment par Descartes, rencontre, en effet, une difficulté particulière avec le problème de l'histoire. La conception de la raison universelle se voulant étroitement liée à l'idée critique rejette par principe toute référence aux autorités traditionnelles. Spinoza, par exemple, opère une distinction radicale entre le domaine de la raison et celui de la tradition, qu'il appelle également domaine de l'obéissance. [13] D'un autre côté, l'activité et la force de la raison sont sa liberté même. La conception d'une raison ahistorique devient donc indispensable pour mobiliser la critique par laquelle la philosophie de l'*Aufklärung* s'adresse à la faiblesse de l'homme.

Au contraire, l'éclectisme sait qu'il existe une autre faiblesse, à savoir celle des philosophes qui se prononcent sans cesse et depuis toujours en faveur de la raison, tout en se contredisant entre eux. Pour l'éclectique, l'immédiateté prétendue de la raison philosophique face au monde réglé selon les lois de la coûtume et de la tradition, traduit plutôt l'impuissance de la philosophie à se réaliser complètement.

L'éclectisme conçoit l'historicité de la philosophie simplement comme le « fait » que l'on a formulé différents systèmes de pensée, mais c'est grâce à cette simple constatation qu'il introduit le doute historique au sein même de la réflexion philosophique. Il ne comprend pas l'histoire à l'aide de l'idée d'une dialectique du temps, mais la regarde seulement comme objection contre l'intention directe et absolue du rationalisme. Les éclectiques allemands le disent clairement: vaincre la « monarchie » en philosophie n'est possible que par une critique historique de la raison. Cela ne concerne pas uniquement le passé. Lutter contre l'Aristotélisme ne signifie pas l'instauration d'un autre régime, comme le Cartésianisme par exemple. La position de l'éclectique est celle du respect pour la tradition, tradition qu'il utilise comme argument contre la modernité; tout en ne se satisfaisant pas du seul renvoi aux « trésors » du passé qu'il essaie toujours de comprendre dans son actualité.

Le problème du caractère inévitablement historique de toute philosophie (et donc aussi de la philosophie scientifique et moderne) est donc inhérent à l'éclectisme. Pour l'éclectique, il s'agit cependant bien moins de critiquer l'« ambition » comme origine du sectarisme (de l'aristotélisme aussi bien que du cartésianisme) que de sauvegarder la raison au milieu de la diversité de ses propres formulations. A l'intérieur de l'éclectisme, nous avons donc une volonté d'interprétation qui est son mobile primaire. Définir l'éclectisme comme philosophie du choix réfléchi signifie en somme qu'il s'agit d'une sélection qui implique nécessairement l'interprétation — ce que la critique de l'éclectisme mécomprend souvent, en reprochant à ce dernier de procéder en fixant son choix sur des données. Ce qui, en effet, serait chose facile. Or, l'éclectisme surmonte le sectarisme précisément parce qu'il lit avant d'élire.

Présent privilégié

L'éclectisme étant l'occupation de la position à la fin de l'histoire, il se privilégie lui-même, pour ainsi dire, tout en révoquant l'intention constructrice de la philosophie. *Nous vivons dans une époque comparable à l'époque de l'empire romain,* écrit Arnold Wesenfeld en 1694. [14] C'est l'époque de la reconstruction et non pas de la construction, du résumé et non pas de l'inven-

tion, de la médiation et non pas de l'affirmation thétique — bref, c'est l'époque de l'éclectisme et non pas du dogmatisme. L'esprit d'herméneutique qui dirige ce présent privilégié le rend inaccessible par rapport aux autres époques: voilà l'intensification de ce que Vossius voulait dire en plaçant la secte éclectique à la fin de l'histoire sectaire. Par l'interprétation de la position de la secte comme position de philosophie, l'éclectique semble réclamer l'esprit de méthode, de recherche et de l'étude pour lui seul, en rejetant la faible pensée sectaire qui n'est pas capable de s'instrumentaliser tout à fait.

En vérité, la philosophie éclectique ne revendique pas, en fin de compte, le privilège du présent comme droit exclusif ou comme monopole de l'interprétation. L'éclectisme reconnaît plutôt qu'il a, lui aussi, une tradition. L'esprit d'éclectisme existait déjà dans le passé. Voilà la différence profonde entre le « présentisme » absolu d'un philosophe moderne comme Descartes ou Francis Bacon et l'éclectique qui ne peut pas rejeter entièrement la philosophie passée — justement en vertu de l'éclectisme implicite de toute philosophie. Dans la deuxième édition augmentée du livre de Vossius, publiée en 1690, on peut lire *que l'on trouve l'éclectisme partout dans l'histoire de la philosophie, et chez tous les plus grands penseurs.* [15] Cette conviction est généralement partagée jusqu'à Diderot: Pythagore et Socrate, Platon et Aristote, Cicero et Clemens d'Alexandrie, même Descartes sont considérés comme éclectiques — dans la mesure où ils ont montré une attention particulière pour les philosophies précédentes. [16] L'invention de la philosophie éclectique va donc plus loin encore que celle de la secte éclectique, puisqu'elle reconnaît aussi l'éclectisme là où il n'est jamais formulé. Cette universalité présupposée de l'éclectisme représente ainsi la première conséquence du souci herméneutique, dont la critique du sectarisme n'en est que la deuxième, à savoir la reconnaissance de la distance historique comme phénomène de second ordre, comme mutilation après coup. Car la philosophie éclectique, et dans ce sens la philosophie tout court, ne peut être trouvée qu'au moment précis où elle n'a pas encore fondé d'école, où elle est librement définie par rapport à d'autres pensées.

Pour l'éclectique, l'histoire de la philosophie devient au fond une histoire des *hérétiques sincères,* écrit l'érudit Christoph August Heumann. [17] Autrement dit, l'histoire de la philosophie est une histoire des intellectuels révolutionnaires, ou alors une histoire des révisions philosophiques. L'idée que tout dogmatisme peut être abattu et surmonté à chaque moment, pourvu qu'il y ait quelqu'un qui ose le faire, est une idée chère aux penseurs protestants: c'est l'idée qui a fait aussi de Luther un *éclectique.* [18]

Pour l'éclectisme, la présence de la philosophie n'est donc pas seulement réelle au présent, mais aussi et surtout au passé. Il s'agit là, à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, d'une présence cachée au sein de la représentation même de l'histoire. Si l'éclectisme en philosophie se résume essentiellement, comme le dit Wesenfeld, par la tradition ou plutôt par la recommandation d'une méthode [19], toute tradition dogmatique n'a son lieu qu'à la surface de l'histoire. L'enjeu du véritable philosophe (éclectique) serait d'interrompre la tradition dogmatique en d'en faire un nouvel usage, de la réorganiser selon un ordre de « présence » philosophique. Le moment de l'interruption et de la réorganisation est appelé *méditation* (Budde), *examination* (Thomasius) ou encore *doute méthodique* (Feuerlin). [20] En tous cas, c'est le moment où le philosophe apparaît comme quelqu'un, selon l'expression de Thomasius, *qui voit plutôt par ses propres yeux qu'avec ceux des autres.* [21] Cela veut dire aussi que l'indépendance intellectuelle, qu'exige l'éclectique dans le présent et qu'il découvre dans le passé, ne peut pas avoir une tradition propre — si ce n'est la tradition dont elle essaie de s'émanciper, à savoir la tradition dogmatique de la philosophie. C'est ainsi que l'éclectisme est mené par l'examen critique de la tradition (superficielle), à la découverte d'une tradition (à proprement parler non-traduisible et profonde) de la philosophie comme examen critique.

L'éclectisme révoque ainsi le jugement porté par la philosophie moderne sur la sagesse de l'antiquité. Quand Wesenfeld cite Bacon — et il le cite à maintes reprises — il prend toujours soin d'omettre la condamnation sevère des « anciens ». Lorsque Bacon parle de la « pauvreté de l'esprit ancien », Wesenfeld remplace la phrase par une autre de Bacon, où celui-ci parle de la « pauvreté des sujets recherchés par l'esprit ancien ». Quand Bacon termine son analyse de la médiocre connaissance scientifique des anciens par l'expression célèbre que « la vérité est fille du temps », Wesenfeld arrête la citation avant la conclusion, qu'il remplace par sa propre conviction éclectique, selon laquelle *le temps ne détermine point la vérité.* [22] Voici le programme de l'éclectisme: chercher la vérité partout, chez les anciens aussi bien que chez les modernes. Ce programme est avant tout un programme de lecture, une herméneutique de la philosophie.

Tempérance

Grâce à la définition méthodique de la philosophie, l'éclectique ne s'étonne jamais de l'apparente inconciliabilité des philosophies: il ne voit dans toute opposition radicale qu'un effet du sectarisme, qu'un signe de la dogmatisation de la pensée. Or, la présence (supposée) de la philosophie à l'intérieur de tous les systèmes philosophiques n'est jamais évidente. Il faut

la reconstruire. Il faut, en d'autres mots, re-trouver la vérité. C'est ce qu'entend Budde par *méditation,* qui, pour lui, n'est *rien d'autre que la direction précise et soucieuse de la pensée selon des lois, afin de trouver la vérité.* Johann Georg Walch, professeur de théologie à l'université de Iéna, nous fournit une définition semblable. *L'examen par la raison,* que Teller appelle, avec Cicero, *l'examen par le jugement libre,* soumet toute philosophie à la juridiction de la vérité. Pour Sturm, l'exigence méthodique nécessite la collaboration de tous les scientifiques, *purifiés et libres dans leur jugement,* qui sont à la recherche *de la vérité.* Wesenfeld tire la somme de l'ensemble de toutes ces définitions en disant que l'éclectique cherche la vérité soit dans l'observation de la nature, soit dans la tradition. [23]

Il est clair que dans l'éclectisme la volonté d'interprétation n'est pas détaillée. Comparé avec les traités de logique de la même époque, l'éclectisme ne fournit à l'égard de la pratique exégétique que des règles de conduite, des *cautelae.* [24] On n'esquisse que des maximes d'interprétation, ou plutôt la maxime principale, à savoir l'intérêt de trouver la vérité. Ce que veut dire « choisir » ou « élire » n'est pas vraiment rendu explicite, si ce n'est par la formule souvent citée, et elle-même négative, de Horaz: *nullius addictus jurare in verba magistri.* [25] Le choix raisonnable de l'éclectique dépend, en tout cas, de la connaissance des choses depuis lesquelles on choisit. Quand Wesenfeld dit qu'il faut *savoir choisir raisonnablement,* il souligne ainsi que le problème de l'éclectisme est au fond le problème de la bonne méthode: *il faut comprendre la pensée et le travail de l'autre non pas comme le terme de la connaissance, mais plutôt comme un instrument d'un futur perfectionnement.* [26]

La maxime selon laquelle on ne doit pas s'arrêter à la surface des mots et des phrases déclenche, chez les penseurs allemands vers 1700, la critique des « collections » du savoir. Technique érudite, l'art de combiner ne peut être, pour l'éclectique, qu'une voie qui mène à la compréhension. [27] Ce qui distingue l'éclectisme du positivisme de l'historien, c'est la méthode qui consiste à engager des recherches avant d'arrêter un choix, de repenser et de reconstruire avant de combiner et de synthétiser: l'éclectisme est l'art de juger en différenciant. Partant de la supposition qu'il y a toujours des préjugés, l'éclectique essaie surtout de réduire leur influence actuelle. La réduction vise à l'abolition complète des préjugés, afin d'arriver à la compréhension « pure », qu'elle définit en même temps comme interprétation, puisqu'une relation immédiate aux écrits et aux dogmes d'autrui n'est jamais possible.

Voilà pourquoi Wesenfeld défend l'éclectisme contre les objections du cartésien Jean de Raey, qui reproche aux éclectiques de confondre la liberté

du jugement avec le simple rejet de sectarisme: selon Wesenfeld, cette liberté ne serait pas purement négative. [28] Wesenfeld explique, que les éclectiques *non seulement ne croient jamais que la liberté de philosopher soit obtenue par le rejet des sectes, mais qu'ils croient plutôt que la liberté de la pensée doit être liée au respect envers les écrits et les dogmes des autres.* [29] Nulle doute que ce programme est difficile à réaliser, déjà à l'égard de la quantité des lieux où la vérité doit être cherchée. C'est également un problème de méthode: tandis qu'un sectaire peut rester satisfait avec la vérité qu'il a trouvé une fois pour toutes, l'éclectique se trouve seul face à l'éternelle lutte des opinions.

L'éclectisme est analysé souvent comme le remplacement du « Soit-Soit » exclusif par la synthèse d'un « Et-Et ». En effet, la *conciliation* est un concept clef de l'éclectisme. A une exception près, les éclectiques allemands acceptent tous le titre de *conciliatores* [30], car, pour eux, la connaissance d'unité profonde est le but même du travail d'herméneutique. Contre l'état de guerre parmi les philosophes Sturm fait l'appel à la paix en critiquant le rejet précipité. Thomasius affirme que l'éclectisme *n'est pas partisan, mais montre la même sympathie pour tous;* et Olearius ajoute que, en général, tous méritent d'être écoutés *(omnes audiantur).* [31] C'est ainsi que l'esprit de méthode est introduit dans la bibliothèque du savoir ancien, en même temps que le rigorisme scientifique de la rationalité moderne apparaît, pour l'éclectique, comme *studio sapientiae.* [32]

La conciliation éclectique ne vise donc pas à ignorer les différences, au contraire: comme médiation elle présuppose la reconnaissance de la diversité totale des philosophies. Elle tend cependant à les concevoir à travers un tiers, qui est la *verité.* [33] Par rapport à la vérité, tradition et expérience ne sont que des approximations. La mesure de la vérité définit la volonté d'interprétation de l'éclectisme comme simple analyse. Certes, un canon éclectique n'existe pas, bien qu'un « cours éclectique » puisse être conçu — à la façon de Jakob Wilhelm Feuerlin, professeur de logique, comme système de sciences. [34] En principe, souligne Wesenfeld, l'éclectisme ne connaît pas un corpus des vérités, mais plutôt un examen continu. [35] Pour l'éclectique, la vérité n'est pas dispersée, elle n'est pas non plus à composer. Si la vérité n'est ni païenne ni chrétienne, elle n'est pas non plus fixée d'une autre façon. C'est dans ce sens que l'éclectisme ne formule pas un programme de construction, mais de reconstruction. L'éclectique est vertueux dans la mesure où il peut dévoiler la vérité, ou réussir à la rendre évidente.

Dialectique du Jugement

L'herméneutique inhérente à l'éclectisme sert, en fin de compte, à rendre la vie plus tranquille et la pensée plus harmonieuse. [36] C'est pourquoi l'éclectisme n'échapperait jamais entièrement au reproche de synthétiser ce qui n'a pas besoin d'être synthétisé. Déjà les penseurs allemands s'appliquaient constamment à se distinguer des « syncrétistes », qui combinent la pensée grecque avec celle du christianisme, ou celle de Platon avec celle d'Aristote. Mais le danger du syncrétisme reste toujours actuel, car celui-ci n'est rien d'autre qu'un éclectisme exagéré par la dogmatisation du résultat de l'interprétation. Si la reconstruction de la vérité est affirmée comme quelque chose au-dessus de la vérité reconstruite, l'éclectisme devient sectaire.

Ce danger d'une philosophie de méthode herméneutique n'est pas exclusivement le danger de l'éclectisme. Toutefois, celui-ci en est tout particulièrement susceptible, n'ayant pas, par définition, de « contenu » propre, c'est-à-dire de dogmes formulés indépendamment du travail de l'interprétation. Or, les éclectiques allemandsse confrontent à ce danger d'une manière tout à fait originale et même surprenante: ils affirment tous que l'éclectisme ne peut pas être enseigné. Thomasius distingue strictement la philosophie « de l'école » de la philosophie « du cours », réservant l'éclectisme à la dernière seule. [37] Heumann, grand avocat de l'éclectisme, le suit en recommandant pour l'école la philosophie aristotelico-scholasticienne. Budde fait de même. [38] Les avocats du libre jugement se sont ainsi tous montrés réservés quant à l'usage possible de l'éclectisme. Ce n'est pas un usage immédiat, ni universel. L'éclectisme reste, en dernier instance, une attitude de philosophie non-communicable.

Cette indétermination de la philosophie éclectique est apparue, depuis toujours, comme une faiblesse particulière: mais peut-être pourrait-on la regarder plutôt comme une conséquence du caractère programmatique de l'éclectisme. Tout en cherchant à réconcilier la vie pratique et la réflexion spéculative, l'éclectique ne peut pas fournir les principes de base pour une pédagogie, s'il ne veut pas risquer de contredire l'esprit de méthode. Car cet esprit l'oblige à critiquer toute dogmatisation, même celle de son propre travail. C'est avec cette radicalité méthodique subversive que Wesenfeld peut écrire qu'il n'y a pas un terme à la pensée *(terminus cognitionis)*, mais seulement un futur progrès. [39] Et Thomasius affirme avec non moins de radicalité que la philosophie ne peut jamais rester la même, ni même une. [40]

Pour concevoir l'éclectisme il faut donc penser son herméneutique en même temps que sa philosophie de l'histoire. Car il s'agit bien d'une philo-

sophie de l'histoire que l'éclectique propose lorsqu'il met l'idée du progrès historique au-dessus du travail de la reconstruction de la vérité. Ce travail devient ainsi l'instrument du progrès, à l'intérieur duquel l'éclectique lui-même figure comme agent de la tradition re-présentée.

ULRICH JOHANNES SCHNEIDER
TECHNISCHE UNIVERSITÄT, BERLIN, ET M.S.H., PARIS.

Ulrich Johannes Schneider est chargé de cours de philosophie à la Technische Universität de Berlin. Il a publié « Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte » (Frankfurt: Suhrkamp 1990) et pris soin de la traduction allemande de l'ouvrage de Lucien Braun sur l'histoire de l'histoire de la philosophie: « Geschichte der Philosophiegeschichte » (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990).

NOTES

1. Quant à l'éclectisme du XVIIe siècle, de Vossius à Christian Thomasius, cf. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft,* Hamburg 1983 et: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung, Frankfurt am Main 1988.
2. Je suis heureux de pouvoir présenter ici, en français, quelques réflexions tirées d'une étude plus détaillée (mais encore inachevée) sur l'éclectisme (allemand et français).
3. D. Diderot: *Histoire générale des dogmes et des opinions philosophiques. Depuis les plus anciens temps jusqu'à nos jours.* Tirée du dictionnaire encyclopédique des arts et des sciences. Londres 1764. Cf. Jacques Proust: *Diderot et l'Encyclopédie,* Paris 1967.
4. Sur Johann Jakob Brucker et son *Historia Critica Philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta,* vol. 1-5 Leipzig (1742-44) cf. Lucien Braun: *Histoire de l'histoire de la philosophie,* Paris 1973, p. 119-139.
5. Diderot: Art. « Eclectisme », dans: *Oeuvres Complètes* de Diderot, Tome XIV, Paris 1876, p. 305.
6. Cf. Diogène Laërce: *La vie des philosophes,* préface [prooemium].
7. Le livre de Vossius, mort en 1649, était publié par son fils Isaac sous le titre: *De Philosophorum Sectis Liber,* Den Haag 1657.
8. L'anglais Thomas Stanley publie son *History of Philosophy* à Londres en 1655; bien qu'il ne s'occupe que de l'antiquité, il ne mentionne l'éclectisme nulle part. Dans la même année, les *Historiae philosophicae* libri VII de Georg Hornius parurent à Louvain, donnant un tableau de l'histoire de la philosophie de son début jusqu'aux temps modernes. L'éclectisme y joue un rôle marginal comme philosophie des chrétiens.
9. Johann Christoph Sturm est l'auteur d'un des premiers ouvrages sur l'éclectisme philosophique: *Philosophia Eclectica, h.e. Exercitationes Academicae, quibus Philosophandi Methodus selectior, ea nempe, quae ex plurimis diversa sentientium cogitatis optima quaeque modeste seligit, partim in actu signato, uti Scholae loquuntur, Partim in actu exercito, variis perspectu dignissimis argumentis applicato, fideliter ac dilucide explicatur; antehac ex Cathedra Disputatoria publice ventilatae, nunc autem, Posteaquam deficere exemplaria et desiderari coeperunt, in commodiorem hanc forman collectae,* Altdorf 1686.

10. Christian Thomasius est sans doute le philosophe le plus important de la Frühaufklärung. Son *Introductio ad Philosophiam Aulicam* paraît en 1688 (traduction allemande en 1719). Sur Thomasius cf. Ernst Bloch: Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere [1953], in: *Gesamtausgabe* Vol. VI, Frankfurt am Main 1961; et Werner Schneiders (éd.): *Chr. Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg 1989.
11. Cf. G. Olearius: De philosophia electica, dans: *Historia philosophiae vitas opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae cuiusuis complexa autore Thoma Stanleio*, Leipzig 1711.
12. Arnold Wesenfeld est l'auteur d'un ouvrage apparemment très vite oublié; son livre: *Dissertationes Philosophicae Quatuor Materiae Selectioris de Philosophia Sectaria et Electiva*, publié à Francfort sur l'Oder en 1694, représente néanmoins l'étude la plus pertinente (et, avec ses 170 pages en quarto, aussi la plus volumineuse) sur ce sujet.
13. Cf. Benoît de Spinoza: *Tractatus Theologico-politicus* [1670], Cap. V, [editio princeps p. 65].
14. Cf. Wesenfeld, op. cit, Diss. III, P. II, § II (p. 29), § IV (p. 32).
15. G. J. Vossius: *De Philosophorum Sectis Liber, Cum Continuatione et supplementis Johannis Jacobi à Ryssel*, Leipzig 1690.
16. Cf. Sturm, op. cit., Cap. IV, p. 43 sqq.; Johann Franz Budde: *Elementa Philosophiae Instrumentalis seu Institutionem Philosophiae Eclecticae*, Halle (1703), 81722, Cap. VI, § XLII, p. 96; Johann Heinrich Zopf: *Exercitatio Historico-Philosophica de Origine Philosophiae Eclecticae*, Jena 1715, p. 33.
17. Chr. A. Heumann: Von dem Ingenio philosophico, dans: *Acta philosophorum*, 4. Stück Magdeburg 1716, p. 595f (...ehrliche Ketzer).
18. Cf. Johann Heinrich Stuß: *Exercitatio historico-philosophico de Luthero philosopho eclectico*, Gotha 1730, § XVII (p. 11).
19. Wesenfeld, op. cit., Diss. III, Cap. I § II (p. 5).
20. Cf. Jakob Wilhelm Feuerlin: *Medicina Intellectus sive Logica e Vener. Dn. Buddei Logica suisque in eam praelectionibus academicis in theses breves et ordinatas repetitionis et disputationis gratia redacta*, Nuremberg 1715, Cap. IV, § LXI sqq (p. 43 sqq).
21. Cf. Thomasius, *Philosophia aulica*, Cap. I, § 90.
22. Cf. Wesenfeld, op. cit., Diss. III, Cap. I, § X (p. 19f); c'est le § 85 du premier livre de Novum Organum de Bacon qu'il y cite; cf. aussi Diss. I, § XV (p. 30) à propos du § 84 de Bacon.
23. Cf. Budde, *Elementa Philosophiae Instrumentalis* Tome I, Cap. IV, § V (p. 159f); J. G. Walch (éd.): *Io. Francisci Buddei Observationes in Elementa Philosophiae instrumentalis editae cura et studio Io.* Georgii Walchii, Halle 1732, p. 201; Roman Teller, *Disputatio de Philosophia Eclectica*, Leipzig 1674, Cap. III, § 7 et § 9 (Teller cite Cicero, *Tusculanae disputationes*, Liber IV, 7, dans son Cap. II, § 8); Sturm, op. cit., Cap. II (*De philosophiae electivae necessitate, utilitate et praestantia*), p. 14; Wesenfeld, op. cit., Diss. III, Cap. I § VI (p. 12); cf. aussi § X (p. 18).
24. C'était Johann Clauberg qui introduit l'herméneutique comme discipline de la logique par *sa Logica vetus et nova quadripartita* (Amsterdam 1654), cf. Wilhelm Risse: *Die Logik der Neuzeit*, vol. 2 1640-1780, Stuttgart 1970, p. 62, p. 600.
25. Cf. le premier paragraphe de la première *Lettre chez Horaz*.
26. Wesenfeld, op. cit., Diss. IV, § I (p. 3) et § XIV (p. 24).
27. Cf. Wesenfeld, op. cit., Diss. III, § I (p. 4), § XI (p. 22); cf. aussi Sturm, *De Philosophia Sectaria et Electiva*, Cap. I, p. 6 sqq.; Olearius, *De Philosophia Eclectica*, p. 1207 (édition de 1731: vol. III, p. 345).

28. Wesenfeld cite le § XXV de la « Dissertatio de Libertate et Servitute », de l'appendice de « De Interpretatione » de Jean de Raey (« Errat, quisque solos Electicos putat esse liberos Philosophos... ») et répond par six points, cf. op. cit., Diss. IV, § XVII (p. 30 sqq.).
29. Wesenfeld, op. cit., Diss. IV, § XVII (p. 30): Nec Eclecticorum assertio est, « Liberè philosophari (absolutè) nihil aliud esse quàm nulli se sectae etc. tradere »; sed tantùm de libertate sentiendi in respectu ad aliorum scripta et dogmata loquuntur.
30. Cf. Budde, op. cit., *Historia philosophicae succincta delineatio,* Cap. VI, § XLIV (S.96f).
31. Cf. Sturm, op. cit., Cap. II, p. 26 sq.; *Thomasius, Hof-Philosophie,* § 92; Olearius, op. cit., p. 1218 (édition de 1731: Vol. III, p. 357).
32. Cf. Wesenfeld, op. cit., Diss. IV, § I (p. 3); Olearius, op. cit., p.1207 (édition de 1731: Vol. III, p. 345).
33. Cf. Johann Baptist Röschel: *Exercitatio Academica ex Historia Philosophica De Philosophia Conciliatrice,* Wittenberg 1692, § XVI).
34. J. W. Feuerlin: Cursus philosophiae eclecticae, h. e. *Historia Philosophica, Arithmetica, Geometria, Physica, Pnematica, Theologia Naturalis, Ontologia, Logica, Critica, Didactica, Ethica, Jurisprudencia Publica et Privata* XXXVII *Tabulis iisque paulo plenioribus et II Tabulis Figurarum Aenearum in usum, auditorum Delineatae,* Altdorf 1727.
35. Cf. Wesenfeld, op. cit., Diss. III, Cap. I, § VI.
36. Cf. Johann Friedemann Schneider: *Dissertatio academica de Philosophia Eclectica Civilem Vitae Conversationem non Impediente, sed Adiuvante,* Halle 1717.
37. Cf. Thomasius, Hof-Philosophie, § 95.
38. Chr. A. Heumann: *Programma de Optima Secta Philosophorum* [1720], dans: *Poecile sive Epistolae miscellaneae ad literatissimos aevi nostri viros accedit appendix exhibens dissertationes argumenti rarioris,* Tom. I, Lib. I, Halle 1722, p. 133ff; cf. J. F. Budde: *Philosophischer Diskurs von dem Unterschied der Welt- und Schul-Gelahrtheit* [1709] (= l'introduction à): Martin Musig, *Licht der Wahrheit, in denen nöthigsten Stücken der wahren Gelehrsamkeit, zur Erkänntnis menschlicher und göttlicher Dinge,* 1. Teil Francfort et Leipzig 21716.
39. Wesenfeld, op. cit., Diss. IV, § XIV, p. 24: ... indeque aliorum vel veterum vel novorum cogitata et labores non tanquam terminum cognitionis, sed instrumentum ulterius proficiendi intuetur.
40. Cf. Thomasius, *Hof-Philosophie,* § 98: ... Eine einzige Philosophie, die in dem einzigen Stande bleiben kann, ist nicht so beschaffen, daß sie des Nahmens einer wahren Philosophie werth sey, derohalben sollen wir mit einer andern zufrieden seyn.

© CORPUS 1991

Les débuts philosophiques de Victor Cousin

L'image de Victor Cousin qui a fini par s'imposer est généralement négative. Son nom est devenu le symbole d'une manière de penser creuse, dont l'enflure rhétorique dévoie une spéculation incertaine en la subordonnant hypocritement à des intérêts trop immédiats, ceux d'une « politique », au sens le plus mesquin du terme. Une philosophie qui, avant tout, vise le conformisme mérite-t-elle encore le nom de philosophie? Cette interrogation, et les jugements hâtifs qu'elle autorise, dissimulent le fait que Cousin a été en son temps une espèce de novateur, ou du moins a cherché à l'être, et a dans une certaine mesure été perçu comme tel par ses contemporains: le système de pensée qu'il a mis au point, en retravaillant des matériaux qui lui avaient été transmis en particulier par Royer-Collard, peut sembler aujourd'hui périmé; il reste que, dans sa dimension non seulement théorique mais aussi pratique, puisqu'il s'appuie sur des procédures concrètes, des appareils et des institutions, il est constitutif de ce qui, au début de XIXe siècle, s'est mis à fonctionner comme « philosophie à la française », à travers des dispositifs d'exposition et de transmission des idées qui, pour une part, subsistent encore de nos jours. Dans tous les cas, ce système de pensée a été le résultat d'un processus d'élaboration spécifique, dont il faut reconstituer les conditions, intellectuelles et politiques, si l'on veut comprendre comment son influence a pu aussi durablement s'exercer.

Victor Cousin, né en 1792, est mort en 1867. Sa longue carrière se partage en périodes bien distinctes. Jusqu'en 1830, il a surtout travaillé à devenir le chef d'une nouvelle école philosophique française, en s'efforçant de mettre au point une doctrine originale dont il a fait la base de son enseignement professoral. Après 1830, il s'est principalement consacré à l'organisation de l'instruction publique, et en particulier à l'enseignement philosophique auquel il a voulu donner une importance exceptionnelle dans le cadre de cette organisation. Lorsque nous parlons aujourd'hui en France de « défense de la philosophie », c'est en nous plaçant implicitement dans la filiation de cette entreprise, qui est inséparable des bases dogmatiques à partir desquelles elle s'est poursuivie. La seconde carrière de V. Cousin, celle de l'administrateur, ne doit pas en effet occulter la première, celle du professeur à la recherche d'une philosophie nouvelle, ni faire négliger ses caractères singuliers. On considérera ici les premières étapes de cette entreprise philosophique.

Un bon élève

Victor Cousin est, à sa manière, un héritier de la révolution française. Son père était ouvrier joailler et sa mère repasseuse. C'est le régime scolaire mis en place sous l'Empire qui a assuré sa formation et sa promotion. En 1803, peu de temps après la fermeture des écoles centrales, il est entré au lycée Charlemagne, où il a fait de brillantes études littéraires. En 1810, on trouve son nom en tête de la liste des élèves désignés à l'occasion de la réouverture de l'Ecole Normale (qui n'avait fonctionné que quelques mois quinze ans plus tôt). Il est entré à l'Ecole Normale sans avoir jamais entendu parler de philosophie: cinq ans plus tard, il devait faire son cours d'ouverture à la Sorbonne, dans la chaire d'histoire de la philosophie de Royer-Collard, dont il assura la suppléance.

C'est donc à l'Ecole Normale que V. Cousin a découvert la philosophie. Celle-ci y était enseignée, ainsi qu'à la Sorbonne à la même époque, par deux professeurs qui représentaient des tendances rivales: Laromiguière tentait de perpétuer la tradition « idéologique », sous la forme abâtardie d'un « sensualisme corrigé », alors que Royer-Collard inaugurait le mouvement d'une réforme intellectuelle tendant à mettre en place les valeurs nouvelles du spiritualisme. C'est Laromiguière, réputé pour ses talents professoraux, qui devait révéler la philosophie à Cousin. Celui-ci a fait plus tard le récit de cette initiation, qu'il a présentée comme une véritable conversion: « Il est resté et restera toujours dans la mémoire avec une émotion reconnaissante le jour où pour la première fois, en 1811, élève de l'Ecole Normale, destiné à l'enseignement des lettres, j'entendis M. Laromiguière. Ce jour décida de toute ma vie: il m'enleva à mes premières études qui me promettaient de succès paisibles, pour me jeter dans une carrière où les contrariétés et les orages ne m'ont pas manqué. Je ne suis pas Malebranche, mais j'éprouvai en entendant M. Laromiguière ce qu'on dit que Malebranche a éprouvé en ouvrant par hasard un traité de Descartes » [1].

Th. Jouffroy, entré à l'Ecole après Cousin, a laissé ce témoignage sur l'état d'esprit des élèves dans les dernières années du régime impérial: « Laromiguière avait recueilli comme un héritage la philosophie du XVIIIe siècle rétrécie à un problème, l'origine des idées, et ne l'avait pas étendue. Le vigoureux esprit de Royer-Collard reconnaissant ce problème s'y était enfoncé de tout son poids et n'avait pas eu le temps d'en sortir. M. Cousin, tombé au milieu de la mêlée, se battit d'abord, sauf à chercher la solution plus tard. Toute la philosophie était dans un trou où on manquait d'air et où mon âme étouffait, et cependant l'autorité des maîtres et la ferveur des disciples m'imposaient et je n'osais montrer ma surprise ni mon désappointe-

ment » [2]. Cette situation de pénurie intellectuelle, illustrée brutalement par la formule de Jouffroy: « La philosophie était dans un trou », Cousin semble l'avoir vécue comme une stimulation: elle lui donna la conscience d'avoir le champ libre en vue d'intervenir et d'innover; c'est ce sentiment qui a inspiré les premières ardeurs de Cousin, et entraîné à sa suite ses premiers disciples. On ne sait pas grand chose de ses études à l'Ecole: elles ont dû consister principalement dans la lecture des oeuvres de Locke, de Condillac et de Reid. En 1813, il a soutenu une thèse de doctorat qui comportait un éloge de Condillac: *De methodo sive analysi.* C'est probablement à ce moment qu'il s'est placé sous l'influence prépondérante, et la protection de Royer-Collard. Toujours en 1813, à vingt-et-un ans, il était chargé de conférences à l'Ecole Normale, où ses premiers « élèves » furent Damiron et Jouffroy.

En 1815, Royer-Collard choisit Cousin pour le suppléer dans son enseignement public à la Sorbonne: il devait y donner, jusqu'en 1820, une première série de cours, très suivis, qui suscitèrent immédiatement l'opposition des conservateurs et des cléricaux. C'est alors que Cousin a commencé à apparaître comme le promoteur d'un renouveau philosophique, visant à réanimer un esprit de création doctrinale, éteint en France depuis plus de dix ans, après que les Idéologues eussent été interdits de parole par Bonaparte: la tentative de Royer-Collard en 1810, si elle avait ouvert des voies nouvelles à l'investigation philosophique à partir d'une lecture au premier degré des philosophes écossais, n'y avait elle-même apporté aucun élément réellement original.

Ces premiers cours de Cousin ne devaient être édités que beaucoup plus tard: d'abord, sur la base de notes rassemblées par des élèves, Garnier et Vacherot, publiées entre 1836 et 1841 (cinq volumes parus chez Ladrange), dans une forme sans doute assez proche de la forme originale de cet enseignement; puis, en 1846, chez Didier, dans une nouvelle version complètement réécrite par Cousin lui-même, qui en a perfectionné la forme en même temps qu'il remaniait le fond. C'est de cette seconde série que devait plus tard être détaché le fameux ouvrage *Du vrai, du beau, du bien,* qui est une version transformée du cours de 1818, constamment réimprimée après 1853, et à chaque fois corrigée sur des points plus ou moins essentiels [3]: mais ceci appartient en fait à la dernière carrière de Cousin, et il n'en sera pas question ici.

Cousin a prononcé la leçon d'ouverture de son cours à la Sorbonne le 13 décembre 1815: il avait donc vingt-trois ans. Il commença en demandant qu'on excusât son inexpérience: incapable encore de maîtriser tout le champ de la pensée philosophique et l'ensemble de son histoire, il choisissait donc

de traiter, pour débuter, une question bien délimitée, mais d'intérêt général, celle de la perception extérieure et de la réalité du monde en dehors de la conscience. C'était justement le problème essentiel traité par la philosophie de Reid, que Royer-Collard avait prise pour base de son propre enseignement, et dont Cousin se présentait donc comme le continuateur. En témoignait cette déclaration: « Il a été démontré avec la dernière vigueur que les théories élevées depuis deux-cents ans sur la question qui nous occupe sont essentiellement sceptiques; que la diversité qu'on rencontre dans les opinions des philosophes tombe seulement sur les formes du scepticisme: mais que toutes le renferment plus ou moins explicitement; et qu'enfin la philosophie moderne, fille de Descartes et mère de Hume, ne croit pas, ou n'a pas le droit de croire à l'existence du monde extérieur. D'où vient, Messieurs, pareille extravagance? D'abord de la prétention de tout expliquer avec un seul principe, enfin de l'adoption de la conscience pour principe unique » [4]. Est ici remarquable la condamnation du cartésianisme, renouvelée de Reid par l'intermédiaire de Royer-Collard: si la philosophie s'était enfermée dans le cercle du « scepticisme », dont elle n'arrivait plus à sortir, ce n'était pas la faute à Voltaire ou à Rousseau; mais c'était à cause de Descartes qui avait accordé au pouvoir d'examen de la conscience rationnelle une autorité excessive. Cousin répétait donc ici, pratiquement dans les mêmes termes, ce que Royer-Collard avait dit déjà quelques années plus tôt: le dispositif spéculatif mis en place sous l'Empire passait sans peine le cap de la Restauration; il allait même y assurer la domination exclusive du spiritualisme.

Cousin réaffirmait ensuite, toujours à la suite de Royer-Collard, la nécessité de faire confiance au sens commun: « La philosophie moderne était sceptique dès là qu'elle n'admettait d'autre évidence naturelle que celle de la conscience et du raisonnement. L'hypothèse des idées n'est point une machine imaginée pour attaquer et renverser le monde, mais au contraire pour le relever et le défendre; elle n'était point destinée à détruire la perception, mais à la suppléer, quand la perception eut été détruite, et servir de rempart contre le scepticisme, rempart impuissant qui ne remplace point le véritable, celui que la nature a mis elle-même dans l'entendement de tous les hommes qui ne peut être ébranlé que par le sophisme, et qui, en tombant, entraîne nécessairement avec lui toutes les réalités extérieures » [5]. On retrouvait ici l'écho des critiques de Reid contre la doctrine intellectuelle de la représentation et son « idéisme », auquel il reprochait de subordonner l'existence du monde extérieur à des critères rationnels, et de conduire ainsi à un doute universel: et pour échapper à ce risque, Reid avait préconisé de rétablir d'autres formes de certitude, prérationnelles dans leur principe. Cousin reprenait donc cet argument, sans rien y ajouter. Tout au plus complètait-il, dans ce passage de son cours, la référence à Reid par une brève allusion à un « métaphysicien fran-

çais contemporain »: Maine de Biran sans doute, dont les conceptions, encore ignorées du grand public, étaient alors pour la première fois évoquées dans un cadre officiel.

La péroraison finale de ce cours d'ouverture restitue bien le contexte intellectuel de cette époque: « Ici, Messieurs, se présentent de graves considérations qu'il importe de publier, mais qui peut-être conviennent mal dans la bouche d'un jeune homme. Je le sais, il ne m'appartient pas de parler avec empire; mais cependant mon âme m'échappe malgré moi, et je ne puis consentir à garder les bienséances que m'impose ma faiblesse, au point d'oublier que je suis Français. C'est à ceux de vous dont l'âge se rapproche du mien que j'ose m'adresser en ce moment, à vous qui formerez la génération qui s'avance; à vous, l'unique soutien, la dernière espérance de notre cher et malheureux pays. Messieurs, vous aimez ardemment la patrie; si vous voulez la sauver, embrassez nos belles doctrines. Assez longtemps nous avons poursuivi la liberté à travers les voies de la servitude. Nous voulions être libres avec la morale des esclaves. Non, la statue de la liberté n'a point l'intérêt pour base, et ce n'est pas à la philosophie de la sensation et à ses petites maximes qu'il appartient de faire les grands peuples. Soutenons, soutenons la liberté française encore mal assurée et chancelante, au milieu des tombeaux et des débris qui nous environnent, par une morale qui l'affermisse à jamais; et cette forte morale, demandons-la, Messieurs, à cette philosophie générale, si honorable à l'humanité, qui, professant les plus nobles maximes, les trouve dans notre noble nature, qui nous appelle à l'honneur par la voix du simple bon sens, qui ne redoute pour la vertu que les hypothèses, et qui, pour élever l'homme, ne veut que l'empêcher de cesser d'être lui-même » [6]. Cette rhétorique emphatique était, au moment où elle s'exprimait, porteuse d'un sens: d'abord elle énonçait clairement le rapport fondamental qui unissait la philosophie à la politique (et ce lien allait pour longtemps caractériser la pratique française de la philosophie); ensuite, elle se plaçait clairement dans la perspective d'un monde nouveau encore à construire, tout en proclamant le nécessaire retour aux saines doctrines du bon sens. Cette image, en partie vraie et en partie fabriquée, d'un homme jeune s'adressant à la nouvelle génération pour lui parler de son avenir, placé sous l'invocation d'une « liberté » plus ou moins mythique, présentait simultanément les caractères d'un stéréotype et d'un symptôme: elle exprimait la conjoncture propre à ce tournant de régime qui, tout en réinstallant, contre les idées qui avaient prévalu sous la Révolution et dont l'Empire avait déjà limité l'influence, les préjugés propres à l'ancienne monarchie, ouvrait du même coup un champ à des pensées neuves, en apparence du moins.

Toutefois, il faut le remarquer, à ce moment, Cousin lui-même n'innovait

guère. Sa parole restait celle du bon élève, successeur désigné de son maître Royer-Collard, dont il ne faisait que prolonger les propos en les amplifiant, sans modifier la perspective qui avait été celle du premier spiritualisme. Mais cette continuité devait être, sinon rompue, du moins infléchie, lorsque Cousin décida, à la suite de cette déclaration préliminaire, qui avait valeur de rappel, de consacrer en fait son enseignement à la question du moi et de l'expérience personnelle, pour mettre l'accent sur l'importance de la méthode psychologique, abordant ainsi ce qui allait devenir l'un des thèmes majeurs de sa pensée. Voici comment cette orientation était justifiée, sous une forme très proche encore de la tradition héritée des philosophes écossais, dans un résumé du cours: « Emploi d'une méthode sévère, qui peut changer la face de la métaphysique, en la réduisant à une science de faits intellectuels soumis à l'observation comme tous les phénomènes, et qu'il s'agit de constater, de décrire, et de rappeler à leurs lois » [7]. Cet infléchissement allait être confirmé l'année suivante, en 1816-17, lorsque Cousin choisit de consacrer son cours au problème des vérités nécessaires et des vérités contingentes, suivant une distinction qui était encore empruntée à Reid. A cette occasion, il entreprit d'exposer dans ses très grandes lignes, en s'appuyant sur les études antérieures de Gérando, de Villers et de Mme de Stael, la philosophie de Kant, dont le texte lui était accessible dans la version latine réalisée en 1796 par Born. C'était la première fois qu'il était question, en France, de cette philosophie dans un cadre universitaire: Cousin devait y revenir un peu plus tard, en 1820, où son cours fut entièrement consacré à la philosophie kantienne. Ceci témoigne de l'intérêt précoce témoigné par Cousin aux idées allemandes, dont l'influence allait bientôt se substituer à celle exercée par la philosophie écossaise.

Les premiers voyages en Allemagne

Probablement sur la suggestion et sous l'inspiration de Mme de Stael et de son cercle — Mme de Stael s'était réinstallée à Paris en 1815, et elle allait y mourir en 1817: son ouvrage *De l'Allemagne,* publié en 1810 sous l'Empire et aussitôt censuré, avait commencé à répandre dans le grand public un large intérêt pour les idées allemandes —, Cousin a entrepris, pendant l'été 1817, un premier voyage exploratoire, destiné à l'informer sur l'état de la recherche philosophique dans ce pays, reconnu alors comme terre d'élection de la spéculation: comme l'avait écrit Mme de Stael, « il y a en Allemagne une telle tendance vers la réflexion, que la nation allemande peut être considérée comme la nation métaphysique par excellence » [8]. Cousin était accompagné par l'un de ses élèves, Louis Bautain, qui, bien plus tard, devenu Mgr Bautain et engagé dans le mouvement de rénovation de la pensée catholique, et s'étant depuis longtemps détourné des voies de la philosophie cousinienne,

a donné ce témoignage désabusé sur ce voyage qui avait pris au départ le caractère d'une véritable aventure: « Ennuyés de l'école écossaise, nous nous sommes tournés vers l'Allemagne, c'est-à-dire que d'un excès nous sommes tombés dans un autre. A une expérimentation timide et méticuleuse a succédé une spéculation audacieuse, aventureuse; du terre à terre, nous avons pris notre vol dans les nuages et nous avons entassé Ossa sur Pélion pour escalader le ciel. Cela ne nous a pas mieux réussi qu'aux Titans: nous n'avons pas été foudroyés par le maître des cieux, mais tout simplement nous sommes retombés à plat sur la terre, après avoir, avec beaucoup de fatigues, fait du criticisme avec Kant, de l'idéalisme avec Fichte, de l'identité absolue avec Schelling, de la logique transcendantale avec Hegel. Le premier nous menait au scepticisme, le second au phénoménisme, le troisième à la confusion de l'esprit et de la matière, le quatrième au nihilisme... Je me suis lancé en Allemagne pour apprendre la langue plus à fond, et comprendre mieux sa philosophie en conversant avec des philosophes; comme jadis Pythagore, Solon et Platon, les plus sages des Grecs, allèrent interroger les sages d'Egypte. J'en suis revenu étonné de l'érudition de ces hommes, stupéfait de l'audace de leur spéculation, mais très peu édifié par les résultats que je rapportais de la lecture assidue de leurs livres et surtout de mes entretiens avec les plus célèbres d'entre eux. J'ai trouvé, je l'avoue, des penseurs très énergiques, des esprits subtils et pleins de hardiesse, des raisons puissantes par la déduction et ne reculant devant aucune conséquence, pas même devant l'absurde. On m'a promis maintes fois la science de l'absolu, qui devait résoudre tous les problèmes, élucider toutes les difficultés, terminer toutes les discussions en identifiant toutes les contradictions. Chacun était dans l'enfantement d'un grand ouvrage où il se flattait d'expliquer toutes choses comme celui qui les a créées, si encore il ne prétendait pas en être lui-même le créateur. Encore un peu de temps et la lumière allait se faire dans le monde philosophique » [9]. D'Allemagne, Bautain est donc revenu désillionné et déçu, si l'on en croit ce témoignage rétrospectif, mais Cousin a été au contraire stupéfié et conquis par tout ce qu'il voyait et entendait.

En regard de la misère philosophique française — rappelons-nous la formule cruelle de Jouffroy: « La philosophie était dans un trou » —, l'Allemagne donnait la révélation d'un monde intellectuel vivant et créatif. Suivant un cliché élaboré par Mme de Stael, et qui devait prévaloir en France pendant longtemps, au moins jusqu'en 1870, après quoi il devait être remplacé par l'imagerie inverse d'une nation réaliste, prosaïque, efficace, et surtout militarisée et fonctionnarisée, c'était une Allemagne idéaliste et rêveuse, embrûmée dans de poétiques nuées, qui apparaissait alors comme étant vouée au culte des pures idées, du sentiment, de l'art, de la pensée théorique. Pour un Français, dans ces années 1820, cette vision suscitait un effet de

radicale étrangeté, qui avait pour corrélat une excitation intellectuelle particulièrement intense. On ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec les séjours d'étude que firent aussi en Allemagne, dans des conditions il est vrai bien différentes, Raymond Aron et Jean-Paul Sartre, dans la période qui a précédé la dernière guerre mondiale.

Cousin procéda donc à ce que, d'une très jolie formule, Hegel appela des « courses philosophiques » [10]: et cette expression peut être prise à la fois au sens d'une ascension exploratoire, à l'assaut de hautes montagnes aux voies d'accès encore mal identifiées, et d'une recherche en vue de s'approvisionner sur un marché particulièrement bien achalandé. Ce premier voyage de 1817 devait être consacré à l'Allemagne du Nord. La première étape conduisit Cousin à Francfort, où il rencontra Friedrich Schlegel auquel il avait été recommandé par son frère August Schlegel, qu'il avait connu chez Mme de Stael. Schlegel renvoya Cousin vers « l'éminent Schelling », et aussi vers celui qu'il lui présenta comme son principal disciple, « le subtil Hegel ». Dès lors, Cousin orienta de manière privilégiée ses intérêts vers le domaine de la philosophie de la nature, puis de la philosophie de l'histoire, ce qui le détournait radicalement des préoccupations et du style de recherche de la philosophie écossaise. La seconde étape du voyage fut Heidelberg, où Hegel venait d'être nommé professeur de l'Université: il y avait publié, en vue de servir de manuel à ses étudiants, son abrégé d'une *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Comme il devait l'écrire plus tard, Cousin a été immédiatement subjugué « par ces propositions plus hardies et plus étranges les unes que les autres, qui faisaient l'effet des ténèbres visibles du Dante ». Il faut signaler que Cousin lisait à peine l'allemand, et ne le parlait pas mieux, ce qui devait accentuer l'impression ésotérique que produisaient sur lui ces lectures: Hegel s'exprimait au contraire en français couramment, comme en témoignent les nombreuses lettres écrites par lui directement dans cette langue qui sont recueillies dans sa correspondance. Le voyage de Cousin se poursuivit ensuite à travers l'Allemagne du Nord, en passant par Marbourg, Göttingen, Berlin, où Cousin rencontra Schleiermacher, Leipzig, Iena, Weimar, où il fut reçu par Goethe qui, après lui avoir fait l'éloge de la philosophie kantienne, prophétisa: « jamais la France ne s'occupera de philosophie », sous-entendant qu'il s'agissait d'une spécialité authentiquement allemande. A son retour, Cousin s'arrêta à nouveau à Heidelberg, où il séjourna plusieurs semaines, pendant lesquelles il rencontra Hegel presque quotidiennement. Ce fut le début de relations très confiantes, qui s'entretinrent de manière régulière jusqu'à la mort de Hegel en 1831.

Il faut d'abord remarquer que la base de l'entente entre les deux hommes fut avant tout politique, dans la mesure où ils partageaient une identique préférence pour le régime de la monarchie constitutionnelle. A cet égard nous

disposons de ce témoignage donné ultérieurement par Cousin: « En politique, M. Hegel est le seul homme d'Allemagne avec qui je me suis toujours le mieux entendu. Il était comme moi pénétré de l'esprit nouveau: il considérait la révolution française comme le plus grand pas qu'eût fait le genre humain depuis le christianisme, et il ne cessait de m'interroger sur les choses et les hommes de cette grande époque. Il était profondément libéral sans être le moins du monde républicain. Ainsi que moi il considérait la république comme ayant peut-être été nécessaire pour jeter bas l'ancienne société, mais incapable de servir à l'établissement de la nouvelle, et il ne séparait pas la liberté de la royauté. Il était donc sincèrement constitutionnel » [11]. Cousin et Hegel avaient donc en commun un même projet politique, incarné en France par le régime de la Charte; et ils avaient aussi les mêmes adversaires, cléricaux et conservateurs, qui tentaient d'opposer leur censure au cours des idées nouvelles.

Pendant son séjour à Heidelberg, Cousin étudia l'*Encyclopédie* de Hegel, aidé par l'un des élèves de ce dernier, Carové. A ce sujet il devait déclarer plus tard: « Je me jetai avidement sur ce livre; mais il résista à tous mes efforts, et je n'y vis d'abord qu'une masse compacte et serrée d'abstractions et de formules bien autrement difficiles à pénétrer que les traités les plus hérissés de la philosophie scolastique ». Il faut replacer cet aveu dans un contexte plus général: dans ces premières années du XIXe siècle, c'était la philosophie allemande toute entière, à commencer par Kant, qui était incompréhensible pour un Français, en raison de sa langue, de sa forme d'exposition, de l'utilisation de concepts et de techniques d'argumentation qui donnaient l'impression d'un retour aux figures de la pensée médiévale, abandonnées en France depuis longtemps, en fait depuis Descartes, au bénéfice d'un style de spéculation d'apparence plus aisé, visant avant tout à la clarté, et pour cette raison directement accessible à un large public d'amateurs éclairés. Vis-à-vis de la pensée hégélienne, Cousin se trouvait aussi peu que n'importe lequel de ses contemporains préparé à en assimiler le contenu, qui devait nécessairement lui apparaître aussi obscur que profond. Mais ce fut aussi la raison pour laquelle il fut à la fois impressionné et séduit.

Ce qui l'intéressa surtout, ce fut l'organisation du système, dont l'exposé de l'*Encyclopédie* donnait une présentation particulièrement articulée, au sujet de laquelle il devait écrire par la suite: « Du premier coup d'oeil qu'on jette sur l'*Encyclopédie des sciences philosophiques,* et avant même d'en avoir sondé les profondeurs, on ne peut s'empêcher de rendre hommage à l'étonnante puissance d'esprit qui éclate partout, préside à la construction et à l'organisation du système. Le caractère le plus frappant de ce système est une symétrie, un parallélisme, un ordre flexible qui des grandes divisions de

l'Encyclopédie se réfléchit dans leurs principales subdivisions, et de celles-ci dans leurs applications et jusque dans les moindres détails ». De fait Cousin n'a jamais réussi à « sonder les profondeurs » du système hégélien, mais il en a principalement retenu ce principe de construction. Et l'on peut dire que la chose essentielle qu'il a apportée de ses « courses philosophiques » en Allemagne, c'est l'idée générale d'un système philosophique, idée que la philosophie des Lumières avait soumise en France à une critique radicale — comme en témoigne exemplairement le *Traité des systèmes* de Condillac —, et qui avait été aussi sévèrement condamnée par les Ecossais, qui l'avaient dénoncée comme symptôme caractéristique de cette déviation rationaliste, selon eux porteuse de la menace d'un scepticisme généralisé.

La forme du système offrait aussi la particularité d'être génératrice de son contenu: Hegel en faisait le mode d'exposition par excellence d'un savoir absolu. En même temps que le principe d'une présentation systématique, Cousin allait encore reprendre à la philosophie allemande, et à Hegel en particulier, cette idée d'absolu, complètement tombée en désuétude en France, sous la critique des Idéologues, mais aussi sous celle du premier spiritualisme de Royer-Collard, qui avait insisté sur la nécessité de faire passer les faits avant les idées a priori, et de limiter la connaissance à l'étude positive de l'expérience, selon la leçon enseignée par les philosophes écossais. Cet aspect est bien illustré par le témoignage de l'un des disciples de Cousin, P. Janet: « Le principal service rendu par V. Cousin en 1818 a été de ramener en France la métaphysique, si discréditée par la philosophie du XVIIIe siècle. Un autre service, non moins considérable, a été d'introduire ou de rappeler en France l'une des notions les plus hautes de la métaphysique, la notion d'idéal. La métaphysique ne pouvait rester longtemps pour Cousin à l'état de science abstraite et logique. Son esprit éminemment enthousiaste s'animait et s'enflammait en face de l'absolu. La métaphysique devenait pour lui théologie, esthétique et morale. A l'esprit allemand, kantien et demi-hégélien, venait s'unifier l'esprit platonicien, étonné de raparaître en France dans la patrie de Condillac et d'Helvetius... Pendant dix-huit ans, de 1815 à 1833, Cousin a eu au plus haut point la fièvre métaphysique! Comme Platon, comme Malebranche, et comme Hegel, il a cru à la puissance et à la vertu de la pensée spéculative: il n'a pas cru devoir enchaîner sa pensée dans les limites du sens commun ou dans les convenances de la foi religieuse. Il a suivi l'esprit où celui-ci le portait; et c'est par là qu'il a été l'initiateur de la philosophie de son siècle » [12]. Si l'influence de Hegel n'explique pas à elle seule ce renouveau, il reste qu'elle n'y a pas été étrangère, et qu'elle a eu probablement à son égard le rôle d'un déclencheur.

D'Allemagne, Cousin a donc rapporté essentiellement une inspiration et

une orientation, qui lui indiquaient la nécessité d'un retour à la spéculation métaphysique. Mais cela signifiait aussi qu'à la différence de Royer-Collard, qui s'était contenté de répéter ce qu'avaient dit les Ecossais, sans y ajouter quoi que ce fût de réellement nouveau, il n'envisageait pas d'importer purement et simplement la métaphysique allemande, à laquelle il n'avait d'ailleurs pas compris grand chose. Etait du même coup posée une question très importante, et très difficile à résoudre: celle du transfert d'un contenu philosophique dans un contexte étranger à celui de son élaboration première, ce qui nécessitait son adaptation. Cousin a pris très tôt ce problème en considération, comme en témoigne cette lettre, écrite au moment où il rentrait de son premier séjour en Allemagne: « Je serais plus jeune encore que mon âge, si j'allais troubler notre naissante école spiritualiste en la jetant brusquement dans l'étude prématurée de doctrines étrangères, dont il n'est pas aisé de bien saisir les mérites et les défauts, et de mesurer la juste portée. Non: laissons la nouvelle philosophie française se développer naturellement par sa vertu propre, par la puissance de sa méthode, cette méthode psychologique, si dédaignée en Allemagne et qui est à mes yeux la source unique de toute vraie lumière, en suivant les instincts héréditaires du génie français, considéré particulièrement à l'époque la plus illustre de sa grandeur passée, et dans ce qui fait aujourd'hui en quelque sorte l'âme des temps nouveaux: je veux dire les principes de la révolution en 1789 » [13]. Cette lettre est étonnante; car elle manifeste le souci qu'a eu très tôt Cousin de démarquer sa position sur ses deux bords: en affirmant l'originalité du « génie français », et son lien avec une perspective psychologique, il adoptait à l'égard de la métaphysique un point de vue singulier, qui n'était pas celui des philosophes allemands, définitivement catalogués comme des étrangers; mais d'autre part, en se référant, implicitement, à Descartes et, explicitement, au rationalisme des lumières, expressément présenté comme philosophie de la révolution, Cousin prenait aussi ses distances avec le premier spiritualisme de Royer-Collard, qui avait complètement repris à son compte la critique du cartésianisme par les doctrinaires écossais.

La synthèse projetée par Cousin était donc originale dans son principe: il s'agissait, tout en lui conservant la forme d'un système absolu, de refonder la métaphysique, en lui donnant une base psychologique, c'est-à-dire en l'appuyant sur l'analyse du moi; ou encore il s'agissait de réconcilier la conscience et la raison, que l'empirisme écossais ou l'idéalisme allemand avaient, chacun à leur manière et à leur point de vue, séparées. On peut sans doute critiquer cette démarche, en faisant valoir qu'au niveau de sa mise en oeuvre effective ce projet relève d'un esprit de bricolage, par définition éclectique, en prenant ce terme dans son plus mauvais sens. Il reste qu'elle correspondait à une stratégie bien précise, dont l'objectif était de constituer

une philosophie nationale qui, même si celle-ci devait emprunter à l'extérieur des éléments doctrinaux pour alimenter son discours, faisait entrer ceux-ci dans une combinaison spécifique, relevant d'une manière de philosopher inédite, proprement « française ».

L'année suivante, pendant l'été 1818, Cousin a fait un second voyage, consacré cette fois à visiter l'Allemagne du Sud, particulièrement Munich, où il rencontra Jacobi et Schelling: selon le témoignage de Heine, ce dernier l'entretint surtout du litige qui l'opposait à Hegel, à qui il reprochait d'avoir usurpé ses idées et la position centrale qu'il occupait à Berlin, dont il estimait qu'elle eût dû lui revenir. C'est en rentrant de ce deuxième voyage que Cousin a rassemblé les enseignements qu'il en avait rapportés, en en présentant, dans un cours professé pendant l'hiver de 1818-1819, une synthèse personnelle, véritable point de départ et pôle de référence pour tous ses travaux philosophiques ultérieurs.

Le Cours de 1818

Ce cours a été un événement: suivi par toute la jeunesse intellectuelle de l'époque — nous savons que Balzac, alors très préoccupé de philosophie, en a été un auditeur enthousiaste — dans une atmosphère qui était celle d'une avant-garde culturelle, il a suscité un considérable intérêt, ou tout au moins éveillé une grande curiosité, en raison de la rupture qu'il effectuait par rapport à tout ce qui avait pu être jamais dit en France auparavant sous l'intitulé de philosophie. P. Janet a écrit à ce propos: « Sa philosophie passait alors (en 1818) pour une philosophie profonde, mystérieuse, obscure; lui-même paraissait une sorte de hiérophante venant d'un monde invisible annoncer des choses inconnues » [14]. Ce style nouveau était celui des productions littéraires et philosophiques qui commençaient alors à être reconnues comme « romantiques », en référence au mouvement d'idées qui s'était accompli en Allemagne pendant les vingt années précédentes. Si étonnant que cela puisse paraître aujourd'hui, Cousin a commencé par être celui qui a introduit un certain romantisme dans la philosophie française. Et cela a eu entre autres cette conséquence: alors que Royer-Collard avait combattu les Idéologues comme des adversaires appartenant encore à une actualité proche, celle de la génération qui le précédait immédiatement, l'intervention de Cousin relègua ceux-ci dans le passé d'un clacissisme définitivement révolu.

Alors fut publiquement posé le problème de la nouvelle philosophie, clairement énoncé dès la première leçon du Cours de 1818: « Née d'hier, la philosophie moderne est déjà grande et en possession d'un long avenir. Mais quel est cet avenir? Le monde a brisé ses anciennes formes, mais il n'en a

pas revêtu de nouvelles; il s'agite encore dans cet état de désordre où il a été précipité déjà une fois, à la chute des croyances antiques, et avant la naissance du christianisme, alors qu'on le voyait livré à toutes les inquiétudes de l'esprit et à toutes les misères du coeur, fanatique et athée, mystique et incrédule, voluptueux et sanguinaire. Nos temps sont cependant moins malheureux: le passé est sans force et ne combat plus contre un avenir désormais inévitable. La philosophie du dix-huitième siècle, en se repliant sur la pensée, n'y a point trouvé les opinions qui gouvernent le monde, et elle les a rejetées; elle nous a donc laissé le vide pour héritage, mais elle nous a aussi laissé un amour énergique et fécond de la vérité, qui doit combler l'abîme, et remplacer ce qui a été détruit. Il faut que le dix-neuvième siècle, fidèle au dix-huitème siècle, mais différent de lui pour en être digne, trouve dans une analyse plus profonde de la pensée les principes de l'avenir, et dresse enfin un édifice que puisse avouer la raison » [15]. Le haut ton de cette déclaration exaltée rappelle certains textes écrits à la même époque par Saint-Simon: elle exprime la même conscience d'une mutation historique sans précédent, au moins depuis la fin du monde antique, et aussi l'exigence d'inventer les formes de réflexion adaptées au nouveau monde en gestation. On peut remarquer également le jugement nuancé porté sur la philosophie du siècle précédent: tout en s'en démarquant, Cousin reconnaissait néanmoins dans son esprit quelque chose qui méritait d'être poursuivi: le recours à la raison et à l'expérience. Notons enfin l'optimisme de cette déclaration, alors que deux ans plus tard l'enseignement de Cousin devait être suspendu pour des raisons politiques.

Comment effectuer la régénération de la pensée philosophique? En renonçant à recourir à un principe exclusif, que celui-ci fût cherché dans la sensation, dans la conscience ou dans la raison, et à en déduire unilatéralement des vérités nécessairement partielles et mutilées — c'était justement l'erreur commise par les philosophes des siècles précédents. Et donc en entreprenant d'édifier un système global, rassemblant toutes les perspectives et tous les principes, comprenant donc les enseignements des doctrines particulières, et montrant comment leurs points de vue, loin de s'exclure, pouvaient s'harmoniser et se compléter. Car c'était ainsi que Cousin avait interprété, d'après ce qu'il en connaissait, la doctrine hégélienne de l'histoire de la philosophie, selon laquelle la vérité n'est pas dans une seule philosophie mais dans toutes: cette théorie était alors transposée selon la formule de l'éclectisme, d'après une conception déjà développée en 1804 par Gérando dans son *Histoire comparée des systèmes philosophiques,* sans que, évidemment, ce dernier fût passé par la référence hégélienne. Cette référence ne faisait donc que confirmer après coup une représentation de l'histoire de la philosophie qui était dans l'air au début du XIXe siècle. Dans la première leçon

de son Cours de 1818, Cousin disait encore ceci: « Ce que je recommande, c'est cet Eclectisme éclairé qui, jugeant toutes les doctrines, leur emprunte ce qu'elles ont de commun et de vrai, néglige ce qu'elles ont d'opposé et de faux... Puisque l'esprit exclusif nous a mal réussi jusqu'ici, essayons de l'esprit de réconciliation » [16]. Et dans la seconde leçon: « Chaque école, en effet, ne s'est pas contentée de s'attacher à un élément divers, elle est allée jusqu'à nier l'existence des autres éléments, de sorte que chaque élément contient une part d'erreur et une part de vérité; l'erreur est dans son intolérance; il ne s'agit donc que de négliger, dans chaque doctrine, ce qu'elle nie, de recueillir soigneusement ce qu'elle affirme, et de composer à l'aide de toutes les vérités partielles une vaste et complète vérité qui embrasse et mette en harmonie toutes les autres » [17].

On voit tout de suite en quoi cette conception, malgré sa ressemblance formelle avec celle de Hegel, en différait pour l'essentiel. Cousin professait que le vrai et le faux coexistent dans chaque doctrine sans véritablement communiquer; et c'est pourquoi selon lui il suffisait de les départager, d'opérer un tri entre ces éléments positifs et ces éléments négatifs, pour ne retenir que ceux qui sont compatibles entre eux, et recomposer à partir d'eux un système complet de vérité, résultant de l'addition de toutes ces vérités partielles. Dans cette présentation, il n'y avait aucune place pour une négativité, c'est-à-dire que le savoir y apparaissait sous la forme d'un assemblage, et non comme un processus, puisque faisait complètement défaut le moteur de son affectuation. Hegel avait en quelque sorte réfuté cette démarche éclectique dix ans plus tôt, lorsqu'il avait écrit dans sa *Préface de la Phénoménologie:* « On ne peut dire que le faux constitue un moment ou même une partie du vrai. Dans cette expression: qu'en toute fausseté il y a quelque chose de vrai, les deux termes sont pris comme l'huile et l'eau qui sont rapprochés seulement extérieurement et ne peuvent se mélanger... C'est ainsi que le faux n'est plus comme faux un moment de la vérité » [18]. L'éclectisme, c'était donc le contraire de la dialectique: la preuve s'en trouvait précisément dans le fait que Cousin avait cru pouvoir prélever dans la doctrine hégélienne ce qui lui convenait, à savoir l'idée générale d'un « système » de pensée, mais laisser de côté tous ses autres aspects, qui étaient pour lui simplement « négatifs », au sens d'un défaut de contenu.

A partir de ces principes, Cousin présentait une interprétation récurrente de l'histoire de la philosophie qui légitimait sa propre tentative: celle-ci prétendait recueillir les éléments positifs de toutes les doctrines antérieures, et ainsi les réconcilier. C'est de cette manière que, dans la seconde leçon du Cours de 1818 il avait exposé le mouvement des idées au XVIIIe siècle: « Le dernier siècle se partage en deux grandes écoles, toutes deux exclusives et

toutes deux incomplètes; d'une part celle de Locke, de Condillac et de leurs disciples; de l'autre, celle de Reid, de Kant et de leurs partisans. La première ne considère la pensée ou le Moi humain que comme une sorte de reflet du monde matériel, incapable de rien créer par lui-même; la seconde considère le Moi comme tirant toutes les idées de son propre fonds, et constituant le monde extérieur par son activité intellectuelle. Nous pensons qu'une analyse plus approfondie de l'intelligence eût fait découvrir que le Moi n'est ni le simple esclave du monde matériel, ni le créateur du monde. Indépendamment de la sensation qui assujettit le Moi au monde physique, indépendamment de la volonté qui le rend maître de lui-même, il existe un troisième élément qui n'a pas été suffisamment analysé et décrit, et que nous pouvons appeler le monde de la raison, ou si l'on veut la raison, prise non comme faculté mais comme règle de nos jugements, raison qui n'est ni vous, ni moi, ni tout autre; mais qui nous commande à tous, vérité souveraine et absolue qui se communique à tous les hommes mais qui n'appartient à aucun d'entre eux; en un mot raison impersonnelle, qui n'est ni l'image du monde sensible, ni l'oeuvre de ma volonté » [19]. Passons sur l'étonnante assimilation des thèses de Reid à celles de Kant, que Cousin à cette époque ne connaissait que superficiellement. Et contentons nous de remarquer que toutes les composantes du « système » étaient déjà en place dans ce texte: pour surmonter l'opposition des tendances philosophiques opposées, matérialisme subordonnant la conscience au réel et idéalisme subordonnant le réel à la conscience, Cousin pensait pouvoir faire la synthèse de ces principes, en s'appuyant sur l'idée d'une « raison impersonnelle » qui les comprenait également sans privilégier aucun.

L'éclectisme philosophique se fondait donc sur ce concept de raison impersonnelle, qui permettait de réunir le point de vue du sujet et celui de l'objet — Cousin allait bientôt parler du « moi » et du « non-moi » —, dans le cadre d'un système de pensée apparemment homogène. Ce concept s'inspirait très librement de la conception hégélienne du *Geist;* mais, en même temps, il faisait allusion, cette référence contrebalançant la précédente, à la notion platonicienne du *Nous,* associée à la représentation d'un monde intellectuel ou rationnel dans lequel tous les éléments de la réalité et de la pensée trouvaient à la fois leur fondement et leur unité.

La doctrine esquissée par Cousin s'appuyait donc sur un schéma triadique, rappelant formellement l'allure générale de la science hégélienne: ce schéma superposait trois niveaux, qu'il n'était pas possible pourtant de considérer comme des « moments », puisque leurs effets s'additionnaient entre eux, sans que le mouvement de leur succession semblât relever de la nécessité interne d'un passage. Comme on l'a déjà remarqué, cette concep-

tion ne faisait place à aucune espèce de dialectique. Ces trois niveaux étaient ceux du « moi », sujet volontaire ou pure conscience évoluant dans un monde de liberté, celui du « non-moi », réalité extérieure à la conscience et se communiquant à elle par l'intermédiaire de la sensation, dans la forme de la nécessité; enfin celui de la « raison impersonnelle », unité des deux termes précédents, qui donnait son ultime objet à la nouvelle métaphysique.

Cette triade évoquait également une espèce de Trinité, analogue à celle du christianisme. Et ce rapprochement autorisait une interprétation rationnelle du rapport de la philosophie à la religion. Cousin expliquait en effet que la religion donnait, sous la forme spontanée d'un sentiment ou d'un pressentiment, la représentation anticipée du véritable système de la réalité et de la pensée, dont il revenait à la philosophie de donner, ultérieurement, un exposé complètement réfléchi: cette doctrine de la spontanéité et de la réflexion a peut-être été l'aspect le plus intéressant de l'hégélianisme de Cousin, qui devait fort retenir, plus tard, l'attention du jeune Renan. Dans la sixième leçon de son cours, Cousin déclarait précisément dans ce sens: « Quand la réflexion se développe, sous le moi humain et sous la nature apparaît un être qui les contient tous les deux, et qui n'est lui-même contenu par aucun autre; et ainsi se pose le fondement de la vérité complète et aussi de la véritable religion » [20]. La véritable religion, cela signifie ici la philosophie rationnelle, qui résout tous les conflits du réel et de la pensée. Cette thèse théorique contenait ainsi les prémisses d'une politique, réglant les rapports de l'Eglise et de l'Etat sur cette base donnée par la philosophie. Ceci devait valoir à Cousin d'être la cible d'attaques acharnées des cléricaux, qui ont vu en lui le promoteur, avant la lettre, d'un enseignement laïcisé.

Les éléments du système cousinien s'emboîtaient de manière à assurer le passage du fini à l'infini, même si faisait défaut le principe interne de cette progression. « Le fait le plus clair et le plus approfondi auquel puisse parvenir la philosophie, c'est-à-dire la réflexion, c'est la conscience immédiate 1/ de deux termes finis: la nature extérieure et le moi, phénomènes variables se limitant l'un l'autre, 2/ d'un terme infini. L'aperception de ce dernier terme rend seule possible l'aperception du fini, comme à son tour la vue du fini est la condition indispensable de la vue de l'infini. Le premier comme le dernier fait de la vie philosophique se partagera toujours pour nous en deux parties: l'une renfermant le moi et la nature, en un mot le fini; l'autre comprenant un troisième élément: l'infini ou l'absolu, qui est le fondement ontologique des deux autres, et qui trouve en eux l'occasion de son apparition dans l'intelligence humaine, ou si l'on veut sa base psychologique. Tout fait intellectuel réfléchi peut donc s'exprimer sous cette formule: pas de fini sans infini et réciproquement; et dans le sein du fini, pas de moi sans non-moi,

pas de non-moi sans moi. Tel est le commencement et la fin de la vie philosophique » [21]. Nous avons ici un bon témoignage de ce qu'était l'éclectisme philosophique: il permet de comprendre l'effet de surprise et de rupture provoqué par les considérations que Cousin avait commencé à propager au retour de ses premiers voyages en Allemagne, et l'impression d'obsure profondeur que ceux-ci suscitèrent. A y regarder de plus près, le schéma d'argumentation ainsi esquissé présentait en quelque sorte deux versants: un versant allemand et un versant français, plus ou moins harmonieusement associés.

Ce qui paraissait venir d'Allemagne, dans l'argumentation de Cousin, c'était l'idée d'une raison absolue permettant de penser l'unité du sujet et de l'objet (du « moi » et du « non-moi »), et aussi celle de l'absolu et du relatif (de l'infini et du fini). C'était sur ce point que Cousin semblait se rapprocher le plus d'une dialectique, au point même, mais c'était un cas exceptionnel, d'utiliser ce terme, comme il l'a fait dans le programme d'un cours sur les vérités absolues professé la même année 1818 à l'Ecole Normale, où il tenait des propos plus libres, devant un public sélectionné et en principe averti, qu'à la Sorbonne: « Simultanéité actuelle et primitive, et en même temps perpétuelle discordance du contingent et de l'absolu, du particulier et de l'universel, du fini et de l'infini. La dialectique les met en harmonie; et là comme partout l'emploi de la science est de lever l'apparente contradiction qui éclate partout et accable l'intelligence » [22]. Un peu plus tard, en 1820, Cousin devait développer cette idée d'une manière qui, de sa part, était particulièrement audacieuse: « La pensée fait effort pour aller au-delà, pour approfondir le dualisme et trouver l'unité absolue. Elle ne le peut, et pourquoi? Pensez-y bien, Messieurs, c'est que trouver l'unité absolue, ce serait trouver l'unité sans quelque chose qui la trouve, sans une distinction entre l'unité trouvée et ce qui l'atteint. Dans toute pensée il y a toujours une distinction ineffaçable, soit entre la pensée et un objet extérieur, soit dans la pensée elle-même. Il n'y a pas d'autre moyen d'arriver à l'unité que d'anéantir la pensée » [23]. Cette dernière formule, « anéantir la pensée », représentait en quelque sorte l'extrême concession que Cousin pouvait faire à l'hégélianisme, dans la mesure où elle évoquait la nécessité où se trouve la pensée de se nier elle-même, comme pensée limitée, pour parvenir à l'idée absolue. Dans un tel propos, on pouvait connaître l'ombre portée par la négativité.

Mais cette espèce de fascination à l'égard de conceptions qui passaient alors pour spécifiquement allemandes, était aussitôt contrôlée, et jusqu'à un certain point annulée: les thèmes exotiques auxquels elle avait donné une brève occasion de s'exprimer étaient aussitôt réinterprétés, en même temps qu'ils étaient annexés à une tradition dont la marque était au contraire indis-

cutablement française. En effet, Cousin présentait ce qu'il appelait la « vie philosophique », c'est-à-dire le cycle rassemblant le fini et l'infini, comme un « fait » positif, donné dans une « aperception », immédiatement accessible à la conscience, et empruntant à celle-ci les moyens de son élaboration intellectuelle. Ce fait se présentait donc sous une double forme: spontanée, — alors, c'était à une psychologie d'en fixer l'image —; et réfléchie, — et alors il donnait lieu à une véritable construction ontologique, allant au-delà des données immédiates de la conscience, ou encore, pour reprendre la formule précédente, anéantissant la pensée, c'est-à-dire la pensée consciente.

Le projet de Cousin peut donc être exposé dans ces termes: il s'agissait pour lui de réconcilier la tradition allemande et la tradition française en philosophie, en rassemblant dans un même système la description psychologique des faits de conscience et la spéculation métaphysique sur l'absolu, suivant une démarche qui, de très loin pouvait paraître ressemblante à celle de Hegel, mais lui était en fait antagonique.

La nouvelle métaphysique, résultant du passage de la conscience spontanée à la conscience réfléchie, devait aussi réconcilier expérience et raison, en réalisant une sorte d'équilibre entre le point de vue de l'immanence et celui de la transcendance. Dans la 11e leçon du Cours, Cousin donnait cet aperçu d'ensemble de sa doctrine: « Nous admettons que la vie humaine, c'est-à-dire cette liberté douée de raison et d'amour, se renferme d'abord dans le point de vue du moi et du non-moi, avec une conception vague de l'être absolu; que bientôt elle s'élève aux idées absolues du vrai, du beau et du bien, et qu'enfin elle rapporte ces idées à un être substantiel, premier et infini, dont elle conçoit l'existence et dont il lui est interdit à jamais de comprendre l'essence. Il n'y a dans tout ceci ni personnification de la nature extérieure, ni invocation, ni évocation de forces contingentes, ni surtout tentative de contempler ou de sentir l'être infini sans voile et sans obstacle. Entre le moi libre, phénomène individuel et fini, et Dieu, substance absolue et infinie, existe un intermédiaire qui nous apparaît sous trois formes: le vrai, le beau et le bien; c'est par ce médiateur seulement que nous arrivons à la conception de Dieu; le seul moyen qui nous soit offert pour nous élever jusqu'à l'être des êtres, c'est de nous rendre, le plus qu'il est possible, semblables au médiateur, c'est-à-dire de nous consacrer à la recherche de la vérité, à la reproduction du beau, et surtout à la pratique du bien » [24]. Dans l'évocation de cet itinéraire conduisant du sujet à la substance, de la psychologie à l'ontologie, se retrouvaient simultanément des thèmes d'inspiration cartésienne, — l'idée d'un infini que l'esprit individuel peut appréhender rationnellement sans pourtant parvenir à le comprendre —, des thèmes hégéliens, — l'idée que le passage du fini à l'infini suppose l'intervention de média-

tions —, et des thèmes platoniciens, — l'idée de formes intellectuelles pures réfléchissant l'absolu dans la conscience. Plus tard, après s'être lui-même délivré des contraintes que lui imposait son système, Cousin allait reconnaître un rôle crucial à ces idées intermédiaires, — le vrai, le beau et le bien —, et édifier sur ces lieux communs un discours de la raison publique.

Dans le système de Cousin, tel que l'esquissait le Cours de 1818, ces idées remplissaient une double fonction de médiation. D'abord elles donnaient les moyens d'une synthèse rationnelle, en lieu et place d'un principe effectivement dialectique, puisque la doctrine de l'éclectisme ne pouvait faire place à une négativité interne assurant le passage réciproque du fini dans l'infini: c'était donc sur elles que s'appuyait la réconciliation de la psychologie et de l'ontologie. D'autre part, ces idées, qui représentaient les formes ultimes à travers lesquelles la raison humaine « réfléchissait » l'absolu, maintenaient le statut transcendant de ce dernier: ainsi l'infini était-il maintenu dans une réserve inaccessible par rapport au fini au moment même où il était réconcilié avec lui. Cette construction permettait de rétablir une sorte d'équilibre, en épurant les doctrines du savoir absolu, d'inspiration allemande, des aspects négatifs qu'elles pouvaient présenter au point de vue des traditions spécifiques de la philosophie française. On le voit: Cousin s'était préservé dès le départ contre les accusations d'immanentisme ou de « panthéisme » qui devaient plus tard être portées à l'encontre de sa doctrine.

En étudiant les phrases ultérieures de la production philosophique de Cousin, nous pourrions vérifier que celui-ci s'est constamment employé à adapter l'expression de sa pensée aux contraintes ou aux suggestions occasionnelles de la conjoncture à laquelle celle-ci était confrontée. Selon les circonstances, il a ainsi accordé une particulière importance à ces formes intermédiaires qui préservent l'absolu des entreprises de la connaissance rationnelle, ou bien au contraire insisté sur le caractère synthétique de la pensée à laquelle elles servent de moyens et d'instuments, se rapprochant ainsi, ou s'éloignant, comme à volonté, et par des nuances imperceptibles, du modèle philosophique allemand, dont l'influence, dans tous les cas de figures, n'a jamais pu chez lui être exclusive, ni même prépondérante. Mais, en arrière de ces continuelles variations est quand même demeuré un objectif immuable: celui de donner à la philosophie le régime d'une religion rationnelle, épuisant le contenu spéculatif de l'infini divin tout en en maintenant les mystères, selon un équilibre fluctuant, qu'il fallut sans cesse réadapter aux exigences du moment, et des rapports de forces que celui-ci induisait. On verrait ainsi que Cousin a pu, par la suite, modifier les dosages entre ses idées, mais qu'il n'en a introduite aucune qui fût véritablement nouvelle: il a retranché, rectifié, et parfois renforcé, parfois affaibli la portée de certaines formulations,

sans en modifier le contenu spéculatif, qui a été ainsi définitivement fixé. Et c'est pourquoi ce cours de 1818, dont le souvenir allait rester légendaire, a constitué pour Cousin un pôle de référence auquel il n'a cessé ensuite de se reporter, pour y puiser, selon les convenances et les circonstances, analyses et arguments. [25]

PIERRE MACHEREY
UNIVERSITÉ PARIS I

NOTES

1. Préface des *Fragments philosophiques*, 2e éd. Ladrange 1933 p. XXXIII.
2. Cité par J. Simon — *Victor Cousin*, Hachette 1887 p. 14.
3. J. Pommier a complètement analysé cette caractéristique des écrits de Cousin dans « L'évolution de V. Cousin » (*Revue de l'histoire de la philosophie* 1931).
4. Discours prononcé à l'ouverture de cours d'histoire de la philosophie, imprimé sous forme de brochure séparée, p. 11.
5. Id. p. 19.
6. Id. p. 32.
7. *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817* Ladrange 1841 p. 36.
8. Mme de Stael — *De l'Allemagne* III 7 (Des philosophes les plus célèbres de l'Allemagne avant et après Kant).
9. L. Bautain — *Les choses de l'autre monde — Journal d'un philosophe* (Hachette 1868) p. 428-32.
Cousin, à la fin de sa vie, a également donné un récit de ce voyage, dans un article paru dans la *Revue des Deux-Mondes* en août 1866: « Souvenirs d'Allemagne ».
10. Lettre de Hegel à Cousin 5 août 1818. Rappelons que Hegel écrivait à Cousin directement en français.
11. V. Cousin — « Souvenirs d'Allemagne » (*Revue des Deux-Mondes* août 1866).
12. P. Janet — *V. Cousin et son oeuvre* (Calmann-Lévy 1885) p. 82 et 92.
13. Lettre écrite de Kehl le 15 novembre 1817, reproduite par B. Saint-Hilaire — *V. Cousin, sa vie et sa correspondance* (1895) t. I p. 74.
14. P. Janet — *V. Cousin et son oeuvre*, op. cit. p. 57.
15. V. Cousin — *Cours de philosophie professé à la faculté des Lettres pendant l'année 1818 sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien, publié avec son autorisation et d'après les meilleures rédactions de ce cours par A. Garnier*, Hachette 1836. Cette première publication du Cours de 1818, postérieure de près de vingt ans au moment où il fut effectivement prononcé, est sans doute la plus proche de sa forme originale.
16. Id. p. 11.
17. Id. p. 13.
18. Hegel — Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* (1808), nouvelle trad. par J. Hyppolite, Aubier Montaigne 1966 (éd. bilingue) p. 95.
19. Cours de 1818 (op. cit. cf. note 15) p. 15.
20. Id. p. 51.
21. Id. p. 52.

22. Reproduit dans V. Cousin — *Fragments philosophiques* — 2e éd., Ladrange 1833 p. 300-301.
23. Cours de 1820, cité d'après des documents inédits par P. Janet — V. Cousin et son oeuvre, op. cit. p. 127.
24. Cours de 1818 (op. cit. cf. note 15) p. 109.
25. Sur tous les points abordés dans cette étude, voir pour plus de plus de détails les deux importants articles de J. P. Cotten: « La philosophie écossaise en France avant V. Cousin — V. Cousin avant sa rencontre avec les Ecossais » (in *V. Cousin, les Ideologues et les Ecossais* — Presses de l'Ecole Normale Supérieure 1985 p. 99-157) et « Pour une histoire impure de la philosophie — Th. Reid à l'époque de l'éclectisme » (in *Du banal au merveilleux, Mélanges offerts à L. Jerphagnon* — Les cahiers de Fontenay 1989 p. 215-229).

© CORPUS 1991

La « réception » d'Adam Smith chez Cousin et les Eclectiques [1]

Plus qu'à Royer-Collard, on s'attachera, ici, aux textes de Cousin, sans pour autant oublier ceux de Damiron, Jouffroy ou du rédacteur de l'article « Ecole écossaise » dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* [2].

En effet, chez Royer-Collard, — du moins, dans les fragments qui ont été publiés de lui par Jouffroy —, il n'y a quasiment pas trace de références à Smith [3]. Pour l'essentiel, Royer-Collard commente certains textes de Thomas Reid, par ailleurs, il est des développements où apparaissent le nom et la doctrine de Dugald Stewart. Sur des points essentiels, la « nouvelle philosophie » va partager les thèses, les *rejets,* plutôt, qui caractérisent ce que l'on ose difficilement nommer la « philosophie » de Pierre-Paul Royer-Collard.

C'est une « philosophie » qui se définit, d'abord, par le refus d'un engendrement, à partir d'un matériau simple et unique, — nommons-la la sensation, comme le Condillac du *Traité des sensations* sinon de l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines.* Qu'il s'agisse d'engendrer les connaissances, qu'il s'agisse de la genèse des notions définissant le champ propre d'une philosophie pratique: malaise, inquiétude, désir, etc. [4]

La philosophie, selon Royer-Collard, ne fera donc usage du terme de « fait » ou d'« expérience » que pour ne mieux récuser ce qu'elle appellera « sensualisme », en réalité, un sensationnisme qui a partie liée avec une forme bien particulière d'empirisme [5]. Il importe, au premier chef, de faire le départ entre les diverses facultés, sinon innées, au sens classique du terme, du moins, dont on ne peut rendre compte à partir du jeu de la « sensation transformée » [6]. On n'usera qu'avec prudence de l'expression kantienne d'*a priori* s'il est vrai que, dans les premiers temps, par exemple dans les cours que Cousin consacrera à épeler Kant, il n'est pas certain que la « nouvelle philosophie » comprenne mieux le motif transcendantal que les académiciens de Berlin, auxquels Cousin se réfère [7]. Le *moi* de Royer-Collard ou de Cousin n'est nullement comparable à cette exigence, au plan de la méthode, d'une nécessaire unité originairement synthétique de l'aperception [8].

Le projet condillacien était de « renouveler l'entendement » [9]. Les Idéologistes (terme, au total, préférable à celui d'Idéologues) en avaient hérité, fût-ce de manière critique [10]. La stratégie philosophique qu'inaugure Royer-Collard se définira, par conséquent, par la poursuite de deux objectifs:

-a- — ce qui brouille — croit-on — la différence entre les facultés ne peut qu'être critiqué, par exemple, ce qui tendrait à mélanger la sensibilité et la raison,

-b- la philosophie ne peut plus, ne doit plus se définir par rapport à l'ensemble des connaissances et des pratiques. Pour reprendre un terme déci-

sif chez Condillac, la philosophie ne s'unifie plus en une méthode d'*analyse* qui serait d'autant plus puissante qu'elle est mise en oeuvre dans les domaines les plus divers et les plus variés, y compris en économie politique. En quelque sorte, elle se définit, négativement comme une certaine psychologie des facultés. Ultérieurement, cette psychologie des facultés pourra conduire à une « ontologie » [11], à une histoire de la philosophie, voire à une philosophie de l'histoire, aussi bien chez Cousin que chez Jouffroy [12]. Mais cette philosophie de l'histoire ne se laisse pas disjoindre d'une psychologie dont elle donne comme une image élargie, comme on le voit bien dans le célèbre *Cours* de Cousin prononcé en 1828 [13].

Une analyse « externe » de cette « nouvelle philosophie » a déjà souvent été tentée, depuis le pamphlet de Taine, voire bien auparavant [14]. Je me limiterai donc, ici, à une analyse *immanente* de la réception, par Cousin et les éclectiques, de la conception smithienne de la sympathie et de l'économie politique.

Ce n'est pas seulement ni uniquement le fait de distinguer, voire d'opposer la *Theory of Moral Sentiments* et l'*Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* qui va spécifier une telle interprétation, non plus que le silence quasiment fait sur les autres écrits de Smith, tout particulièrement ceux touchant l'histoire des sciences ou l'analyse du langage [15]. Dès le départ, Cousin limite l'oeuvre proprement ou éminemment philosophique de Smith à sa *Theory of Moral Sentiments:* « La *Théorie des sentiments moraux* », dit Cousin, dans son *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle,* « renferme à peu près toute la philosophie de Smith. Cette philosophie se réduit à un système de morale que je vais exposer et que Smith, dans son livre, a entouré de remarques psychologiques du plus grand intérêt » [16]. L'*Inquiry* ne fait pas partie de la philosophie telle que son objet en est circonscrit par Cousin. Une semblable exclusion se retrouvera chez les Eclectiques [17].

Il convient de souligner l'expression « remarques psychologiques », mise en rapport avec le projet de l'édification d'une « philosophie morale ». Certes, la relation exacte entre le concept smithien de *sympathy* et le savoir médical du temps demeure un point fort débattu [18]. Il n'en reste pas moins qu'une théorie de la sympathie, pas plus qu'elle ne se peut détacher d'une considération des formes de la socialisation ou de la socialité, reste inintelligible sans une certaine référence à ce que Cabanis nommera le « physique de l'homme ». Or, selon la conception propre à la « nouvelle philosophie », une psychologie ne peut être qu'insulaire, elle ne peut faire référence que de manière convenue à l'organisme et à son mode d'organisation. En un mot, elle ne peut que se limiter très étroitement à une certaine description des

« faits de conscience » [19]. Dans le détail, il y aurait lieu de ne pas confondre la conception de la psychologie propre à Jouffroy et celle propre à Cousin [20], mais ces deux auteurs se retrouvent unis dans ce qu'ils récusent: quelque référence biologique ou physiologique que ce soit, quelque référence à un développement de l'organisme que ce soit sont d'entrée de jeu exclues d'une théorie des facultés de l'*âme*. Le terrain est, alors, dégagé pour une analyse de la « philosophie morale » de Smith qui roule autour d'une interprétation de la *sympathy*. Les éclectiques vont démêler ce qu'il demeure, selon eux, de confusion dans cette notion hybride de *sympathy*.

A ce sujet, il est un schéma reproduit, avec quelques variantes, par plusieurs et en divers endroits. Nous en trouvons le modèle dans le *Cours* prononcé durant les années 1819 et 1820. Dans les manuscrits inédits de Cousin, on peut lire une sorte de résumé de la même argumentation, que suit fidèlement une édition ultérieure de ces leçons (on trouvera le document en annexe [21]).

Ce qui est donc présupposé, c'est la théorie des « idées absolues », en un mot, la théorie de la « raison impersonnelle » exposée, pour la première fois, dans le *Cours* de 1818 [22]. Le *Cours* de 1819-1820 la rappelle brièvement: « c'est la raison, ainsi que je l'ai montré en critiquant les doctrines morales de Hutcheson, qui nous révèle, à la vue de certaines actions, une règle appelée le bien, et qui nous fait juger que ces actions s'accordent ou ne s'accordent pas avec cette règle, et par suite qu'elles sont méritantes ou déméritantes » [23]. L'adjectif « impersonnel » n'est pas, ici, utilisé pour caractériser la raison, à la différence de ce que l'on peut lire dans le *Cours* de 1818 ou dans le texte très ramassé que constitue la *Préface* des *Fragmens philosophiques* de 1826 [24]. Mais il en fait usage lorsque Cousin traite du bien: « Les sentiments, les perceptions, les actes de la volonté commencent et finissent avec nous. Ce sont des phénomènes intimement liés à notre existence, tandis que le bien ne commence ni ne finit avec nous; et tout en faisant son apparition dans notre intelligence qu'il vient éclairer et guider, il reste distinct de nous, et par conséquent impersonnel » [25]. On connaît la distinction, dont Taine se gaussera, entre la réflexion et l'« aperception spontanée de la vérité » [26] qui serait d'une nature telle que « toute subjectivité avec toute réflexivité expire dans la spontanéité de l'aperception » [27]. On peut, assurément, être réservé sur le jugement de certains interprètes de Kant qui voient, par exemple, dans le hégélianisme un retour à une naïveté précritique. Il semble, cependant, que malgré le cas de Cousin fait de Schelling [28], cette « raison impersonnelle » est, finalement, une raison pré-critique, quoique d'un type spécifique. Ceci expliquerait que Cousin veuille de toute force que Kant aboutisse à un « scepticisme ontologique » [29]: pour Cousin, l'évidence irrécusable se modèle (plutôt: se modèlera finalement) sur le « common sense », propre aux vérités que nous dévoile la « raison impersonnelle », sans

aucun travail épistémologique préalable sur les connaissances rationnelles réellement existantes.

Si donc ce qui oblige, c'est le bien [30] et si donc ce bien est à entendre comme une « idée absolue », le seul intérêt que puisse présenter une lecture de Smith, ce serait de montrer que ce dernier dit la même chose que Cousin, mais en se méprenant du tout au tout concernant la nature des phénomènes qu'il analyse, ou bien qu'il ne propose qu'une description aussi séduisante qu'erronée, les deux possibilités ne font, finalement, qu'un.

Partons du principe selon lequel la sympathie serait un « phénomène sensible », Cousin parlera, en un autre endroit, de l'« instinct général et très connu de la sympathie » [31]. Il convient donc d'opposer la sympathie selon Smith à ce que Cousin entend par raison. *Tertium non datur.*

Cousin résume la doctrine de Smith en faisant un certain nombre de citations assez étendues. Trois points principaux attirent son attention: le fait que « nous commençons par apprécier moralement la conduite de nos semblables avant d'apprécier la nôtre », la théorie du spectateur impartial, la « notion du mérite », enfin [32]. Dans la logique de l'interprétation cousinienne, ou bien le spectateur impartial n'est qu'un autre nom donné à la raison impersonnelle, ou il contredit aux principes que Smith a lui-même posés. La page suivante montre avec clarté la démarche, sans qu'il soit requis de prendre d'autres exemples: « Dans la pensée de tout le monde, l'impartialité représente un état de l'âme où elle délibère et juge sans être influencée par la sensibilité (...) il suit de là qu'un témoin qui jugerait, comme dit Smith, avec une sypathie impartiale, serait tout simplement une chose impossible; (...) Faut-il donc condamner absolument l'idée de Smith? et ne peut-on pas découvrir un moyen de la rendre intelligible? Quant à moi, je n'en vois qu'un seul, c'est de supposer que les décisions de la sympathie doivent être contrôlées par une faculté supérieure. Si ces mots « un témoin dont la sympathie est impartiale » désignent un homme qui soumettrait à l'approbation de sa raison chacun de ses sentiments sympathiques, alors l'hypothèse de Smith devient aussi claire que raisonnable, malheureusement elle est la ruine de son principe » [33]. Ce schéma sera repris par Damiron, par exemple lorsqu'il écrit: « D'où l'on voit, en passant, que la théorie morale qui donne la sympathie pour règle universelle de conduite ne peut être satisfaisante, si elle ne se subordonne pas à une théorie supérieure et plus vraie, qui juge la sympathie et la déclare ou non dans l'ordre » [34]. Ce que développe Jouffroy n'est guère différent, lorsqu'il déclare: « il est évident que ce spectateur abstrait, imaginé par Smith, n'est autre chose que notre raison » [35]. On trouvera dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* la « vulgate » de la doctrine [36]. Dans une réédition, datant de 1860, de la traduction due à Mme Condorcet de la *Theory,* Baudrillart, dans son Introduction, orchestre toujours les mêmes thèmes [37]. Le cousinisme n'est nullement mort avec la Monarchie de Juillet.

Pour conclure sur ce point, il semble qu'il vaille mieux donner la parole à Jouffroy: le mérite de Smith, c'est d'avoir voulu échapper aux systèmes faisant fond sur l'amour de soi ou l'égoïsme, en un mot, à un certain XVIIIe siècle. Mais sa conception de la sympathie ne saurait rendre compte d'un désintéressement véritable [38].

Quelle peut, maintenant, être la place réservée à une économie politique? Mettons, pour l'instant, un peu à part un texte de Cousin. Il semble alors que l'*Inquiry* de Smith ne puisse attirer l'attention du philosophe éclectique. Ainsi, il n'y a pas un seul article consacré à l'économie politique dans cette encyclopédie du cousinisme, le *Dictionnaire des sciences philosophiques*. L'article « Etat », du même dictionnaire, propose d'expliquer l'Etat à partir d'un modèle psychologique, par une interprétation de la *République* qui ne deviendra pas, finalement, étrangère à la pensée d'un Alain: « Platon était beaucoup plus dans le vrai quand il s'est représenté l'Etat comme un homme de proportions colossales, mais dans lequel on doit distinguer les mêmes facultés se développant d'après les mêmes règles que dans l'homme ordinaire. En effet, chacun des droits dont l'Etat doit nous assurer la jouissance, chacun des devoirs auxquels ces droits correspondent, s'applique à quelqu'une de nos facultés » [39]. Tout en reconnaissant, comme en passant, que Smith a fondé l'économie politique, un philosophe éclectique subordonnerait ce qui ne relève que de l'utilité à l'instance suprême de la morale. Il se préoccupera plus volontiers de droit, voire de droit naturel, comme Jouffroy, que d'économie politique. Un passage de Damiron est des plus explicites: il vient de parler des arts qui « concourent pour quelque part au développement de l'âme humaine » [40], juste après avoir déclaré que « la morale n'est qu'une déduction et une application de la psychologie » [41]. Il poursuit en ces termes: « On pourrait en dire autant de l'hygiène et de l'économie politique, qui, considérées toutes deux comme ayant pour objet l'utile, la première dans l'ordre de la santé, la seconde dans l'ordre de la richesse, ont dans leurs limites et à leur place caractère d'art moral » [42].

En définitive, pour que l'économie politique ait une dignité philosophique, il faudrait établir que les catégories dont elle fait usage ne sont véritablement comprises que si on les retraduit dans les catégories psychologiques qu'a dévoilées la philosophie éclectique.

Des pages de Cousin, dans le *Cours* de 1819-1820, témoignent d'une telle ambition.

Cousin se garde bien de proposer un développement étendu à propos de l'*Inquiry* de Smith. Il n'y consacre guère qu'une quinzaine de pages dans la 6e leçon de son *Cours*. Il tient, cependant, à justifier cette brève incursion dans le domaine de l'économie politique par la juridiction universelle de la philosophie pour autant qu'elle analyse toutes les opérations de l'esprit

humain, il la justifie, en outre, par la relation de dépendance existant entre philosophie morale, politique et économie politique [43]. Mais là n'est pas le plus intéressant: il nous faut décrire une sorte de triangle dont les trois sommets sont occupés, respectivement, par Smith, par Destutt et Say, et par Cousin lui-même. Cousin retranscrit des notions smithiennes dans un langage qui lui est propre, ce qui permet de faire le départ entre Smith et Destutt, c'est-à-dire, au bout du compte, *entre Destutt et Cousin*. A ce moment, il est bon de citer les quelques lignes inédites où Cousin définit Destutt: « Philosophe français contemporain, a suivi dans l'économie politique l'esprit de sa philosophie générale, et il a pris le besoin pour le principe de la valeur comme il a pris la sensation pour le principe de la pensée, t. IV p. 285-6 » [44]. Cousin va retraduire Smith et s'en faire un allié contre la « philosophie de la sensation ». Comment procède-t-il? Cousin cite un passage bien connu de Smith: « le travail, ne variant jamais dans sa valeur, est la seule mesure réelle avec laquelle la valeur des marchandises peut en tout temps, en tous lieux, être comparée et estimée » [45]. Puis il pose la question: « Ce principe qui place l'origine et la mesure de la valeur dans le travail est-il vrai? » [46] Cousin loue Smith pour avoir découvert un principe « supérieur à ceux qu'ont admis, soit au siècle dernier, soit même de nos jours, certains économistes » [47]. Et il mentionne le nom de Quesnay. Pourquoi cette supériorité de Smith sur les physiocrates? Parce que cette école — celle de Smith — considère les produits de la terre et les choses en général « intrinsèquement et indépendamment de leurs applications aux besoins de l'homme » [48]. Où l'on glisse insensiblement vers l'égalité: homme = principe qui permet de mesurer la valeur. Mais, à ce point, Cousin critique Destutt et, en filigrane, les Idéologistes, pour être « partis de la considération des besoins de l'homme comme de l'idée la plus propre à fournir cette mesure tant cherchée » [49]. Et l'on peut lire, ensuite, cet étonnant passage où Cousin retranscrit le concept économique de travail dans les termes de sa psychologie. La psychologie est, alors, la vérité de l'économie politique: le principe de l'économie politique, c'est ce qui constitue le principe de ce travail, *c'est-à-dire l'activité libre de l'homme*. Je cite: « Cet élément, c'est la force libre, c'est la faculté que nous avons de disposer de toutes les choses de ce monde qui sont à notre portée, c'est l'énergie enfin avec laquelle nous renversons les obstacles sur notre passage » [50]. Cousin traduit le travail abstrait dans les termes de sa « force libre »: « Mais le travail lui-même, n'est-il pas la conséquence d'un principe négligé par Smith, d'un de ces premiers principes au-dessus desquels on ne peut plus s'élever? Si Smith s'était posé cette question, il aurait aisément aperçu l'objection que j'ai à lui faire. Il se serait dit que le travail n'est qu'un effet dont il faut rechercher la cause, que ce n'est même qu'une abstraction sous laquelle le langage nous dérobe une réalité vivante, à savoir, l'être libre, la force productive, ce que la psychologie appelle le moi. Le moi agissant et

libre, telle est la puissance dont le travail est le produit, telle est la force dont le travail est la manifestation, tel est en un mot le principe de Smith » [51]. Cousin va jusqu'à proposer une mesure de la valeur des différents produits, une mesure « [p]lus claire et plus philosophique », que l'on représentera « par le chiffre qui exprime l'intensité de la force productive ajouté à celui qui exprime la durée du temps » [52].

Il convient de mentionner, encore, deux thèmes, avant de proposer une remarque conclusive qui introduira à un travail à venir:

-a- Cousin, contre les analyses de Smith [53], en vient dans la logique de son analyse, à accorder le statut de producteur au poète, au mathématicien, au médecin et à l'artiste, selon le principe que le véritable principe de la valeur est *spirituel* [54]. Il rend hommage à Say d'avoir pratiqué une distinction que Smith n'admettait pas pour sa part [55]. Sans oublier qu'il est de nombreuses « médiations », ne serait-il pas intéressant d'étudier, sur ce point, la représentation que Cousin a de son activité dans la société du temps?

-b- par ailleurs, Cousin accepte l'idée d'une « liberté de l'industrie en tout genre » [56], ce qui ne doit pas nous dissimuler que, en réalité, comme il le manifestera nettement dans le débat à la Chambre de 1844, Cousin ne s'en tient nullement à une conception « minimale » de l'Etat.

Sans, évidemment, tout rabattre sur l'« esprit objectif », ne serait-il pas venu d'étudier plus finement, par différence d'avec les Idéologistes, qui pourraient jouer le rôle d'une butte-témoin, tout à la fois la place effectivement occupée par des hommes comme Cousin dans la « société civile/bourgeoise » du temps, la représentation qu'ils en donnaient — et s'en donnaient, tout autant que l'approche spécifique de ladite « société civile/bourgeoise » dans leur pensée, celle-ci replacée dans l'économie générale de leur conception de la philosophie?

JEAN-PIERRE COTTEN
UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

NOTES

1. Le texte ici présenté constitue une partie d'une contribution (inédite) au colloque « Adam Smith and continental thought », Univ. d'Edimbourg, 1983, La « réception » d'Adam Smith chez les derniers idéologistes et dans la « nouvelle philosophie ».

2. Les principaux textes dont nous ferons usage sont les suivants: Victor Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle professé à la Faculté des Lettres en 1819 et 1820,* Paris, 1840, 4e, 5e et 6e leçons; Jean-Philibert Damiron, *Cours de philosophie,* Paris, 1831, t. I, pp. 221 sq; Théodore Jouffroy, *Cours de droit naturel professé à la Faculté des Lettres de Paris* (année classique 1833-1834), t. II, 1835, 16e, 17e et 18e leçons; articles « Ecos-

saise (Ecole) » (signé A. B.: Bertereau) et « Smith (Adam) » (du même Bertereau) in *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, t. II (1845), pp. 178-184 et t. VI (1852), pp. 661-669.
3. Royer-Collard cite une fois Smith dans ses discours politiques du Directoire. Dans les « *Fragments* », d'abord recueillis par Jouffroy, réimprimés par Schimberg (Les Fragments philosophiques de Royer-Collard, Paris, 1913), Adam Smith n'est mentionné qu'une seule fois, p. 49, à propos de l'idée d'étendue: « D. Stewart regarde les solutions de Condillac et de Smith comme des paralogismes où l'on suppose ce qui est en question ».
4. Cf. l'analyse intéressante de Jean Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1979, pp. 199-201.
5. Cf., par ex., les Actes du colloque Condillac et les problèmes du langage, Genève/Paris, 1982 (tout spécialement, S. Auroux, « Empirisme et théorie linguistique chez Condillac »).
6. L'expression est bien de Condillac lui-même, mais elle est reprise dans un sens nettement polémique chez les éclectiques.
7. Par ex., *Cours d'histoire de la philosophie moderne, pendant les années 1816 et 1817*, Paris, 1841, 15e et 16e leçons [années 1815-1816]. — Cf., également, Friedbert Holz, *Kant et l'Académie de Berlin*, Frankfurt, 1981.
8. Il est d'ailleurs à noter que dans le cours de 1815-1816 où Cousin traite du moi, il ne parle pas de Kant. Il y consacre le cours de l'année suivante.
9. « *Extrait raisonné du Traité des sensations* », Oeuvres complètes de Condillac, Paris, an VI-1798, t. III, p. 4.
10. L'analyse de S. Moravia (en particulier dans *Il pensiero degli Idéologues*, Firenze, 1974, p. 291 sq) doit être nuancée par celle de Martin S. Staum (in *Cabanis, Enlightenment and Medical Philosophy...* , Princeton, 1980, en particulier, pp. 43, 171, 191, 198, 237, 244, 245, 249, etc.)
11. Une phrase est caractéristique, à ce propos, dans les *Fragmens philosophiques* (Paris, 1re éd., 1826) de V. Cousin: « Nous voilà donc dans l'analyse du *moi*, arrivés encore par la psychologie à une nouvelle face de l'ontologie, à une activité substantielle, antérieure et supérieure à toute activité phénoménale » (XXXIII).
12. Victor Cousin, *Cours de philosophie, Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, 1828 (on notera que sont recueillis dans les *Fragmens* de 1826 un texte de 1816, De l'histoire de la philosophie et un texte de 1818, De la philosophie de l'histoire). Mais il est assuré que Jouffroy a plus contribué, encore, à la philosophie de l'histoire (en ce sens, Jean-Jacques Goblot, *Aux origines du socialisme français: Pierre Leroux et ses premiers écrits* (1824-1830), Lyon, 1977, par ex., pp. 45 sq): la première partie de ses Mélanges philosophiques (Paris, 1833) s'intitule d'ailleurs: Philosophie de l'histoire.
13. *Cours de philosophie*, éd. citée (éd. par fascicules), 3e leçon (29 avril 1828), p. 4: « la méthode, je le répète, qui présidera à cet enseignement, est l'identité de la psycologie [sic] et de l'histoire ».
14. Il convient, au moins, de remonter aux critiques que Cousin s'attirera lorsqu'il prononcera son célèbre Cours de 1828 (cf., le recueil que l'on trouve à la Bibliothèque Victor Cousin, 15595). On retiendra ce passage: « Parti d'une réputation vulgaire, ou d'une position peu élevée, cet enseignement serait tombé de son propre poids; mais il a retenti avec éclat parce qu'il avait pour auteur un homme d'une imagination ardente, qui éprouve ou qui se donne de violentes émotions, et qui les communique ensuite à l'aide d'une parole brillante et d'un art déclamatoire consommé », « *Examen critique du Cours de philosophie de M. Cousin par M.A.M* [Armand Marrast], Paris, 1829, p. 89.
15. Cousin les mentionne, sans plus (Cours de 1819-1820, p. 105), alors que l'on sait l'importance que leur accordent de modernes interprètes (en ce sens, par ex., J. R. Lindgren, *The social*

Philosophy of Adam Smith, The Hague, 1973, ch. I, A. S. Skinner, *A System of Social Science,* Oxford, 1979, ch. 2).
16. Cours, p. 105.
17. Une formule typique de Jouffroy: « Smith, Messieurs, est peut-être l'esprit le plus créateur que l'Ecosse ait produit depuis cent cinquante ans; vous connaissez ses grands travaux en économie politique; il est le père de cette science; il l'a fondée sur une foule de faits qui ne pouvaient être visibles que pour une intelligence aussi pénétrante que la sienne; il ne s'est occupé qu'accessoirement de philosophie, et les principaux résultats de ses recherches en cette matière sont consignés dans son ouvrage sur les sentiments moraux », op. cit., p. 111.
18. J'utilise, ici, un travail inédit, que m'avait procuré George Davie (Université d'Edimbourg), de Peter Dockwrey, « *Adam Smith's philosophy in France* ».
19. La Préface de Jouffroy à la traduction des Esquisses de philosophie morale de Dugald Stewart (Paris, 1826) présente de la façon la plus claire cette conception de la « psychologie ».
20. Ainsi, il est une différence dans la conception du passage de la « psychologie » à l'« ontologie », Jouffroy paraissant quelque peu sceptique aux yeux de Cousin, mais leur délimitation de l'objet de la psychologie par rapport au « physique de l'homme » n'est pas sensiblement différente.
21. Cf., annexe jointe.
22. *Cours de philosophie sur le fondement des idées absolues, Du vrai, du beau et du bien,* Paris, 1re éd., 1836 (cours de 1818), plus spécialement dans la 13e leçon.
23. Op. cit., p. 148.
24. « La raison est impersonnelle de sa nature », XVIII.
25. Cours de 1819-1820, p. 137.
26. Préface des *Fragmens,* XXII.
27. Ibid.
28. Ceci mériterait d'être repris dans un travail séparé, à savoir la « réception » de Kant, Hegel et Schelling par Cousin (il conviendra d'établir une chronologie fort détaillée: dans la préface de la 2e édition des *Fragments philosophiques* (1833), Cousin écrit encore: « Les premières années du dix-neuvième siècle ont vu paraître ce grand système. L'Europe le doit à l'Allemagne, et l'Allemagne à Schelling. Ce système est le vrai », éd. de 1838, t. I, p. 29; dans l'Avertissement à la 3e éd. de la *Philosophie écossaise* (15 avril 1857), Cousin s'emporte contre « la mauvaise métaphysique de l'Allemagne dégénérée », éd. de 1864, XII).
29. Préface des *Fragmens,* XXI.
30. Cours de 1819-1820, p. 137.
31. Ibid., p. 111.
32. Ibid., pp. 133-134.
33. Ibid., p. 142.
34. *Cours de philosophie*, éd. citée, t. I, p. 224.
35. *Cours de droit naturel*, éd. citée, t. II, p. 151.
36. Ed. citée, t. VI, p. 667.
37. Cf., rééd. anastatique, Plan-de-la-Tour, 1982.
38. Ed. citée, t. II, pp. 107-109.
39. Ed. citée, t. II, p. 312.
40. *Cours de philosophie*, éd. citée, préface, XXXIII-XXXV.
41. Ibid.
42. Ibid.
43. *Cours de 1819-20*, pp. 168-9.
44. Manuscrit 79 (Bib. V. Cousin), fol. 115.

45. *Cours...*, p. 172 (Inquiry, livre I, ch. 5, le texte français n'est pas la traduction littérale du passage, cf., A. Smith, The Wealth of Nations, London, Everyman's Library, 1975, p. 32).
46. *Cours,* Ibid.
47. Ibid., p. 173.
48. Ibid.
49. Ibid.
50. Ibid., p. 174.
51. Ibid., p. 176.
52. Ibid., p. 177.
53. *Inquiry,* livre II, ch. 3.
54. L'expression est de Cousin lui-même, *Cours*, p. 178.
55. Ibid.
56. Ibid., p. 179.

Annexe

Examen regulier de la philosophie de Smith
— Vie de Smith . — Son enseignement. Il n'en reste guère que la *Théorie des sentiments moraux*, et les Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. — Exposition de la theorie de la sympathie. Faits sur lesquels elle s'appuye. Son principe systematique: nos jugmemens moraux sur nous mêmes sont posterieurs à ceux que nous portons sur les autres. — application du principe de la sympathie aux diverses actions, aux actions simplement dignes d'estime ou de blame, et aux actions dignes de recompense ou de punition. — Classification des vertus en vertus aimables et en vertus respectables. — A quoi se reduit la science et son empire dans la théorie de la sympathie. — De Dieu, consideré comme un témoin doué d'une sympathie incorruptible pour la vertu. Theodicée de Smith. — Examen de la theorie de la sympathie. I° Elle repose sur un paralogisme qui consiste à prendre l'effet pour la cause, le signe pour la chose signifiée: la sympathie suppose la perception du bien, elle ne la constitue pas. 2° La sympathie ne peut expliquer l'idée d'obligation et fournir une règle, ou elle donne pour toute règle la recherche de la sympathie, c'est à dire la recherche des suffrages des autres. 3° La theorie d'un spectateur impartial est dejà l'intervention d'un principe etranger à celui de la sympathie, et par consequent la ruine du systeme de Smith. 4° Des deux elements distincts de la perception du merite et du merite, le jugement et le sentiment, Smith n'a connu que le sentiment. — Resumé: le vrai et le faux dans la *Theorie des sentiments moraux.*
T. IV, Lec. XVI, p. 193-246.
— Retour sur la theorie des *Sentiments moraux.* — Des connaissances historiques de Smith et du caractère (éclectique, mot barré) de l'histoire de la philosophie morale qui est à la fin de son ouvrage. (en marge: Il pose le principe de l'eclectisme). — Smith interroge tous les systemes de philosophie morale sur deux questions: I° en quoi consiste la vertu; 2° quelle est la faculté de l'ame qui nous fait reconnaître et approuver la vertu? — Sur la première question, analyse et appreciation des systemes moraux de Platon, d'Aristote, des Stoïciens, de Clarke, de Wollaston et de Shaftesbury; — d'Epicure et de Mandeville; — d'Hutcheson. — Sur la deuxieme question analyse et appreciation des systèmes fondés sur l'amour de soi, sur la raison, sur le sentiment. Dernier jugement sur (barré: retour sur le principe de) la *Theorie des sentimens moraux.* — Economie politique de Smith. — Juste definition de la valeur. — Principe de la liberté du travail. — Legitimes developpemens de ce principe. — Ses abus.
T. IV, Lec. XVII et XVIII, p. 247-302.

© CORPUS 1991

Le baiser Lamourette de la philosophie

Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin

> « L'éclectisme est la philosophie nécessaire du siècle ».
>
> Victor Cousin, *Introduction à la philosophie,* 1828.

> « Eh bien, Monsieur, l'éclectisme n'est pas autre chose que le *baiser Lamourette* de la philosophie ».
>
> E. Lerminier: « Lettres philosophiques adressées à un Berlinois », dans la *Revue des Deux-Mondes,* 1831.

Ce qui frappe dans les leçons d'histoire de la philosophie que professe Victor Cousin à partir de 1828 à la faculté des lettres de Paris, c'est qu'elles se donnent d'abord comme un événement autant dans l'ordre du politique et du social que dans celui du philosophique. Certes, qu'après huit années d'interdiction, le professeur soit autorisé à retrouver la chaire que lui avait léguée Royer-Collard en 1815 — en même temps que Guizot son enseignement d'histoire moderne — marque symboliquement une volonté libérale du ministère Martignac. Mais cela ne saurait rendre compte de la mise en scène publique sans précédent de la parole philosophique du professeur, âgé de trente-six ans, improvisant, portant le verbe haut et mesuré, un collier de barbe et un habit noir, et qui séduit un auditoire considérable (Cousin dit lui-même que depuis les grands jours de la scolastique, il n'y avait pas eu d'exemple pareil dans le quartier latin) où se mêlent et applaudissent la jeunesse des écoles et les vieux amis de la science et de la liberté. La presse se fait l'écho de ces cours dont la sténographie est immédiatement publiée et vendue à plus de trois mille exemplaires. Et de la capitale, de la province, de l'étranger — de toute l'Europe, et jusqu'au-delà de l'Atlantique —, on écrit au professeur de philosophie: le ministre, M. de Vatismesnil, pour lui signifier qu'il le verrait *avec plaisir descendre des généralités aux applications,*

car le siècle a besoin d'instructions positives et déterminées; la femme du commissaire de la marine de Dunkerque pour lui dire que son cours *fait époque dans sa vie comme une révélation,* mais qu'il a tort de refuser aux femmes la capacité philosophique; le professeur Krug, de Leipzig, pour l'encourager à poursuivre ses travaux salutaires, *afin que la France soit tout à fait délivrée de ces monstres jésuitiques, qui veulent de nouveau détruire la liberté et répandre les ténèbres;* l'étudiant Edgar Quinet, qui lit Fichte et Schelling à Heidelberg et remercie son maître de lui expliquer l'Allemagne, *où il est,* et *ne doute pas que la philosophie de notre siècle soit dans cette vaste école, dont Cousin vient de signaler en France les principales bases.*

Dans ce feu mis par Cousin à la philosophie en 1828 (Bersot), on peut trouver — ainsi que Stéphane Douailler et moi-même l'avions tenté dans notre préface aux *Philosophes salariés* de Joseph Ferrari — l'illustration de l'alliance privilégiée entre l'idée philosophique et la liberté politique constitutive de l'institutionnalisation de la philosophie en France au début du dix-neuvième siècle. Une autre manière d'interroger cette énigme pourrait être de reconstituer le champ agnostique de la scène philosophique sur laquelle elle apparaît, en restituant les origines de la guerre de l'éclectisme contre les vieilles doctrines sensualistes et de son combat pour la naturalisation en France de la philosophie allemande, et en identifiant les enjeux polémiques qui rendent possible la politique cousinienne de la philosophie. Le fil conducteur d'un tel ordre de questionnement est alors peut-être moins l'oeuvre de Cousin, son *Cours* de 1828 et les *Fragments philosophiques* qui le précèdent et l'annoncent en 1826, que la représentation qu'en donne l'abondant récit et commentaire de ses critiques.

Les obscurités du kanto-platonisme (l'Idéologie contre le spiritualisme renaissant: de Tracy, Daunou, Stendhal et Broussais).

Avant la Révolution, Kant est connu et cité en France, d'abord en Alsace. Le 27 septembre 1794 (6 vendémiaire an III de la République), Müller, professeur à Strasbourg, écrit à l'abbé Grégoire que la langue allemande dont on a voulu prescrire l'usage à Strasbourg n'est pas par essence impropre à *exprimer une saine politique et à faire parler dignement la philosophie;* et il en donne pour exemple la philosophie de Kant, *encore inconnue en France et qui mérite d'y être transplantée.* Et le 12 octobre 1784 (22 frimaire an III), il lui propose d'importer le criticisme outre-Rhin pour faire pièce aux doctrines de d'Holbach et de ses amis: « Pour assurer aux progrès des lumières leur influence salutaire sur les principes et sur les ressorts d'une saine religiosité, il nous faut une philosophie spéculative établie sur des bases qui tiennent contre les prestiges de l'athéisme, du matérialisme, du scepticisme, qui détruise le règne du Système de la Nature et de tous les systèmes qui ten-

dent à avilir la nature humaine et à égarer les idées sur sa destination. Il nous faut une philosophie morale proprement dite, une ascétique philosophique, un droit naturel et un droit des gens où la vraie démarcation de ces différentes parties soit précisée, où le principe général de toute perfection morale soit mis en évidence et suvi méthodiquement dans toute la fécondité de ses conséquences. C'est dans l'une et l'autre de ces parties que Kant a fait une réforme importante. Ce sont les doutes sceptiques que Hume a élevés contre la réalité de notre connaissance de la substance, de la cause, et de la nécessité d'exister d'un être suprême, qui ont provoqué et aiguisé la subtilité métaphysique de Königsberg. Il a déclaré tout court aux métaphysiciens de son temps, que tous ils n'avaient fait, de même que leurs prédécesseurs et maîtres, que de l'eau claire; que leur ouvrage était à recommencer sur nouveaux frais; que le défaut radical de toutes les métaphysiques qui ont eu quelque vogue jusqu'ici, consistait en ce qu'elles n'ont pas su discerner les bornes et la véritable nature des fonctions de la faculté de connaître intuitivement par le *sens intérieur et extérieur,* par l'*entendement,* et les fonctions de la *raison pure* à laquelle il assigne sa sphère d'activité unique dans la formation des *idées* proprement dites [1] ». Müller attire l'attention de Grégoire sur le meilleur défenseur et vulgarisateur de Kant, Reinhold, professeur à l'Université d'Iéna, auteur d'une *Théorie de la force représentative de l'âme* et surtout de *Lettres sur la philosophie de Kant,* qui s'est déclaré pour la Révolution française et qu'il voudrait attirer à Strasbourg. Et il entreprend de rédiger un exposé du kantianisme.

Deux ans plus tard, en avril 1796, Blessig, théologien protestant, met en garde le même Grégoire, à propos du projet de Siéyès de populariser le système de Kant, contre le scepticisme et même l'athéisme qui sont les effets du kantianisme outre-Rhin, lorsque la *sagacité admirable* et la *terminologie assez entortillée* de l'auteur de la *Critique de la raison pure* ne sont pas l'objet d'une attention assez soutenue: « Le respect pour ces vérités éternelles (existence de Dieu, immortalité de l'âme) peut-être ne perd rien du tout, si l'on saisit le raisonnement de Kant dans son *ensemble* et dans son *langage particulier;* mais sans ces deux conditions essentielles, je crains qu'il n'arrive en France (et en France bien plus encore que partout ailleurs) ce qui, lors de son apparition, est arrivé en Allemagne, qu'un grand nombre de têtes faibles et légères n'ont cru trouver en Kant que le patriarche du scepticisme, et même de l'athéisme. Il faudrait donc, à mon avis, mettre à la tête de l'ouvrage une introduction bien serrée pour les principes, et bien intelligible pour la partie du style; et je pense que l'on ferait bien d'ajouter à la fin un précis de l'ouvrage que Kant a donné, il y a deux ans, sur la religion chrétienne [2] ». Dans les mémoires de l'Académie de Berlin et singulièrement ceux du chevalier de Mérian *(Sur le phénoménisme de David Hume* (1793), *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales* (1797)), dans les

articles du *Magasin encyclopédique* [3] et de la *Décade philosophique,* les auteurs se font l'écho, sur un mode souvent ironique, de la philosophie transcendantale, et singulièrement à partir de la polémique engendrée par la publication de l'ouvrage de Villers: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale* en 1801 [4]; De Gérando lit à l'Institut, à deux reprises, un mémoire sur Kant, ainsi que Destutt de Tracy, quelques mois plus tard, en 1802 [5].

Les éléments de la polémique contre le criticisme sont donc, pour l'essentiel, déjà donnés en 1803 pour servir à Broussais dans sa lutte contre la stratégie germanique de Cousin un quart de siècle plus tard. De l'aveu des contemporains, la philosophie du XVIIIe siècle n'est plus sous la Restauration que *le murmure expirant d'une vieille école qui finit:* elle n'édite plus, elle réédite les oeuvres de Voltaire et de Rousseau, les *Eléments d'Idéologie* de Destutt de Tracy et quelques autres textes [6]. Dans un seul domaine, elle est triomphante et marche de pair avec la science: la médecine. En publiant en 1816 son *Examen de la doctrine médicale généralement adoptée,* Broussais, le nouveau professeur au Val de Grâce, ruine les fondements de la pratique médicale dominante, consacrée dans ses raison théoriques dix ans plus tôt par l'édition de la *Nosographie philosophique* de Pinel. En 1828, il croit voir dans ceux qu'il nomme les *kanto-platoniciens français* les artisans d'un retour des idées spiritualistes; au nom des principes de la médecine physiologique, il combat la nouvelle ontologie dans la philosophie et dans la psychologie [7].

De l'irritation et de la folie est la première attaque en règles contre l'éclectisme. Dès l'ouverture des hostilités, la cible est définie comme étant la doctrine allemande que l'on voudrait ici *naturaliser: « Les français témoignaient quelque dégoût pour l'obscurité du système de Kant, qui plusieurs fois avait été l'objet de leurs railleries; on entreprit de la naturaliser parmi nous, sous le prétexte spécieux de nous faire faire connaissance avec le premier disciple du grand Socrate, de ce martyr intéressant de la liberté de penser, de cet homme que tout le monde salue du nom de sage, et que l'on qualifie de divin »* [8].

La philosophie allemande, pour Broussais, est d'abord l'héritière du platonisme, pour lui marqué au coin de l'ontologie et de la poésie, donc directement opposé à la science. Il apparaît aussi comme étranger à notre tradition nationale, qui selon lui, de Descartes à Cabanis, avait oeuvré pour la reconnaissance de la *puissante influence des viscères sur la pensée:* « Le platonisme, vingt fois repoussé des écoles, le platonisme, que la France surtout regardait avec dédain, et dont elle se félicitait de n'avoir point subi le joug, nous est offert comme seul objet de curiosité littéraire: c'était l'appât à la faveur duquel on se proposait de nous détourner de la véritable observation, pour nous replonger dans les illusions et les chimères de l'ontologie [9] ». Si les

doctrines germaniques séduisent la jeunesse, c'est donc d'abord parce qu'elles s'avancent, masquées, derrière la figure prestigieuse du philosophe grec. La traduction française des *Dialogues* est menée par Cousin sur le modèle de celle de Schleiermacher en Allemagne. Inspirée par les travaux de Tennemann, disciple de Kant, elle postule l'existence d'un *système* platonicien, fondé sur le principe de la Raison comme source propre de toute connaissance [9]. Chaque dialogue est précédé dans l'édition française d'un *argument* qui actualise les enjeux philosophiques des débats de l'Antiquité et les constitue comme paradigmes pour le combat moderne contre l'empirisme. Le Platon de la nouvelle philosophie française est donc celui d'une certaine interprétation de la théorie des Idées, qui sont dites subsister sous des noms différents dans la philosophie moderne: les vérités éternelles de Leibniz, les principes du sens commun des Ecossais, le schématisme, les catégories et les idées de la raison pure de Kant, les vérités absolues de Victor Cousin [10]. Très proche sur ce point de Hegel, ce dernier célèbre l'heureux mélange de la poésie et de la dialectique chez celui qui fut le premier à avoir essayé d'échapper à l'idée de système et à viser l'harmonie des contraires [11], sinon leur identité. Hegel d'ailleurs, quoique tenant la traduction de Cousin pour un modèle qui conserve la précision, la clarté et l'aménité de l'original, critique Cousin de mettre parfois dans ses *arguments* autre chose que ce que l'on est en droit de lire dans la lettre de l'original, quoique il trouve *très naturel que n'étant pas satisfait de ce qu'il a découvert dans un tel dialogue, il y supplée en donnant à attendre au moins où cela aurait pu être conduit* [12]. Broussais quant à lui retient que ce retour à Platon se fait dans un *cliquetis des mots* et un *stérile jargon* qui portent à *se figurer les êtres fantastiques que ce style représente*. Et il y voit l'effet de la *modification* kantienne de la *filière de l'antique école platonique*.

Selon Broussais, le criticisme ajoute à la préexistence des idées et des principes aux différents corps *l'idée kantiste de la réalisation de la raison placée entre Dieu et l'homme*. Cette interprétation sera illustrée dans la réédition (posthume) de son livre en 1838, mais elle est déjà perceptible dans l'argumentation dix ans plus tôt. Le kanto-platonisme des philosophes français ne peut plus, dès lors, apparaître comme se tenant dans un lieu situé au-delà des systèmes, il est un système lui-même, quoiqu'il en ait. Les éclectiques ne le sont point au sens exact du terme, ils sont bien plutôt, et par essence, des spiritualistes, donc des dogmatiques, sans doute inconséquents, dès lors qu'ils amalgament des dogmes jusqu'ici tenus contradictoires. Le *langage ampoulé* de ces *illuminés qui aspirent à la domination universelle des consciences* n'accréditera pas les *chimères* des *forces* en lieu et place de la *matière des organes,* malgré sa rhétorique qualifiant d'*étroit, bas* et *petit* ce qui vient du dix-huitième siècle et de la science et de *large, élevé* et *grand* l'acquis de la filière platonicienne.

En 1828, cependant, la jeunesse lettrée s'y laisse prendre. Stendhal avait prévu que le parti spiritualiste serait sans doute régnant, et écrivait alors que « le jeune écrivain qui débute dans la carrière et qui veut être considéré à Paris, et peut-être acquérir un peu de gloire, doit porter aux nues Platon, Proclus, Kant et Schelling, etc., etc., et dénigrer Condillac et Cabanis, et essayer de faire insérer ses articles dans *Le Globe* [13] ». Il informe en ces termes ses lecteurs anglais, lors de la sortie de l'ouvrage de Broussais, de la dernière *mode* parisienne: « M. Cousin professe une philosophie qu'il rend entièrement obscure et qui se compose d'idées dans le genre de celles de Kant et de Platon. Un petit Journal nommé *Le Figaro* nous a donné récemment un dialogue amusant entre *l'absolu* et *le contingent,* deux mots qui paraissent fort souvent dans les conférences de M. Cousin. On a trouvé ce dialogue si divertissant qu'on a dit qu'il était digne de Voltaire [13] ». Mais il doit bien constater, quelques mois plus tard, que *De l'irritation et de la folie* a été fort mal accueilli, parce que la logique et la métaphysique françaises, à l'heure de la *médiocrité* et des *rêveries platoniques,* roulent avec les idées *politiques* du jour.

Pour Broussais, la métaphysique allemande naturalisée en France est d'abord un obstacle au progrès de la science, et singulièrement de la science médicale. Ce *savant des savants* qui, selon ses propos rapportés par Pierre Leroux « n'avait pas plus rencontré Dieu qu'il n'avait rencontré l'âme sous son scalpel [14] », voit dans l'éclectisme une renaissance des idéés qu'il avait voulu réduire à néant avec sa critique de la médecine philosophique de Pinel et dénonce le nouveau spiritualisme comme un obscurantisme. Stendhal reprend cette analyse, et y ajoute *la perception d'un danger moral et politique, si la stratégie de séduction de l'éclectisme arrivait à convaincre les forces vives du corps social quant à sa philosophie de l'histoire légitimant a priori toute tyrannie.* Cette double dimension de la critique du cousinisme se trouve reprise et systématisée dans les critiques contemporaines et postérieures du cousinisme.

Deux critiques de la méthode psychologique et de son impérialisme institutionnel naissant: Thurot et Valette

Lorsque Thurot entreprend de rendre compte des Fragments philosophiques de Victor Cousin, il s'est déjà quelque peu éloigné de ses maîtres Cabanis et Destutt de Tracy. Celui qui plaçait Condillac à l'égal de Képler et de Newton pense désormais que la théorie de la sensation transformée est fondée sur un « abus de mots », que les faits de la conscience ne sont pas réductibles aux faits psychologiques, et que l'amour de soi ne saurait être l'idée régulatrice de la morale. Mais pour autant les doctrines *obscures et*

mystérieuses des allemands ne l'ont pas séduit, et il n'admet pas que l'effet de « l'invasion des doctrines de Kant, de ses contemporains et de ses successeurs » ainsi que l'étude de la philosophie écossaise soit de confondre le sensualisme avec le matérialisme. Il prend le prétexte de la parution des *Paradoxes de Condillac, Discours sur la langue du raisonnement* de Laromiguière pour écrire en mars 1825 dans la *Revue Encyclopédique* que Condillac n'a mérité peut-être ni l'excès d'honneur dont ses disciples le gratifiaient au début du siècle, ni l'indignité dont il est aujourd'hui accablé. Il reprend la plume en août 1826 dans la même revue et traite directement de la nouvelle philosophie. En des termes mesurés, il attaque d'abord Cousin sur l'aveu que celui-ci fait de « ne prendre aucune de ces précautions de modestie qui ne valent pas la simplicité et la droiture de l'intention ». Si cette attitude peut contribuer à l'éclat et la célébrité d'un cours public, il faut examiner si l'écrit, dont la destination n'est plus seulement les jeunes gens « avides de connaissances, et naturellement enthousiastes pour tout ce qui porte un caractère de grandeur et de nouveauté », mais le public éclairé et les vrais appréciateurs du mérite philosophique, peut l'assumer.

Cousin prétend avoir commencé sa carrière avec l'idée régulatrice de réformer la philosophie communément admise en France. Thurot resitue cette ambition dans son contexte historique, et réduit ce coup de tonnerre dans un ciel serein à la banalité de l'air du temps. Il était de mise, au début de l'Université impériale, de « décrier les opinions philosophiques et politiques du siècle précédent ». L'audace autoproclamée du jeune philosophe n'est donc en fait qu'une tactique partagée par tous ceux qui aspirent « aux places et aux faveurs » sous un gouvernement qui — écrit Thurot, en celà fidèle au républicanisme des Idéologues — « aspirait, par tous les moyens possibles, au pouvoir absolu ». Dans l'ambition du jeune philosophe telle qu'elle est décrite par lui-même, Thurot feint de ne voir que celle, très personnelle, du jeune officier sur un champ de bataille, prêt à en découdre avec l'adversaire désigné par le pouvoir politique pour acquérir les médailles qui feront sa carrière. Il détruit au passage l'image que s'est construite Cousin, d'avoir défendu toujours et en tous lieux la Liberté au péril de la sienne propre. Et il indique clairement que son combat est mené dans une finalité purement négative, sans savoir quel système nouveau substituer à l'ancien.

De cette « colère » juvénile, la préface aux Fragments philosophiques garde encore dix ans après le ton. Thurot reproche même à Cousin l'emploi du terme « sensualisme » connoté du côté des traités de gastronomie et des romans licencieux, quand il n'y faut voir sans doute, comme l'a noté son éditeur posthume, qu'une reprise d'une expression forgée par Charles Villers dans sa *Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale* en 1801. Mais cette manière « oratoire », la « bizarrerie de la langue philosophique qu'il s'est faite », n'affecte pas que le style; elle est

un « art de présenter des choses anciennes comme nouvelles, et des opinions assez communes comme des découvertes fortes importantes ». Cousin, avec sa méthode, n'a rien inventé: Bacon, Locke, Condillac, voire Platon et Aristote, l'avaient déjà employée avant lui. Et le seul exemple d'application originale qu'il donne est incompréhensible: il prétend pénétrer plus avant que Kant dans l'intimité de la conscience et avoir atteint l'aperception spontanée de la vérité, demeurée jusque là inaperçue. Thurot ne reconnaît en conséquence au jeune philosophe qu'une tentative de « fonder une solution nouvelle en apparence du fameux problème de l'union des deux substances » à l'aide d'une argumentation formelle purement rhétorique ou logique, dans un langage obscur et dans des termes abstraits et généraux. Il affecte d'espérer que dans un avenir incertain, il arrivera à des résultats plus satisfaisants et plus clairs. Pour l'heure, il semble avoir cédé à l'illusion bien naturelle de la jeunesse de se croire important, quand il devrait d'abord méditer les écrits — trop dédaignés par lui — de Locke, sur la propension à prendre des mots pour des choses », à « faire semblant de savoir ce que nous ne savons pas, en prononçant certains sons qui ne signifient rien de distinct et de positif [15] », à « battre l'air inutilement » avec des mots qui flattent l'oreille mais ne sont signe de rien du côté de la vérité.

Ce jugement de l'ancien suppléant de Laromiguière à la Faculté des Lettres de Paris devenu en 1824 professeur au Collège de France, titulaire de la chaire de philosophie grecque et latine, est repris et complété dans des textes postérieurs [16]: Thurot reproche aux philosophes de la jeune génération, et en particulier à Damiron, qui vient de publier en volumes ses chroniques du Globe sur les philosophes français du XIXe siècle, « le ton dédaigneux et presque méprisant avec lequel ils parlent des hommes qui ont le plus illustré et honoré le siècle précédent », de les traiter de sensualistes, et de nommer leur propre doctrine un éclectisme, défini comme situé entre le sensualisme et la théologie, et comme spiritualisme rationnel, soit une explication obscurum per obscurius.

Aristide Valette, professeur au collège royal de Saint-Louis et proche de Laromiguière, adopte, dans ses articles sur les leçons de philosophie de Cousin parus dans *Le Lycée* en 1828 [17], le même ordre d'argumentation sur les principes et la méthode de Cousin. Mais il le fait en revendiquant sa condition institutionnelle, celle d'un *manoeuvre* de la philosophie (« manoeuvre: c'est ainsi qu'on a qualifié tous ceux qui ne s'élèvent pas jusqu'à la philosophie transcendante »). Soit d'abord quelqu'un qui, fort de sa pratique de l'enseignement, sait qu'*en philosophie surtout on ne comprend bien sa propre pensée que lorsqu'on est parvenu à la posséder sous l'expression la plus simple, la plus transparente;* et qui, comme membre de l'Université, a le souci de l'indépendance de la pensée, du refus de l'esprit de système: le

professeur, en parlant et en écrivant librement sur la philosophie de ses collègues, y gagne de faire apparaître publiquement que le corps enseignant ne saurait se voir *reprocher de façonner la jeunesse française de la même manière, de jeter en quelque sorte toutes les âmes dans le même moule, et détruire en elles cette aimable variété de dispositions natives, cette heureuse originalité qui, à cet âge, fait le charme de leur caractère, et qui plus tard en fera la force.* Valette - quoiqu'il n'emploie pas le mot — pose le problème de l'évaluation du cours de Cousin dans la logique d'une défense de l'enseignement de la philosophie, contre ses ennemis héréditaires, la science et la théologie, qui sont tous deux, à leur manière, du côté du *résultat,* et contre elle-même et l'image qu'on s'en fait: celle d'un registre d'imaginations arbitraires.

La prétention de Cousin de traiter de *l'humanité toute entière* et de *l'histoire générale de la philosophie,* peut recéler des *vues élevées et dans la manière quelque chose de neuf, d'original,* mais aussi *des rapprochements qui auraient besoin de preuves,* et des *assertions hasardées.* Il a parlé plutôt de l'*esprit philosophique* que de la *philosophie:* « esprit philosophique, esprit de liberté, de recherche et de lumière, que la philosophie proprement dite doit perfectionner à son tour et soumettre à des lois. Ce qu'on peut dire de l'esprit philosophique ne s'applique donc pas également à la philosophie. Celle-ci, selon un parti assez nombreux de théologiens, à la tête duquel se trouve l'abbé de La Mennais, n'est qu'un ensemble de rêveries, dont le dernier mot est ou la négation de toute vérité, ou le doute le plus absolu. Aux yeux des savans exclusivement occupés de l'interprétation de la nature, la philosophie ne mérite pas encore de prendre rang parmi les sciences qui ont l'homme pour objet, et nous doutons que l'apologie de M. Cousin fasse une grande impression sur leur esprit ». La critique faite à Cousin tient donc d'abord dans ce constat: il ne sert pas la cause de la réhabilitation de la philosophie dans l'esprit des savants et des théologiens, avec ces mots obscurs — la philosophie est la lumière des lumières, l'autorité des autorités, la réflexion en grand, la conversion des vérités en idées, le culte des idées, c'est-à-dire des abstractions et des généralités —. Les savants, avec Euler, auront tôt fait de parler d'illusions, de fantômes et de mystères. Valette s'abrite derrière Portalis pour montrer qu'il n'y a rien de nouveau chez Kant, et que l'irréductibilité supposée des notions de substance et de *mode,* de cause et d'effet, à l'expérience, n'invalide pas pour autant Locke et Condillac. Pour autant, il ne fait pas allégeance au sensualisme, et objecte, sans le citer, avec Laromiguière. Mais de cette argumentation prudente, il ressort une crainte réitérée: qu'au nom des abstractions et des généralités, on rende la jeunesse dogmatique et intolérante (« Nous ne supposons pas qu'il entre dans ses vues d'être obscur à dessein, pour produire un plus grand mouvement dans les esprits » [18]; « M. Cousin n'aurait-il fait jusqu'ici que

tourmenter des *abstractions* stériles? Son travail sur les catégories de Kant réduit-il à accoutumer la jeunesse à se payer de mots, à *s'imaginer,* comme l'observe l'école de Port-Royal, qui n'était pas à beaucoup près *sensualiste, qu'elle sait toutes choses lorsqu'elle n'en connaît que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire et distincte?* [19] »). Envoyant, après quelque hésitation, le recueil de ses observations critiques à Cousin, Valette définit bien leurs limites: il n'a jamais voulu attaquer une personne, il a désiré seulement en *appeler à de nouvelles lumières sur des questions qui ne sont pas résolues de manière satisfaisante* [20], et manifesté la résistance des professeurs de philosophie français aux idées à priori de Kant et leur foi dans la fécondité de la méthode expérimentale de Bacon.

La mise en garde politique face à un fatalisme historique qui justifie tous les ordres établis: Armand Marrast

Dans *l'examen critique* qu'il fait au jour le jour du cours de philosophie de Cousin pour le *Journal de la langue française,* Armand Marrast, comme Broussais, s'attache d'abord à la langue du professeur. A cette revendication de Cousin en chaire: « je serai facile sur les termes », il confère le statut d'un *aveu.* Le dédain de la sévérité du langage, les formules obscures données pour de la précision et expliquées par des métaphores, produisent une *philosophie du clair-obscur plus inintelligible que celle de Kant* et qui s'efforce de donner un habit éclatant à des choses usées: « faites des odes si vous êtes en extase, mais ne prétendez pas raisonner [21] », écrit Marrast, qui tient la philosophie comme la plus proche de la science et la plus éloignée de la poésie, et porte l'orateur plutôt qu'à celui du savant.

Cousin prétend observer, à l'aide de la méthode de Bacon, les faits de conscience. Mais cette observation se dit dans des signes qui manquent de netteté, donc dans une langue qui ne saurait permettre de raisonner juste. Dès lors, la suspiscion peut se porter sur les vérités qu'il prétend, sinon établir, du moins convertir en idées. L'éclectisme est la nouvelle figure d'un spiritualisme ancien (Platon), importé (Kant) et déguisé dans le *vague complet de généralités,* de *pompeux logogriphes qui font aujourd'hui l'admiration de nombreux esprits.*

Rien d'original jusqu'ici par rapport à Broussais. Mais au-delà de ces attaques contre le *replâtrage d'une maison délabrée,* la préférence que l'éclectique donne à l'idéal aux dépends du réel, à l'Allemagne au détriment de la France, l'idiôme semi-ténébreux dont il enveloppe ses propositions, Marrast s'en prend aux *résultats* auxquels celui-ci aboutit. Dans sa chaire d'histoire de la philosophie, le professeur de la Sorbonne a développé une philosophie erronée dans son principe et surtout funeste quant à ses conséquences. Marrast la résume en cinq propositions: « 1) Dieu se manifeste par

l'ordre universel, l'ordre universel se résume dans l'humanité, l'humanité se développe dans l'histoire. L'histoire est donc le contre-coup de l'action divine; donc *tout est bien ici bas pour les peuples et pour les individus.* 2) Si l'humanité se développe dans l'histoire, il n'y aura dans l'histoire que ce qu'il y a dans l'humanité. Or trois idées dans l'humanité, *ni plus ni moins,* donc trois époques dans l'histoire: *l'infini, le fini, et le rapport du fini à l'infini.* 3) Tout peuple représente une idée, et une de ces trois idées. Mais chaque idée est exclusive. Cependant l'idée la plus jeune cherche à dominer; l'idée ancienne oppose de la résistance; de là la guerre. La dernière idée est toujours vaincue. *La guerre est donc utile, nécessaire et juste.* 4) La guerre n'étant que le choc de deux idées, toute grande bataille n'est autre chose, et puisque la guerre est juste, la grande bataille l'est aussi. Donc *le vaincu est toujours celui qui doit l'être.* 5) Les peuples *se résument* dans leurs grands hommes. Ceux-ci ne sont autre chose que les instruments des idées du temps. Ils obéissent à la fatalité [22] ».

L'inspiration hégélienne de la théorie développée par Victor Cousin n'est pas explicitement perçue par Marrast, comme par la plupart des contemporains. On ne lit pas Hegel à Paris, on n'a pas appris qu'en recevant la livraison des cours sténographiés du professeur de philosophie de la faculté des lettres de Paris, son maître et ami de Berlin a dit qu'il *lui avait pris quelques poissons, mais qu'il les avait noyés dans la sauce.* Mais la double observation *préjudicielle qui lui est faite est de tenir la plupart de l'humanité en dehors de l'histoire, parce que supposée n'exprimer aucune idée, et de soumettre le reste, sans étude approfondie, à son concept du progrès.* Soit la justification de l'ordre établi, et le parti pris des vainqueurs: *« Tout est bien, la guerre est juste, la puissance a toujours raison ».* Marrast y voit le fruit d'une *méthode* qui prétend concevoir avant d'expérimenter. Mais il décèle surtout, dans la gloire qui auréole le chef de cette secte, le danger que représente pour toute âme indépendante l'invasion de cette doctrine antilibérale et réactionnaire: « Déjà le chef de cette école plus Allemande que Française s'est chargé d'absoudre la puissance et tous ses actes: et la puissance est l'objet unique, et exclusif, de tous leurs désirs... Dieu nous préserve de voir jamais la théorie en action ».

Les folies de l'existence et la suffisance du Savoir absolu mèneront bien l'acteur de cette *comédie philosophique* au pouvoir, et après 1830, l'éclectisme importé d'Outre-Rhin devient la philosophie officielle de la monarchie de juillet. Mais il devra en payer le prix, soit un certificat de naturalisation.

Armand Marrast n'est restera pas là sur le chapitre de l'éclectisme. Celui qui, natif de Saint-Gaudens, était monté à Paris à l'appel de son compatriote le général Lamarque et avait passé sous la direction de Laromiguière ses thèses de doctorat à 24 ans, qui était devenu le surveillant des études de

l'école préparatoire annexée à Louis-le-Grand le 23 novembre 1826 — soit de fait le directeur de l'école normale réouverte —, et chantait à la guitare avec les étudiants les dernières oeuvres de Béranger, et qui, à peine nommé maître de conférences de philosophie, avait été révoqué pour avoir participé avec eux à la manifestation antigouvernementale lors des funérailles de Manuel, écrira encore en 1837 dans *Le National* un article à l'occasion de la mort de Laromiguière, où il fustige cette école *bavarde* et *pédantesque* qui a couru en vain le monde à la recherche d'un système et n'a produit que des fragments, des préfaces et des articles de journaux. D'Angleterre où il est en exil après son invasion de Sainte-Pélagie, le républicain attaque encore le cousinisme qui " s'appelait éclectique pour excuser la confusion de ses doctrines et le chaos de ses complications [23] », mais n'était en fait qu'une *philosophie d'Arlequin* et le *cynisme des temps modernes.*

Les saint-simoniens contre l'égoïsme des doctrines de l'Université: Laurent et Lerminier

Saint-Simon peut-être assista à quelques cours de Cousin à l'école normale, et possédait l'édition que celui-ci avait faite des *Oeuvres complètes* de Descartes dans sa bibliothèque. Mais il n'en dit rien. On ne connaît de leurs rapports que cette anecdote rapportée par Tissot: « Un jour que (Jouffroy) se promenait au Luxembourg avec Cousin, ils furent abordés par ce messie du XIXe siècle, qui s'adressant à Cousin en le prenant par un bouton de son habit, lui dit d'un ton illuminé: *Savez-vous, mon cher Cousin, que je suis un second Jésus-Christ? — Parbleu, je le crois bien; et moi aussi,* répliqua Cousin d'un air sérieux. Saint-Simon, tout stupéfait en voyant qu'il pouvait y avoir un second Jésus-Christ ou qu'on pouvait douter qu'il le fût, quitta brusquement son interlocuteur sans plus mot dire [24] ». Anecdote moins contingente qu'on ne pourrait croire, si l'on veut bien considérer qu'ils partageaient tous deux l'idée de la nécessité d'un pouvoir spirituel.

Dès 1826, *Le Producteur, journal philosophique de l'industrie des sciences et des beaux-arts,* procède à une critique de Cousin; il en fait une critique mesurée, tentant de séparer de ses disciples le maître, qualifié de *professeur éloquent et judicieux, dont nous aimons à reconnaître la sagacité, la pénétration et le savoir, autant que nous honorons son caractère,* et d'*écrivain que l'on peut considérer comme l'un des restaurateurs des études métaphysiques en France.* Mais c'est pour mieux attaquer la *psychologie,* qui, contre la physiologie, soucieuse de *s'arrêter là où les phénomènes lui manquent, abandonne l'observation pour remonter, par voie inductive, à la causalité, à la substance, c'est à dire à l'ontologie.* Laurent reproche à ce qu'il nomme l'école *critique* de *renfermer l'homme dans son individualité* et de *le transporter, en quelque sorte, sur un roc désert, pour l'interroger là,*

dans l'isolement, sur ses facultés et ses besoins, et lui assigner ensuite des droits et des devoirs absolus, comme si sa destinée était de vivre en styliste, et avec le caractère immuable d'une abstraction; de se placer hors de la société, et donc de n'aboutir, au terme de la prise en considération de la conscience universelle, atopique et intemporelle, qu'à une morale abstraite et incomplète. En ceci, la nouvelle école s'oppose à la doctrine saint-simonienne, qui veut trouver dans l'homme social, dans la société et dans son histoire, la loi du progrès de la civilisation. Cependant, Cousin échappe pour une part à l'*absolutisme philosophique:* « Quoique inébranlablement attaché aux principes immuables dont il croit trouver une suffisante révélation dans la conscience, ce savant professeur se rapproche de l'industrialisme par son adhésion à la loi de perfectibilité individuelle et collective, comme par son appréciation des faits généraux que présente l'histoire de l'éducation graduelle du genre humain [25] ».

Sur d'autres points encore, comme par exemple l'invocation de Descartes comme paternité de sa doctrine, Cousin semble s'éloigner de l'école critique et pouvoir se tenir dans la proximité de Saint-Simon. Mais Laurent retourne l'argument qu'utilise l'éclectique jugeant le cartésianisme contre lui-même: n'a-t-il pas abandonné trop tôt la méthode expérimentale, passant de l'observation à la conjecture, des vérités phénoménales aux notions métaphysiques? Et cette spéculation ne le mène-t-il pas tout droit, à travers les Eléates, les Néoplatoniciens, Spinoza et Giordano Bruno, à la doctrine de l'identité absolue des idéalistes allemands? « En s'efforçant de remonter inductivement des faits sensibles aux existences rationnelles, pour arriver ensuite à l'unité de substance, le savant professeur ne serait-il pas tombé dans la grande méprise qui, comme l'a remarqué M. Degérando, égara tant de physiciens pendant le cours des siècles, et à laquelle Descartes lui-même n'a pas échappé, c'est-à-dire, s'il n'aurait pas confondu la notion abstraite de l'être, avec sa réalité objective, et cru pouvoir conclure de l'une à l'autre? ». Accusation grave, si cet égarement mène tout droit au panthéisme, à l'identification de la substance et de la cause, donc à l'unicité de la substance, qui a toujours été de Xénophane à Spinoza dénommé athéisme.

Renvoyant dos à dos *l'idéologie physiologique* et *la psychologie idéalistique,* la philosophie positive *ne cherche pas à savoir si volonté et raison sont la sensation transformée ou ont une existence indépendante, mais à éclairer la volonté et perfectionner la raison.* La capacité intellectuelle se doit de dépasser les bornes du cabinet des savants, des loisirs de la spéculation transcendantale et des discussions académiques, pour *entrer dans le vaste atelier où le genre humain travaille à son perfectionnement et à son bonheur.* Elle doit « descendre de la *sphère supérieure* où elle s'égare à la poursuite de *l'être abstrait,* et consentir à s'occuper de l'existence phénoménale de l'espèce humaine, de l'ensemble et des détails de la vie sociale, voire

de la confection des *machines* [26] », renoncer aux questions interminables et sans résultat pratique.

Cette argumentation se complète de celle d'un saint- simonien *bientôt repenti, assagi* (Maxime Leroy): Lerminier. Dans un article paru le 14 octobre 1830, peu avant sa rupture avec la nouvelle religion dans laquelle il s'était fermement engagé, il écrit: « Le mérite de l'éclectisme est d'avoir ranimé en philosophie le goût des études historiques, d'avoir fait connaître autre chose que le dix-huitième siècle; mais en même temps, en professant que tous les systèmes étaient à la fois vrais ou faux, et que le seul système possible de nos jours ne pouvait être qu'un résumé de tous les systèmes vrais et faux à la fois, il a semé le scepticisme dans les esprits, et a été, il faut le dire, un véritable *dissolvant.* Sans doute la dernière philosophie comme la dernière religion doit toujours renfermer toutes les autres, mais à la condition d'apporter elle-même un élément nouveau, un nouveau dogme: c'est ce que n'a pas fait l'éclectisme, qui s'est montré exclusivement critique et historique. Voilà la position philosophique dont il nous faut sortir; vienne maintenant une philosophie nouvelle et nationale qui parte du sein de la société française, de ses besoins, et qui, à la fois métaphysique, sociale et pratique, nous conduise vers l'avenir. Car il est bien remarquable que toutes les philosophies de l'histoire que nous connaissons sont muettes sur la nature du but vers lequel gravite l'humanité. Ce silence ne sera-t-il pas rompu? L'attente est universelle [27] ». Laurent en 1826 en était resté, par nécessité, aux *Fragments philosophiques;* Lerminier en 1830 a lu les cours de 1828 et de 1829, et sait que Cousin a pris à sa manière la mesure du réalisme de Hegel, élevé l'histoire à la vérité absolue, et identifié complètement la philosophie avec l'histoire de la philosophie. Mais il retrouve, pour la généraliser, la critique de Laurent: l'éclectisme est tourné vers le passé et ne propose rien pour l'avenir, il prône une doctrine universelle et abstraite — sans considération des temps et des lieux, et sans souci de la pratique sociale — qui mène tout droit au scepticisme: un dissolvant.

Dans sa préface à la *Philosophie du droit,* Lerminier revient sur l'éclectisme pour mieux le combattre, car *l'histoire de la philosophie n'est pas plus la philosophie que le passé n'est le présent:* « L'histoire de la philosophie ne saurait être qu'une méthode préparatoire à la philosophie originale d'une époque; autrement il faudrait estimer que le siècle où l'on vit n'a pas une pensée qui lui appartienne. L'éclectisme qui glane parmi les documents que lui fournit l'érudition, ne peut jamais être qu'une collection, et non pas un système; au milieu de ses richesses, il lui manque quelque chose, la vie. Mais même avec cette immobilité, l'éclectisme ne saurait être un Dieu terme, c'est plutôt une palissade fragile qu'il faut se hâter d'enlever pour rentrer dans le champ de la philosophie [28] ».

Dans ses *Lettres philosophiques adressées à un berlinois* publiées d'abord dans la *Revue des Deux-Mondes,* Lerminier, professeur de l'histoire des législations comparée au Collège de France, prend congé du républicanisme et du saint-simonisme, en soulignant cependant leur foi vive et leur ardeur généreuse, *l'irruption vers la liberté et la vérité qu'elles avaient pu représenter, après l'échec de cette philosophie de la Restauration* dont le *peu de consistance* et la *débilité des théories* étaient à la mesure de la *solidarité politique qu'elles s'étaient faites avec le régime politique sous lequel elles vivaient.* L'éclectisme n'est pas autre chose que le *baiser Lamourette de la philosophie,* du nom de cette accolade générale — et éphémère — de tous les députés de l'Assemblée législative en 1792 — provoquée par un appel à la fusion des partis face au péril extérieur d'Adrien Lamourette, et qui fit la matière de maints épigrammes et chansons.

De Royer-Collard, Lerminier retient l'emprunt d'une théorie de Reid, une certaine imprécision, quelque chose d'ambitieux et de sec, de contraint et de stérile: cela ne fait pas un système philosophique, ne répond en rien au constat de scepticisme, *dont on ne triomphe pas par de petits commentaires sur un problème isolé, par une pensée qui vivote au jour le jour, sans unité, sans système, sans avenir* [28].

En politique comme en philosophie, on joue le milieu, l'accouplement de la liberté et de la légitimité, de l'impartialité et de la raison: soit un *système de transaction,* qui n'a *ni la poésie du passé, ni l'indication des routes futures, un je ne sais quoi consciencieux auquel la puissance a manqué.*

A Cousin, il pose la question de son origine et de son point de départ. Et il répond: développer l'histoire des systèmes philosophiques. C'est peut-être un philologue et un historien de la philosophie, mais ce n'est en rien un philosophe. Il peut *comprendre, emprunter, exposer,* la *réalité philosophique traduite, découverte, systématisée* par Platon, Proclus ou Descartes: il n'a jamais pu la *trouver* et la *sentir lui-même.* En témoigne la mobilité de son imagination: tour à tour écossais, kantiste, fichtéen, alexandrin, schellingien puis hégelien — sans l'aveu du nom propre ni la fidelité du concept —, il a même *cru avoir conçu lui-même ce qu'on lui avait appris.* Sa théorie du moi comme liberté n'est qu'une *rédaction hâtive et brusquée des principes qu'il empruntait au stoïcisme et à Fichte.* Son concept de la raison impersonnelle est inconséquent, puisque s'y mêlent des influences incompatibles: celles de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel. Son abord de la sensibilité est indigent, et se résume dans la rédaction de quelques *conjectures* de Maine de Biran. Sa théodicée oscille entre le déisme et le panthéisme. Son éclectisme est *sans racines et sans résultats.* « Pour moi, j'ai toujours envie de répondre à cette philosophie qui cherche son esprit dans les cendres des morts: *Laisse le passé être le passé (Las das Vergang ne vergangen seyn,* Faust, *dernière scène).* N'as-tu rien à me dire sur ce qui m'importe dans mon siècle, à

l'heure où nous sommes du temps, rien à m'indiquer déjà à ce passé dont tu te montres si amoureuse; va te perdre dans sa nuit et grossir le nombre des habitants du vide [29] ». On a souligné à plusieurs reprises ce que Lerminier devait à l'éclectisme; il apparaît ici qu'il demeure proche, dans son argumentation contre Cousin, du saint-simonisme qu'il avait renié.

Les catholiques et la défense de l'autorité: Riambourg

Les attaques contre la théorie de l'histoire importée d'Allemagne et naturalisée en France par Victor Cousin ne proviennent pas seulement de l'opposition philosophique à la doctrine de Cousin, mais aussi de la résistance religieuse; les catholiques par la plume de Riambourg d'abord, dans les *Annales de philosophie chrétienne,* critiquent le caractère *hypothétique* de la *voie de déduction par laquelle l'histoire serait désormais tracée.* De même que pour les sciences dites naturelles, la religion, la morale, la politique, le rationalisme se met à faire de l'histoire *a priori.* Et il requiert pour la philosophie *la place d'honneur* dans les annales historiques. L'*identité de l'histoire et de la psychologie,* postulée par Victor Cousin, lui permet de pratiquer à la fois la méthode a priori — spéculative — et la méthode a posteriori — expérimentale — en histoire, et de contrebalancer l'une par l'autre. Dans cette affaire, selon Riambourg, l'esprit de système est toujours gagnant contre les faits. Il serait facile de juger la théorie sur ses conséquences, de réfuter la règle générale par le cas particulier. Mais il est préférable d'attaquer le principe même, et de *« ruiner ainsi d'un seul coup les systèmes nés et à naître qui seraient fondés sur cette idée singulière qu'on peut ramener les faits historiques à quelquechose de nécessaire, les renfermer tous dans une seule formule, et les tirer successivement de cette formule par un simple raisonnement* [30] ». Pour mettre en oeuvre sa démonstration, Riambourg compare l'histoire à l'astronomie de l'almanach populaire de Maribas: on peut prédire les éclipses du soleil, mais pas la météorologie; il n'y a pas de nécessité absolue en astronomie dès lors que je n'ai pas épuisé le compte des comètes non observées jusqu'ici. *Gardons-nous donc d'imputer jamais au calendrier, quelque soit l'exactitude à laquelle il puisse atteindre, l'inflexibilité géométrique.* Astucieusement, Riambourg réfère à Leibniz pour ajouter à l'argument de l'inconnu toujours susceptible de déranger les calculs de la science astronomique fondés sur l'ordre des phénomènes observés celui de la possibilité pour Dieu de suspendre à son gré les lois de la nature physique, et celui de Newton de les changer s'il lui plaît. L'astronomie, malgré la rigueur de ses prévisions, ne décrit donc les lois de la nature, ni nécessaires, c'est-à-dire immuables, ni absolues, c'est-à-dire inconditionnelles, au contraire de celles de la géométrie. Cette différence des sciences de la nature d'avec les sciences mathématiques vaut également pour les sciences morales: poser

l'identité de la psychologie et de l'histoire et en déduire une histoire universelle est une oeuvre de pure imagination. Comme les individus, les peuples subissent des vicissitudes. « La nature, au physique comme au moral, est souvent contrariée »: « Il ne faut pas croire que la vie humaine ne soit que le simple développement que chaque individu apporte en naissant, et que l'histoire des peuples ne soit que la marche régulière et progressive du principe qui donne à chacun de ces peuples son caractère distinctif ». Faire de l'histoire une *inflexible géométrie* ne pourrait être que le fait d'un Dieu omniscient refusant à l'homme le libre-arbitre ou d'un *fataliste;* Cousin n'est pas un Dieu et refuse la seconde qualité. Enfin, la Providence a ses raisons que la raison humaine ne saurait anticiper. La philosophie ne saurait en conséquence, sauf à devenir insensée, faire de l'histoire a priori. L'argumentation de Riambourg n'est pas identique, et de loin, à celle des Idéologues, mais elle en arrive aux mêmes conclusions: la contradiction entre les principes régulateurs de la théorie cousinienne et les faits historiques; se marque dès cette époque une possibilité de stratégie commune d'opposition à l'éclectisme qui se confirmera ensuite.

Les allemands à la recherche de l'absolu: Wendt, Schelling

Outre-Rhin, la légitimité des emprunts que l'on prétend faire à la métaphysique allemande est aussi mise en question. Wendt, connu pour avoir établi la version du *Manuel d'histoire de la philosophie* de Tennemann que traduisit Cousin, soupçonne celui-ci dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen* du 22 septembre 1834, de n'avoir pas saisi ce qui différencie Hegel de Schelling [31]. Il lui reproche surtout de prétendre, dans la première [32] et la seconde [33] préface à ses *Fragments philosophiques,* vouloir s'élever de la psychologie empirique à la philosophie spéculative sans abandonner la méthode expérimentale. Il y a là, selon Wendt, un *paralogisme:* on ne peut prétendre à la fois maintenir le caractère expérimental de la méthode lorsqu'elle s'applique aux faits de conscience, et donc laisse la pensée dans un statut empirique et conditionnel, et revendiquer l'accès à la pensée de l'absolu et de l'universel. Cousin laisse dans le flou le moyen pour passer de la psychologie à l'ontologie: « L'auteur ne nous a point encore éclairés sur des points très essentiels; nous attendons encore pour savoir qu'elle sera l'ontologie elle-même de l'auteur, destinée, en tant que science de *L'Etre,* (de notre existence personnelle, du monde extérieur et de Dieu) à exposer seulement la croyance générale, et ensuite si cette ontologie, pour ne point rester une simple doctrine de subjectivité, tiendra aussi à représenter l'ordre des choses, et enfin quel sera le rapport de la cause absolue à la liberté, et par là même celui de la métaphysique de l'auteur à la philosophie pratique. Il est donc à désirer que M. Cousin, dont les travaux ont si glorieusement contri-

bué à la haute éducation intellectuelle de sa patrie, et qui, tant par sa pénétration et son intelligence que par la perfection supérieure de son exposition, possède tous les moyens de concilier la philosophie, et qu'il puisse à loisir nous communiquer ses idées philosophiques dans un *système complet* [34] ». C'est donc une promesse qui est ici demandée, celle de produire le système métaphysique que requiert l'élucidation des problèmes philosophiques posés par l'éclectisme.

Schelling quant à lui, dans son *Jugement porté sur la philosophie de Cousin,* la donne comme impossible: la méthode psychologique est radicalement incapable de nous donner la notion de cause, et encore moins celle de substance. Le passage de l'ordre psychologique à l'ordre ontologique a la structure d'une impossibilité [35].

Au-dessus des outrages des partis: la foi philosophique et la foi politique de Victor Cousin

Avant même leur formulation, Cousin avait posé les bornes extrêmes de ses critiques: l'industrialisme et la théocratie, et définissait ses propres positions à l'extérieur de ce champ agnostique: à l'écart des partis, dans les voies larges et impartiales de la science, relevant un *drapeau indépendant* [36]. Il affecte de mépriser ou d'ignorer les coups qui lui sont portés. A Hegel, il écrit qu'il a eu une *vraie insurrection de tout le monde matérialiste* à l'occasion de ses leçons, et que « les vieux débris de l'école de Condillac se sont soulevés en reconnaissant leur ancien adversaire. Fautes de bonnes raisons, les accusations et les injures ne m'ont pas manqué. Mais je ne suis pas homme à me troubler de tout cela [37] ». En fait, il répond directement ou indirectement à ses détracteurs, et l'on pourrait tenir chacune de ses publications ultérieures comme les pièces d'un système de défense très précisément élaboré. Les deux études sur *Xénophane* et *Zénon d'Elée* [38], publiées en 1828, peuvent aussi se lire au présent comme un déni du panthéisme et un rejet du scepticisme dont l'éclectisme est actuellement accusé. La préface à la traduction du *Manuel de philosophie* de Tennemann en 1829 renvoie dos à dos l'école théocratique et son *paralogisme pusillanime* (c'est avec la raison qu'elle attaque la raison), et celle de Locke et de Condillac qui mènerait au décri de la philosophie avec son cortège de saturnales du matérialisme et de l'athéisme [39]; Cousin regrette de n'avoir reçu de ce dernier parti que des déclamations et des calomnies, au lieu d'objections dignes de la plume d'un Tracy; il défend surtout son concept d'éclectisme, figure de la tolérance philosophique. Etc.

Dans la seconde préface aux *Fragments* datée du 30 juin 1833, il réplique aux trois arguments de Laurent, devenus à son égard *comme le lieu commun du sensualisme, en les lui renvoyant à lui-même,* 1) pourquoi ne pas partir de

la conscience pour arriver à l'ontologie? Si la conscience, pur témoin, témoigne de la sensation, elle peut aussi bien le faire de la raison, 2) je ne suis pas panthéiste, mais si je n'ai pas confondu Dieu et le monde, je n'adhère pas pour autant au Dieu mort des scolastiques, abstraction de l'unité absolue. Saint-Simon quand lui prônait l'identification de Dieu et de l'Univers, véritable athéisme qui n'empêche pas ses disciples de prôner une religion de l'humanité, 3) ceux qui importèrent leur philosophie d'Angleterre sont bien mal venus de me reprocher d'emprunter à la métaphysique allemande, d'autant qu'en philosophie, il n'y a d'autre patrie que la vérité. Notre vraie nationalité en philosophie, c'est l'esprit commun de Descartes, Madame de Sévigné et Pascal, et du XVIIIe siècle: la méthode et l'analyse, le besoin de netteté, de précision, de liaison parfaite, qui a tout à gagner à ne pas ignorer la famille européenne, et tout particulièrement les profondeurs un peu sombres de la philosophie allemande. A cette dernière, et particulièrement à Schelling et à Hegel, il paye ses dettes, en réitérant l'hommage à ses *amis et ses maîtres, les chefs de la philosophie de notre siècle* qu'il leur avait rendu en 1821, mais c'est aussi pour marquer, avec Hamilton [40], les différences fondamentales qui le séparent d'eux: sa méthode, qui le fait partir de l'expérience et le mène à l'ontologie par la psychologie.

Quant aux critiques qui le visent venant de l'école théologique, Cousin les enferme dans le passé. Il n'a rien enseigné qui soit contraire aux dogmes de la religion chrétienne; la seule attaque qu'on mène contre lui — de Lammenais aux protestants du *Semeur* — c'est celle de la haine de la raison et de la philosophie. Or la religion et la philosophie *servent toutes deux l'espèce humaine chacune à sa manière et selon des formes qui lui sont propres:* loin de s'exclure l'une de l'autre et de requérir leur destruction réciproque, elles sont complémentaires, l'une légiférant sur le coeur humain, l'autre sur l'intelligence — ce qui intéresse un très petit nombre d'hommes, mais ceux-ci sont *l'élite et l'avant-garde de l'humanité.*

Ayant renvoyé dos à dos les sensualistes et les condillaciens, Cousin en vient maintenant au concept positif de sa philosophie, et répond, sans les nommer, à Marrast et à Lerminier: 1) l'éclectisme n'est pas un synchrétisme, il ne mêle pas les systèmes dans la confusion, il choisit avec discernement la part du vrai dans chacun d'entre eux. 2) l'éclectisme n'approuve pas tout, il distingue au contraire le faux du vrai et le mal du bien pour mieux les rejeter. 3) l'éclectisme n'est pas le fatalisme, il constate que le vrai et le bien ne règnent jamais sans partage et milite pour diminuer les chances d'erreur. 4) l'éclectisme n'est pas l'absence de tout système, il suppose un système pour établir les critères du vrai et du faux; pour autant, celui-ci n'est pas personnel: il vient de Platon, de l'école d'Alexandrie, de Leibniz, pour être prononcé par une faible voix et retentir d'un bout de l'Europe à l'autre: *l'esprit du XIXe siècle s'est reconnu dans l'éclectisme.*

Cousin reprend ici la thèse de son cours en 1828: « L'éclectisme est la philosophie nécessaire du siècle, car elle est la seule qui soit conforme à son esprit, et tout siècle aboutit à une philosophie qui le représente [41] ». Politiquement, l'éclectisme, c'est la charte constitutionnelle: « En 1830, l'une et l'autre école sont descendues dans l'arène politique. L'école sensualiste a produit tout naturellement le parti démagogique, l'école théologique est devenue tout aussi naturellement l'absolutisme, sauf à prendre de temps en temps, le masque de la démagogie pour mieux aller à ses fins, comme en philosophie c'est par le scepticisme qu'elle entreprend de ramener la théocratie. Au contraire, celui qui combattait tout le principe exclusif dans la science a dû repousser aussi tout principe exclusif dans l'Etat et défendre le gouvernement représentatif. En 1828, j'ai donné du gouvernement représentatif et de la charte (*Cours de 1828,* dernière leçon) une théorie dans laquelle je persiste. Des convictions fondées, non sur des circonstances passagères, mais sur une étude approfondie de l'humanité et de l'histoire, ne s'ébranlent point au vent de la première tempête. Trois jours n'ont pas changé la nature des choses et l'état de la société française. Oui, comme l'âme humaine, dans son développement naturel, renferme plusieurs éléments dont la vraie philosophie est l'expression harmonique, de même toute société civilisée a plusieurs éléments tout à fait distincts que le vrai gouvernement doit reconnaître et représenter, et le triomphe d'un seul de ces éléments dans un gouvernement simple, ne saurait être, sous un nom ou sous un autre, qu'une tyrannie. Un gouvernement mixte est le seul qui convienne à une grande nation comme la France. La révolution de juillet n'est pas autre chose que la révolution anglaise de 1688, mais en France, c'est-à-dire avec beaucoup moins d'aristocratie, et un peu plus de démocratie et de monarchie. La proportion de ces éléments peut varier selon les circonstances; mais ces trois éléments sont nécessaires. Laissons la république aux jeunes sociétés de l'Amérique, et la monarchie absolue à la vieille Asie. Placée entre l'ancien monde et le monde nouveau, à distance égale de la décrépitude et de l'enfance, notre Europe dans sa maturité puissante contient tous les éléments de la vie sociale, arrivée à son entier développement: elle est donc comme condamnée au gouvernement représentatif. Cette admirable forme de gouvernement est une heureuse nécessité de notre temps; et, sans folle propagande, elle fera le tour de l'Europe. Pour la France, la question, je ne crains pas de le dire, est d'être ainsi ou de cesser d'être. Avec le gouvernement représentatif, je vois la liberté publique, la concorde et la force au dedans, et pas conséquent au dehors des chances presque infaillibles de grandeur et de gloire. Que le gouvernement représentatif succombe: je n'aperçois plus que des convulsions stériles, la guerre civile avec la guerre étrangère, une imitation impuissante d'une grande époque écoulée sans retour, et pour toute nouveauté peut-être le démembrement de la France, et le sort de la Pologne et de l'Italie. Je détour-

ne les yeux d'un pareil résultat, et ne veux rien qui puisse y conduire. Ma foi politique est donc en tout conforme à ma foi philosophique, et l'une et l'autre sont au-dessus des outrages des partis ». Le cousinisme se présente donc comme la forme française de la figure hégelienne de la réconciliation de la philosophie de l'Etat: la constitution de l'Etat libéral de la monarchie de Juillet est la réalisation matérielle de l'Idée éclectique, dont l'abord spéculatif ne saurait engendrer d'autre conduite que celle d'une adhésion sans partage au régime de la charte. C'est donc à bon escient que le philosophe peut se faire homme d'Etat, et exercer en toute légitimité un pouvoir institutionnel. On ne saurait donc lui faire reproche d'avoir accédé, en 1830, à la puissance.

Dans le champ agnostique de la philosophie au début du XIXe siècle, l'éclectisme de Victor Cousin se ménage une place excentrique: au-delà, ou au-dessus, des partis. Toute attaque est donnée d'avance comme justifiée dans sa part de vérité, mais outrée dans sa revendication de représenter à elle seule la vérité. Il s'ensuit qu'elle est la plupart du temps renvoyée au paralogisme, et retournée contre ceux-là même qui en font leur drapeau. En cela, la matrice éclectique est bien un modèle proprement politique: elle tient le juste-milieu entre des positions extrêmes qu'elle rejette dans leur fausseté, mais retient dans leur part de vérité.

PATRICE VERMEREN
CNRS — CENTRE DE RECHERCHES POLITIQUES DE LA SORBONNE, PARIS I

Le présent article a pour origine une communication au premier colloque franco-péruvien de philosophie, qui s'est tenu les 15-19 mai 1989 à Lima et dont les actes ont paru dans Arétè, revista de filosofia, Pontificia Universidad catolica del Peru n° 2 1990. Le texte en a été retravaillé à l'occasion d'un séminaire annuel fait au Centro de Estudios de la Realidad Contemporanea de Santiago du Chili.

NOTES

1. Lettre de Müller à Grégoire datée de Strasbourg, le 22 frimaire an III (12 octobre 1784), Papiers Grégoire, archives privées. Partiellement publiée par A. Gazier dans la *Revue philosophique* de juillet 1888.
2. Lettre de Blessig à Grégoire du 27 germinal an IV (avril 1796), ibidem.
3. Le Magazin encyclopédique publie entre 1795 et 1817 plusieurs articles sur la philosophie allemande, et en particulier la première analyse de la *Critique de la raison pure* en français, par Kiel; voir l'abbé Louis Foucher: Sur la première traduction française de la Critique de la raison pure, dans la *Revue philosophique* de janvier 1951.
4. Villers: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale, Metz,* 1801; voir Vallois: *La formation de l'influence kantienne en France,* Paris, Alcan 1924.

5. Destutt de Tracy: « De la métaphysique de Kant, ou observations sur un ouvrage intitulé: Essai d'une exposition succinte de la Critique de la raison pure, par Jacques Kinker, traduit du hollandais par P. de J., Amsterdam 1801 », publié dans les *Mémoires de l'Institut*, Classe des sciences morales et politiques, tome IV (avril 1802). Voir aussi J. M. De Gérando: *De la génération des connaissances humaines*, Berlin, Decker 1802, réédité dans le Corpus des oeuvres philosophiques de langue française, texte revu par George Navet, Paris, Fayard, 1990, pages 121 sq, et le compte-rendu de Maine de Biran, paru dans *Le Magazin encyclopédique* tome 3 An XI-1802, republié par Joel Ganault dans le tome XI-3 des *Oeuvres* de Maine de Biran, Vrin, 1990, page 101.
6. Alfred Nettement: *Histoire de la littérature sous la Restauration*, Paris, Jacques Lecoffre et Cie, 1853.
7. F. J. V. Broussais: *De l'irritation et de la folie*, Paris J. B. Baillière 1828, seconde édition posthume par son fils Camille 1839, rééditée par Stéphane Douailler dans le Corpus des oeuvres philosophiques de langue française, Paris, Fayard, 1986.
8. Ibid. (édition Corpus) page 13. Voir: Jean-François Braunstein: *Broussais et le matérialisme, médecine et philosophie au XIXesiècle*, Paris, Klincksieck 1986.
9. Tennemann: *System der platonischen Philosophie*, Leipzig et Iéna, 1792-1795; Heinz Wismann: « Modus interpretandi », dans *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, II, Göttingen, 1983; Patrice Vermeren: « Platon communiste », dans les *Cahiers de Fontenay*, 51/52 1988.
10. Victor Cousin: Platon, langue de la théorie des Idées, dans les *Nouveaux fragments philosophiques*, Paris Sautelet 1828.
11. Victor Cousin: Platon, dans *Le Globe* du 3 novembre 1827.
12. Lettre de Hegel à Cousin du 3 mars 1828, bibliothèque Victor Cousin.
13. Ces articles, l'un daté du 18 décembre 1824 et paru dans le *London Magazine* en janvier 1825, l'autre daté du 20 juillet 1828 et paru dans le New Monthly Magazine en juillet 1828, ont été republiées dans *Stendhal: Courrier anglais* par Henri Martineau, Paris, le Divan 1935/36. Voir Patrice Vermeren: « Une politique de l'institution philosophique, ou de la tactique parlementaire en matière de religion et de philosphie: Edgar Quinet et Victor Cousin », dans la revue *Corpus* n° I, 1985.
14. Pierre Leroux: *La grève de Samarez*, Paris, E. Dentu 1863, réédition J. P. Lacassagne, Paris, Klincksieck, 1979, tome II page 426.
15. François Thurot: Fragments philosophiques, par Victor Cousin, dans la *Revue philosophique*, août 1826, tome XXXI, page 327 sq. Voir aussi, du même: Paradoxes de Condillac. Discours sur la langue du raisonnement, par M. Laromiguière, professeur de Philosophie à la Faculté des Lettres de Paris, dans la *Revue encyclopédique*, mars 1825, tome XXV, page 777 sq.
16. François Thurot: *De l'entendement et de la raison, introduction à l'étude de la philosophie*, Paris 1830, en particulier la note page 61 tome I sur l'usage du mot sensualisme; et le compte-rendu de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXesiècle* de Damiron, dans *Mélanges de feu François Thurot*, Paris 1880 page 625.
17. Aristide Valette: De l'enseignement de la philosophie à la Faculté des lettres (Académie de Paris) et en particulier des principes et de la méthode de M. Cousin, Paris 1828 (articles parus dans *Le Lycée*).
18. Ibidem page 49.
19. Ibidem page 73.
20. Lettre de Valette à Victor Cousin du 15 janvier 1829, bibliothèque Victor Cousin.
21. A(rmand) M(arrast): *Exament critique des leçons de M. Cousin*, Paris, Corréard, 1829 (articles parus dans *Le Journal de la langue française* en 1828 et 1829).

22. Ibid. page 45.
23. Armand Marrast: Laromiguière, dans *Le National* du 25 août 1837.
24. Th. Tissot: *Jouffroy, sa vie, ses écrits,* Paris 1876 page 19, cité par Henri Gouhier: *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* Paris Vrin 1941 tome III.
25. P. M. Laurent: Fragments philosophiques par M. V. Cousin dans *Le Producteur,* journal philosophique de l'Industrie, des sciences et des beaux-arts, tomes III Juin 1826.
26. Id. tome IV juillet 1826.
27. E. Lerminier: Essai sur les institutions sociales, par M. Ballanche, dans *Le Globe* du 14 octobre 1830.
28. E. Lerminier: *Philosophie du droit,* Paris, Paulin 1831, tome I page XVI.
29. E. Lerminier: *Lettres philosophiques adressées à un berlinois,* Paris Paulin 1832, page 92. Voir Georges Navet: *De l'usage de Vico en France: le problème de légitimité du droit civil,* thèse sous la direction de Miguel Abensour, Université de Reims, 1987.
30. Abbé de Riambourg: Théorie nouvelle sur l'histoire, dans les *Annales de la philosophie chrétienne* n° 39, septembre 1833, page 197 sq et n° 40 octobre 1833 page 346 sq. Sur la destinée de cette critique, voir Patrice Vermeren: « La philosophie au présent: le juif Spinoza », dans Lignes n° 12, 1990, et dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* Berlin, 1991.
31. A. Wendt: Fragments philosophiques de V. Cousin, dans le *Göttingische gelehrte Anzeigen* du 22 septembre 1834.
32. Publiée en 1826.
33. Publiée en 1833.
34. L'article de Wendt est traduit en français par Willm dans la *Revue germanique,* en décembre 1834.
35. Schelling: *Jugement sur la philosophie de M. Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général,* traduite par Ravaisson dans la *Nouvelle revue germanique* en octobre 1835. On sait qu'il s'agit là d'une version développée du compte-rendu de Schelling sur les *Fragments philosophiques* de Cousin paru dans les Bayerischen Annalen du 7 novembre 1833. Voir Christiane Mauve et Patrice Vermeren: Le passage de la ligne, suivi de Jugement de Schelling, dans les *Cahiers du Collège international de philosophie* n° 6 octobre 1988.
36. Victor Cousin: préface aux *Fragments philosophiques,* Paris, Sautelet 1826, page 49, republié dans Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit, Patrice Vermeren: La philosophie en France au dix-neuvième siècle, Le Livre de poche, 1991.
37. Lettre de Cousin à Hegel du 7 avril 1828, Bibliothèque Victor Cousin.
38. Victor Cousin: *Nouveaux fragments philosophiques, pour servir à l'histoire de la philosophie ancienne,* Paris, Pichon et Didier, 1928, pages 9-150.
39. Tennemann: *Manuel de l'histoire de la philosophie* traduit par Victor Cousin, Paris Sautelet 1829, préface, page X.
40. Hamilton: M. Cousin's Cours of Philosophy, dans la *Edinburgh Review* n° 99, octobre 1829.
41. Victor Cousin: *Cours de l'histoire de la philosophie,* Paris, 1828, réédition Corpus des oeuvres philosophiques de langue française, Paris, Fayard, 1992, treizième leçon.

© CORPUS 1991

"Cette déplorable idée de l'anéantissement"

Note sur Cousin, l'Inde et le bouddhisme

" Hé bien, Messieurs, y a-t-il eu ou n'y a-t-il pas eu de la philosophie dans l'Orient ? " [1]

Le 24 avril 1828, la réponse de Victor Cousin à cette question est embarrassée. La philosophie est nécessairement présente dans le monde oriental, dans la mesure où elle constitue un "besoin spécial, certain, inaltérable de l'esprit humain" [2]. Toutefois, que ce soit en Egypte, en Perse, en Chine ou en Inde, cette présence de la philosophie demeure encore indistincte, "enveloppée" , trop dépendante de l'élément religieux pour être déjà elle-même. C'est "un commencement de philosophie" [3], ce n'en est pas encore la forme libre. Cette dernière se développe seulement lorsque "le monde fait un pas" [4], passant de l'immobilité au mouvement, du despotisme à la liberté - de l'Orient à la Grèce. Rien là que de très classique.

Dès l'année suivante, Victor Cousin répond tout autrement : "On peut dire à la lettre que l'histoire de la philosophie de l'Inde est un abrégé de l'histoire entière de la philosophie" [5], "la philosophie indienne est tellement vaste que tous les systèmes philosophiques s'y rencontrent, qu'elle forme un monde philosophique" [6]. La rhétorique concernant l'Orient en général laisse place, à quelques mois d'intervalle, à des analyses centrées sur les divers systèmes spéculatifs du brahmanisme. La plupart d'entre eux sont désormais considérés comme indépendants de la révélation védique. Le monde intellectuel indien, engendrant des sytèmes opposés qui se sont développés rationnellement, sans s'assujettir à la croyance, peut légitimement être qualifié, selon Cousin, de philosophique.

D'une année à l'autre, la lecture des travaux de Henri Thomas Colebrooke [7] a donc profondément modifié le jugement de Victor Cousin sur l'Inde. Cette évolution ne sera jamais désavouée. Plus de trente ans après, en 1863, l'*Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'aux XIX ème siècle* [8], qui connaîtra une dizaine de rééditions successives, reprend ces Leçons de 1829 consacrées aux philosophies indiennes sous une forme à peine remaniée. Cousin formule alors sa conclusion en ces termes : "... vous avez dû vous convaincre qu'il y a incontestablement dans l'Inde une philosophie différente de la mythologie, et que désormais il est impossible de ne pas la comprendre dans le cadre général de l'histoire de la philosophie" [9].

Celui qui fut le grand législateur de l'enseignement philosophique en France, l'ordonnateur de ses programmes, le fondateur de son institution

sous la forme étatique contemporaine, fut également le premier philosophe universitaire à proclamer, haut et clair, que les doctrines spéculatives du domaine sanscrit sont aussi dignes de l'attention des philosophes que celles des Grecs. De diverses manières, dont on rappelera quelques-unes, Victor Cousin se fit le défenseur du caractère nécessaire et légitime d'une analyse philosophique de ces doctrines. Il ne fut pas le seul, et de loin, à s'y employer en son temps. Mais il demeure, dans l'histoire de la philosophie universitaire française, à la fois le premier en date, le plus constant, et le plus politiquement puissant, des penseurs convaincus de l'existence en Inde de textes à proprement parler philosophiques, et de la nécessité de les faire connaître comme de les interpréter.

Ni cette conviction ni les tâches qui en découlent ne sont demeurées au premier plan des préoccupations professorales, c'est le moins qu'on puisse dire. L'échec de la longue tentative de Cousin, la disparition des soucis qui l'animèrent, l'oubli de sa seule existence nous semblent faire aujourd'hui question. Nous ne prétendons pas en étudier ici tous les aspects en détail. Nous n'envisageons même pas de commenter, comme ils pourraient le mériter, l'ensemble des textes successifs où Cousin traite de l'Inde philosophique. La note qu'on va lire voudrait simplement indiquer les principaux traits de son attitude en ce domaine, en signalant un moment généralement méconnu : la crise ouverte par la découverte, tardive et déconcertante, du bouddhisme. Tout laisse en effet supposer que cette crise (que Cousin, pas plus que d'autres, ne fut en mesure de surmonter) joue une rôle décisif dans le déclin, puis l'éclipse, de l'intérêt porté par les philosophes aux doctrines de l'Inde.

Ce n'est certes pas Cousin qui invente, dans l'Europe moderne, l'intérêt philosophique pour l'Inde, dont l'évolution complexe se poursuit, à travers diverses phases de découvertes et d'amnésies, depuis la Renaissance jusqu'à l'idéalisme allemand. Pour situer, même grossièrement, le moment de son intervention, et commencer ainsi à en saisir le sens et la portée, il convient de rappeler en bref trois faits appartenant au plus proche arrière-plan historique des Leçons de 1829.

Le premier de ces faits est bien connu : à la fin du XVIII ème siècle, quelques Européens savent enfin le sanscrit, et sont en mesure de publier de premières traductions. On sait mieux aujourd'hui que la petite équipe de pionniers qui fonde à Calcutta, le 15 janvier 1784, sous la présidence de William Jones, la *Royal Asiatic Society of Bengal* fut précédée par bon nombre de travailleurs solitaires, missionnaires pour la plupart, longtemps

demeurés dans l'ombre. Cela n'ôte rien au fait que c'est seulement avec William Jones, Charles Wilkins, et la publication des *Asiatick Researches* [10], que commence, au moins sur la scène publique et internationale, l'ère d'une philologie sanscritiste assurée d'elle-même. Le sanscrit cesse d'être énigme ou sujet de fable pour devenir objet d'études. Il devient alors possible d'étayer l'étude des multiples aspects de la civilisation indienne sur le déchiffrement de ses textes. Des oeuvres, au lieu d'être imparfaitement résumées, commencent à être traduites : en 1785, Charles Wilkins publie une traduction anglaise de, la *Bhagavad-Gītā* [11], William Jones traduit les *Lois de Manou* , *Sacountalā* , *l' Hitopadeśa* - pour ne mentionner que les titres principaux.

Deuxième fait, non moins connu : l'écho provoqué par ces traductions en Europe est d'une rare intensité. Des adaptations allemandes des traductions anglaises se succèdent à un rythme soutenu [12]. Bientôt suivent les premiers travaux originaux des sanscritistes allemands, notamment ceux de Friedrich Schlegel, puis de son frère Wilhelm[13]. Chacun sait, ou devrait savoir, quel intérêt passionné soulevèrent, de Herder à Schelling, de Goethe à Humboldt, de Hölderlin à Görres, ces premiers volumes, dont le très petit nombre, et la relative minceur, sont sans commune mesure avec l'attention, et les espoirs, dont ils firent l'objet [14].

La France n'est pas absente de ce vaste mouvement. Dès 1787, l'abbé Parraud donne une version française, bien médiocre, de la *Bhagavad-Gītā* d'après Wilkins. Après Voltaire, qui avait fortement contribué à diffuser l'idée d'une Inde berceau de l'humanité [15], après Anquetil-Duperron qui fit connaître la version persane des *Upaniṣad* à l'Europe [16], Langlès annote en 1805 la traduction par Labaume des deux premiers volumes des *Asiatick Researches* (Paris, Imprimerie Impériale), Léonard de Chézy, qui inaugure en 1815 au Collège de France la première chaire européenne de sanscrit, traduira plus tard *Sacountalā* , etc. Toutefois, dans la France de la Restauration, la parenté entre philosophie occidentale et pensée indienne demeure surtout perçue comme une singularité allemande [17].

Ces remarques cursives ne prétendent pas décrire la fascination multiforme exercée par l'Inde sur la culture européenne du premier quart du XIX ème siècle. Elles sont destinées à signaler un troisième fait, rarement aperçu dans les études consacrées à ce moment. Il s'agit de l'absence, dans l'ensemble restreint des premières traductions européennes d'oeuvres sanscrites, de textes argumentés, démonstratifs et réfutatifs. On ne trouve guère trace d'exposés systématiques tirant de leur seule cohérence logique une prétention à convaincre rationnellement. Parmi les voies d'accès à peu près sûres dont l'Europe intellectuelle commence alors à disposer, aucune ne conduit encore aux *sutra* [18] des écoles de pensée brahmanique ni à leurs multiples commentaires didactiques et dialectiques. Durant plus d'une trentaine

d'années cruciales, des environs de 1790 aux environ de 1820, l'existence de la "philosophie" en Inde se trouve affirmée, ou supposée, sans qu'on ait accès au type d'oeuvres à propos duquel pourrait s'articuler, précisément et à bon droit, la question de savoir en quel sens et dans quelle mesure il s'agit ou non de philosophie [19]. De Herder à Friedrich Schlegel, le rêve d'une Inde qui serait la patrie originaire de la pensée pure, d'un sanscrit qui serait cette langue parfaite où sentiment et représentation ne se trouveraient pas encore dissociés [20], s'appuie uniquement sur des poèmes mystiques, quelques bribes d'épopée, un drame lyrique, des fragments de mythes juridico-cosmiques. On ignore les usages de la rationalité où se manifeste en Inde une "technicité" spéculative qui peut être comparée à la nôtre.

De 1823 à 1827, avec la publication des études de Henri Thomas Colebrooke sur les systèmes brahmaniques, cette ignorance commence à prendre fin. Cinq monographies consacrées par Colebrooke aux *darśana* [21], ainsi qu'aux "hétérodoxies" bouddhiste et jaïn, fournissent les premiers éléments fiables dont l'Europe puisse disposer. Ces mémoires scrupuleux, en tous points remarquables pour leur temps, sont l'oeuvre d'un philologue qui a consulté des traités dans leur langue originale et s'est informé auprès des *pandit* , les brahmanes lettrés. Leur parution marque un changement d'importance dans l'histoire des représentations de l'Inde philosophique en Europe. Avant Colebrooke, ce qu'on pouvait appeler "philosophie indienne" était nécessairement reconstitué - avec une large part d'arbitraire, d'artifice, et d'approximation - à partir de ce qu'on croyait pouvoir extraire de textes principalement poétiques et mystiques. La situation devient tout autre dès lors qu'on accède à quelques repères bien établis relatifs aux thèses et aux lignes principales d'argumentation des écoles brahmaniques. Il est désormais possible de discerner également leurs différences, voire leurs antagonismes. Ce ne sont donc plus des images mythiques qui s'élaborent à partir d'indices perçus en filigrane. L'exigence d'un travail patient s'annonce, sur un matériau conceptuel cohérent et subtil. Il va falloir en mettre la systématicité à l'épreuve, en saisir les modalités d'articulation spécifiques, en mesurer les écarts et les convergences avec ce que notre histoire a nommé philosophie. Telles sont les tâches que le travail de Colebrooke permet d'entrevoir, et commence à réclamer.

Hegel ne s'y est pas trompé. Sans doute n'a-t-on pas prêté une attention suffisante au fait que la lecture de ces mémoires conduit Hegel, dans les dernières années de Berlin, à revenir à plusieurs reprises sur ses jugements antérieurs relatifs à l'Inde. La postérité n'a finalement privilégié que ses verdicts les plus sévères, sans voir qu'ils appartiennent à la polémique de Hegel contre les romantiques, tout autant qu'ils se trouvent souvent justifiés par l'état des premières documentations. En revanche, après avoir lu Colebrooke, Hegel n'hésite pas à dire, au cours de ses *Leçons sur l'Histoire de la Phi-*

losophie , que l'on peut parler de "wirklich philosophische Systeme der Indier" [22]. Si l'on fait remarquer combien les cours de Hegel, et en particulier celui-ci, sont d'une utilisation délicate, l'authenticité du texte demeurant fréquemment sujette à caution, on s'avisera que plusieurs jugements identiques figurent sous la plume dans les *Berliner Schriften*. Il écrit par exemple que la philosophie indienne, telle que Colebrooke la fait connaître, "sehr wohl den Namen der Philosophie verdient" [23].

Cousin comprit aussi, à sa manière, ce changement de perspective : "M. Colebrooke a rempli les voeux secrets des amis de la philosophie (...). (Il) nous a mis en quelque sorte en face des systèmes indiens." [24] En 1828, répétons-le, on peut à peine parler d'une analyse. L'Inde apparaît fugitivement dans les propos de Cousin comme spécification mal définie d'une totalité floue : l'Orient. Seule la *Bhagavad-Gītā*, à laquelle son texte fait référence sans aucune citation, est censée tenir lieu de philosophie de l'Inde [25]. La civilisation indienne est en outre réputée dépourvue de chronologie, d'histoire, comme aussi, ce qui est peut-être emprunté à Hegel, de "vraie moralité" [26]. Cette philosophie n'en est pas véritablementt une. Elle demeure presque entièrement dépendante de la religion, dans laquelle elle se trouve "enveloppée" : "... toute la philosophie indienne ne me paraît guère qu'une interprétation plus ou moins libre des livres religieux de l'Inde" [27].

En 1829, l'Orient philosophique se trouve réduit à l'Inde, et l'Inde à Colebrooke. La *Bhagavad-Gītā* est citée à plusieurs reprises, d'après la traduction latine de Wilhelm Schlegel [28]. Cousin mentionne également la "profonde analyse" consacrée au poème par Wilhelm von Humboldt [29]. Surtout, ce poème ne tient plus lieu de philosophie indienne. Il illustre seulement, dans ses derniers développements, le mysticisme et ses outrances [30]. Le critère d'indépendance envers la révélation et l'autorité religieuses joue désormais en faveur de la présence effective de la philosophie en Inde : "Si l'esprit humain en était resté dans l'Inde aux Vedas, il n'y aurait eu dans l'Inde aucune philosophie" [31]. Tel n'est pas le cas - voilà ce que Colebrooke permet de constater. L'histoire de l'esprit possède dorénavant, pour Cousin, une face indienne. Elle appartient de plein droit à la philosophie proprement dite, et à son histoire.

Une telle intégration est justifiée, aux yeux de Cousin, par le fait qu'il pense pouvoir discerner, dans les systèmes décrits par Colebrooke, les quatre modèles par lesquels s'explique, en termes psychologiques, l'histoire cyclique de la philosophie : sensualisme, idéalisme, scepticisme, mysticisme. La philosophie existe en Inde parce que s'y retrouvent les modèles explicatifs permettant de rendre compte par ailleurs de la pensée grecque, de l'âge classique ou du siècle des Lumières. L'éclectisme peut donc englober les systèmes indiens, et les inclure dans l'histoire de la philosophie. Il se doit même de le faire. Car, avec son avènement, cette histoire, en un sens, s'achè-

ve. Fondé sur une compréhension supposée complète et équilibrée de la nature de l'esprit humain, l'éclectisme peut en effet considérer tous les représentants historiques des quatre systèmes-modèles par le biais sous lequel ils sont vrais, sans pour autant entrer dans les errances où les ont entraînés les excès d'une vue unilatérale.

L'application de cette méthode d'interprétation aux éléments de doctrines brahmaniques transmis par Colebrooke ne va pas sans une série de coups de force. Il serait possible de montrer comment le lecteur se trouve dans une situation de perplexité croissante à mesure que Cousin, dans les cinquième et sixième Leçons de 1829, considère le *Sāṃkhya* comme un sensualisme, le *Nyāya* comme un idéalisme, et, faute de pouvoir repérer de vrai scepticisme en Inde, y trouve malgré tout un "mysticisme surabondant" [32], représenté par la *Bhagavad-Gītā* et le *Yoga* . Cette classification n'est pas intenable seulement pour le lecteur d'aujourd'hui, autrement informé. Une lecture suivie du texte fait apparaître des incohérences internes. Cousin se trouve dans l'impossibilité de concilier ses analyses avec ses propres principes d'interprétation. Il est clair, par exemple, que de son point de vue un scepticisme puissant devrait être attesté pour pouvoir expliquer la présence compensatrice de forts courants inspirés par le mysticisme. Il est non moins net que ces Leçons tentent de combiner, sans y parvenir, deux types de classifications. L'une vise à reconstituer l'ordre chronologique d'apparition des systèmes indiens en fonction de leur plus ou moins grande distance envers l'autorité des *Veda*. L'autre s'efforce d'y retrouver les quatre tendances philosophiques éternelles de l'esprit humain. En fin de compte, le *Sāṃkhya* se retrouve, à divers titres, dans toutes les cases ! Ayant mené l'analyse détaillée de ces difficultés, nous n'y reviendrons pas [33].

Cette critique interne est ici superflue. Nous nous intéressons en effet à la portée historique de l'attitude de Cousin envers l'Inde plutôt qu'aux formes prises par ses tentatives de démonstration. L'analyse de ses partis pris importe plus que les carences multiples de son argumentation. Pour aller à l'essentiel, sa position de fond est ambiguë. En effet, elle ouvre la possibilité pour les philosophes de se référer aux doctrines spéculatives de l'Inde et insiste fortement sur la légitimité de telles lectures. L'importance de Cousin en ce domaine ne réside pas dans ses constructions personnelles, finalement peu consistantes, mais dans sa décision de légitimation philosophique de l'Inde. Encore une fois, il ne reviendra jamais explicitement sur cette décision. Bien qu'il n'ait pas véritablement retravaillé ces questions, les énoncés de 1829 seront conservés dans les rééditions remaniées de ce Cours et diffusés jusqu'aux années 1870.

Ce geste de légitimation a sa spécificité. Il ne saurait être confondu avec celui des romantiques allemands [34], cherchant bien plus, dans une Inde encore très mal connue, les éléments d'une nouvelle mythologie conforme à leurs

aspirations que les articulations de systèmes philosophiques identiques aux nôtres. En dépit de l'étrangeté de certaines pages, le texte de Cousin possède le mérite propre d'avoir affirmé l'existence dans le domaine sanscrit de corpus philosophiques *diversifiés* , exigeant d'être explorés, et comparés aux nôtres. Sa lecture de Colebrooke lui a permis de comprendre aussitôt qu'un mythe de l'unité première venait, en se brisant, d'ouvrir un champ de recherche nouveau à la philosophie. Il le proclame, cela vaut d'être souligné, sans y être enclin par la fascination de l'origine, ni par le trouble désir de magnifier un modèle politico-social dont la hiérarchie immobile, ou crue telle, a tant échauffé les imaginations de l'autre côté du Rhin.

Les conséquences à court terme de cette décision de légitimation furent doubles. En premier lieu, la diffusion en France des études de Colebrooke s'en trouva accélérée. Dès 1833, Guillaume Pauthier, soutenu par Cousin, en donne une traduction [35]. Elle paraît avant la première réunion des textes en volume à Londres. A l'initiative de Cousin, l'ouvrage est distribué comme prix dans les collèges royaux [36]. La philosophie indienne ne figurera jamais explicitement dans les programmes de l'enseignement. Mais les manuels de la Monarchie de Juillet accordent à l'Inde une place importante dans leur présentation de l'histoire de la philosophie. C'est le cas, par exemple, du *Précis d'Histoire de la philosophie* des abbés de Salinis et de Scorbiac en 1834, du *Cours Elémentaire de Philosophie* de l'abbé Barbe en 1846, ou en encore, en dépit de ses réserves, du *Manuel de philosophie ancienne* que publie le jeune Charles Renouvier en 1844 [37]. Tous résument et simplifient, sous l'influence de l'impulsion transmise par Cousin, les informations recueillies par Colebrooke. Sans doute, au regard des savoirs indianistes d'aujourd'hui, ces quelques dizaines de pages ne sont-elles pas grand chose. Toutefois, le fait est que les professeurs contemporains ignorent ces informations élémentaires que les collégiens avaient sous les yeux, sous le règne de Louis-Philippe. A chacun de méditer sur la rapidité du passage, à cette époque disparue, entre les publications savantes et l'enseignement secondaire, ou encore sur le cas très extraordinaire de régression culturelle que signale les lacunes dont notre enseignement philosophique fait preuve, en ce domaine, après que cent cinquante ans de travaux érudits ont apporté des masses d'informations considérables.

L'enseignement de Cousin eut aussi quelques conséquences d'un autre ordre. Il orienta certains auteurs vers un examen des textes sanscrits à teneur philosophique. Ce fut en particulier le cas de Jules Barthélémy Saint-Hilaire. Après avoir été installé par Cousin à la chaire de philosophie grecque du Collège de France, il devint en quelque sorte son délégué aux affaires indiennes. Jules Barthélémy Saint-Hilaire, qui avait étudié le sanscrit en compagnie de son condisciple Eugène Burnouf [38], lit en 1839 aux réunions du *Journal des Savants* un *Mémoire sur la philosophie sanscrite, le Nyāya* [39],

où il tente de comparer les procédés d'inférence de la logique indienne à ceux de la syllogistique aristotélicienne. Il consacre un nouveau travail au *Sāṃkhya*, avant de publier plus tardivement *Le Bouddha et sa religion* , dont nous reparlerons.

L'itinéraire de Jules Barthélémy Saint-Hilaire ne nous intéresse pas ici pour lui-même. Mais il peut servir de révélateur à l'autre versant de l'attitude cousinienne. En effet, si la légitimation philosophique de l'Inde spéculative par Cousin présente l'intérêt qu'on vient de souligner, elle possède également une autre face, dont Barthélémy Saint-Hilaire fut sans doute la victime. Pour rendre les pensées indiennes dignes d'études philosophiques, Cousin opère d'emblée, sans précaution ni souci critique, leur intégration directe, voire brutale, dans le cadre de nos repères traditionnels. Cette assimilation immédiate fait entrer dans le champ de l'histoire de la philosophie un corpus considérable et jusqu'alors inconnu. Mais elle efface bien imprudemment tout ce qui, dans les traités sanscrits, constitue les formes d'altérité spécifiques de leurs enjeux, de leurs notions, de leur cohérence propres.

Désireux d'inclure les "sytèmes" indiens dans le champ philosophique, Cousin a postulé que doivent s'y retrouver, de toute nécessité, et sans trouble aucun, toutes les catégories et les préoccupations de notre histoire. Insensible aux distances fécondes créées par la multiplicité des langues [40], il ne paraît pas en mesure d'envisager que la philosophie puisse être autre que familière, sans pour autant cesser d'être philosophique. Du coup, sa légitimation de l'Inde, vue sous cet angle, a tout d'une naturalisation forcée, voire d'une méconnaissance plus retorse, en un sens, que le rejet. Cousin ne peut concevoir - principalement parce que son universalisme psychologisant, fondée sur l'unité supposée de l'esprit humain, l'en empêche - qu'il existe d'autres histoires de la philosophie que celle qui nous est connue, avec d'autres objets, d'autres visées d'autres concepts, ou "non-concepts" [41]. En procédant, trop vite et trop massivement, à une pure et simple identification, il rate, et incite à rater, ce à quoi l'étude philosophique des corpus sanscrits spéculatifs doit conduire : la mise à l'épreuve de notre identité. Pour qu'une telle épreuve devienne effective et possède un sens, une proximité suffisante des démarches intellectuelles est évidemment requise, qu'il s'agisse de la cohérence des usages de la rationalité, de la topique des problèmes, ou de la systématicité des discours. Mais pour qu'une *épreuve* effective soit possible, il est nécessaire que cette proximité ne revienne pas à une totale similitude, afin que nous risquions nous-mêmes d'en subir quelque altération.

Fidèle entre les fidèles de Victor Cousin [42], Jules Barthélémy Saint-Hilaire exécute consciensieusement la consigne d'étude des textes. Mais il ne cesse de buter sur les difficultés de leur assimilation. Tout ce qu'il peut constater, en déchiffrant patiemment les *sutra* du *Nyāya* ou du *Sāṃkhya*, ce sont les différences qui les séparent de la philosophie grecque. Tout ce qu'il

en peut conclure, en se gardant bien de désavouer Cousin [43], c'est qu'il ne s'agit pas là de philosophie, au lieu de se poser la question d'une philosophie autre. Parti en 1839 de la double conviction qu'il existe une Inde philosophique et qu'elle est identique à notre monde philosophique [44], en l'occurrence celui des Grecs, Barthélémy Saint-Hilaire en arrive, parce que la stricte identité se dérobe à son examen, à effacer, après la mort de son maître, toute légitimité philosophique : "la sagesse indienne, écrit-il en 1887, se réduit (...) à un génie poétique et religieux" [45].

Ce mouvement d'ouverture-fermeture que nous venons de considérer pour lui-même ne peut toutefois être envisagé isolément, du moins si l'on se place dans la perspective de l'évolution de l'attitude de Cousin et de ses contemporains envers les doctrines de l'Inde. A elle seule, sa décision de 1829, si équivoque qu'on puisse la juger, ne peut permettre de comprendre pourquoi la philosophie s'est détournée des études indiennes ni comment l'institution en est venue à ignorer jusqu'à leur existence. On pourrait en effet supposer que l'impasse où s'est fourvoyé un Jules Barthélémy Saint-Hilaire eût pu être contournée, que l'assimilation directe des systèmes indiens fût discutée, les distances mesurées, l'altérité marquée, bref que l'intégration devint problématique, sans que pour autant la légitimation s'annulât en indifférence ou se vît supplantée par la négation et le mépris.

A l'évidence, il s'est passé autre chose. Signe : après 1850, Eugène Burnouf, dans le panthéon cousinien des philologues indianistes, succède à Colebrooke. Sens : bien après les *darśana* du brahmanisme, les éléments doctrinaux du bouddhisme se font connaître. A partir du moment où Cousin s'avise de "cette déplorable idée de l'anéantissement qui fait le fond du bouddhisme", le souci philosophique laisse chez lui place à l'effroi, l'assimilation à la stupeur, la vigilance à la condamnation. A la faveur d'un contresens, l'Inde a désormais le visage, vide d'yeux, du nihilisme. Ce n'est pas en quelques pages que peuvent s'esquisser les tenants et les aboutissants de ce "tournant bouddhique" qui joue dans les philosophies allemande et française du siècle dernier un rôle méconnu. Il fait actuellement l'objet de notre travail [46]. Cousin occupe dans cet ensemble une place secondaire, mais non négligeable. Essayons de l'indiquer brièvement.

Par rapport à la découverte du brahmanisme, la découverte du bouddhisme par l'Europe possède au moins une triple spécificité. Les traces en sont diversement discernables dans les propos successifs de Cousin. En premier lieu, cette découverte est tardive. Lorsque Colebrooke, en 1827, consacre aux bouddhistes la plus large part de son cinquième mémoire, il ne peut don-

ner de leurs doctrines qu'une vue indirecte et approximative. N'ayant accès à aucun traité bouddhique en sanscrit - le bouddhisme, rappelons-le, a pratiquement disparu du sous-continent indien depuis le XI ème siècle - , le philologue doit se borner à résumer les réfutations élaborées par les brahmanes adversaires du bouddhisme, telles qu'il les trouve dans les textes qu'il lui est possible de consulter, en particulier ceux du *Vedānta* [47].

Les premières décennies de l'indianisme naissant, de 1785 à 1835 environ, n'ont donc permis aucun accès direct au bouddhisme. Celui-ci demeure en attente, et comme en réserve. Cousin le sait, et le dit explicitement en 1829 : "aucun des livres Bouddhistes n'est traduit ; Colebrooke n'a eu même à sa disposition aucun des écrits originaux qui en peuvent subsister en sanscrit et dans les dialectes prakrit et pali" [48]. Le peu que Cousin en sait [49] le conduit à penser que la secte des Bouddhistes "ne peut pas être retranchée de l'histoire de la philosophie, puisque, à côté d'une mythologie plaquée là comme à dessein, s'y trouve un système de métaphysique régulière, fondé sur des procédés rationnels et purement humains" [50]. Mais il préfère, à cette date, écarter le bouddhisme des systèmes qu'il soumet à son examen. Il ne suit pas seulement en cela le bon sens, mais aussi le conseil du sinologue Jean-Pierre Abel-Rémusat, dont il cite une conclusion : "une saine critique conseille d'user avec réserve de notions qui ont une telle origine, et de ne pas prononcer définitivement sur des idées qu'on ne connaît que sur le rapport de ceux qui ont intérêt à les défigurer" [51].

La découverte philologiquement assurée du bouddhisme - de ses doctrines, et de ses textes fondamentaux - intervient tard, à partir de la décennie 1830, pour ne prendre véritablement son premier essor qu'entre 1840 et 1855. En raison même de sa dispersion historique entre les langues et les cultures, l'émergence du bouddhisme dans le domaine du savoir européen est le fruit tardif du comparatisme orientaliste. Il apparaît à l'intersection des études sanscrites naissantes, de la sinologie renaissante, de la tibétologie récemment constituée. La constitution de la "bouddhologie" est contemporaine de la grammaire comparée et du déchiffrement systématique des écritures, non des effusions romantiques vers la patrie originaire. Le bouddhisme devient une préoccupation après que s'est constitué un imaginaire philosophique de l'Inde, fondé sur les seules sources brahmaniques jusqu'alors disponibles. L'affirmation de Cousin selon laquelle l'Inde est "un monde philosophique" va donc se trouver confrontée, quand seront connus avec quelque exactitude les premiers traits de la pensée bouddhique, à des éléments nouveaux et inassimilables.

Cette difficulté à avoir prise sur le bouddhisme, à en situer le sens et les visées, et à lui donner une place, tient pour une part au mouvement très singulier qu'a emprunté le processus de sa découverte - deuxième spécificité. Globalement, la connaissance que prend l'Europe du bouddhisme suit en

effet, de façon presque régulière, un ordre inverse de celui de l'évolution historique effective des doctrines. Les écoles et les textes les plus tardifs sont presque toujours abordés avant ceux qui leur ont donné naissance. Cette découverte progresse donc à rebours de l'histoire. Ainsi les premiers travaux publiés, ceux d'Isaac Jacob Schmidt [52] ou de Julius von Klaproth [53], portent-ils sur de très tardifs textes mongols, ceux de Jean-Pierre Abel-Rémusat [54] sur des œuvres chinoises postérieures aux corpus indiens, ceux d'Alexandre Csoma de Körös sur le *Tanjur* et le *Kanjur* tibétains [55], etc. On a lu les gloses avant d'avoir accès aux traités qu'elles concernent. On a connu le nom et quelques fragments d'argumentations d'écoles logiciennes, points d'aboutissement d'une histoire longue et complexe, avant d'en apercevoir clairement les points de départ.

Même l'ouvrage fondamental d'Eugène Burnouf, qui succéda en 1832 à Chézy à la chaire de sanscrit du Collège de France, n'échappe pas, pour des raisons partiellement contingentes, à ce mouvement d'inversion. En effet, son *Introduction à l'Histoire du Buddhisme* [sic] *Indien* , publiée à Paris en 1844, est presque entièrement centrée sur des sutra [56] de la *Prajñāpāramitā*, la "perfection de sapience", c'est-à-dire des textes du Grand Véhicule (*Mahāyāna*) ou de transition vers le Grand Véhicule. Ses travaux sur les plus anciens *sutta* pāli du Petit Véhicule (*Hīnayāna*) devaient paraître ensuite. La mort ne lui a pas laissé le temps de les publier. Les études de Burnouf sur "l'école du Sud", c'est-à-dire le Petit Véhicule, et ses enseignements sont demeurées inédites dans la masse des manuscrits posthumes [57].

Il n'en reste pas moins qu'avec un génie philologique inégalé en son temps, Eugène Burnouf fonde l'étude scientifique du fait bouddhique. Il a pu se reporter directement aux manuscrits sanscrits envoyés du Népal en 1836 par Brian Houghton Hodgson. Il rattache ainsi à leurs sources indiennes les fils déjà tissés par Schmidt, Hodgson ou Körös, tout en donnant le premier exposé rigoureux de l'enseignement du Bouddha. Son ouvrage fondateur aura notamment pour lecteurs Schelling, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. En France, Taine, Renan, et bien sûr Cousin et Barthélémy Saint-Hilaire. Entre autres.

Les liens personnels entre Cousin, Burnouf et Barthélémy Saint-Hilaire sont nombreux, en dépit de leur appartenance à des familles d'esprit dissemblables [58]. Toutefois, ce n'est nullement par complaisance ou chauvinisme que Cousin fait, à plusieurs reprises, de Burnouf un nouveau Colebrooke. On pourrait même juger que la comparaison, si elle avait un sens, devrait tourner sans conteste à l'avantage d'Eugène Burnouf. Non pas parce que les mémoires du britannique couvrent quelques dizaines de pages tandis que les travaux du français occupent de lourds volumes [59], mais parce que le bouddhisme selon Burnouf pose aux philosophes des questions autrement inhabituelles que les systèmes brahmaniques.

Au caractère tardif et au mouvement inversé de la découverte du bouddhisme viennent en effet s'ajouter - troisième spécificité - ses singularités doctrinales. Le "phénoménisme" bouddhique, sa dissolution analytique de tout équivalent des notions de substance et de sujet, sa morale dépourvue de toute transcendance, sa visée sotériologique couplée à un refus radical de toute tentative de représentation de l'état "délivré", son rigoureux silence concernant toutes les questions que nous appellerions "métaphysiques", caractérisent, entre autres traits, une démarche qui, dans la cohérence propre de ces différents points, se révèle étrangère à la tradition métaphysique de l'Occident, et fort différentes du fond substantialiste des écoles brahmaniques. Même si ces points n'ont pas tous été aperçus d'emblée avec acuité, le jeu de ces particularités déconcertantes explique qu'une large part du siècle dernier ait pu considérer le bouddhisme comme chrétien ou athée, comme philosophique ou religieux, comme cohérent ou absurde, comme digne d'admiration ou objet de mépris - alternativement ou ... simultanément.

Ce qui motive d'ailleurs la première prise de position publique de Cousin contre le bouddhisme, ce ne sont pas des mobiles proprement philosophiques. En 1847, à l'Académie des sciences morales et politiques, après une communication de Burnouf, il intervient en défenseur du christianisme : "Je repousse les analogies qu'on a prétendu établir entre le christianisme et le bouddhisme [60] ; les doctrines de l'un et de l'autre n'ont pas la moindre ressemblance, ou plutôt elles sont dans une opposition absolue. S'il y a au monde quelque chose de contraire à la doctrine chrétienne, c'est cette déplorable idée de l'anéantissement qui fait le fond du bouddhisme." [61] Toute l'attitude de Cousin, qui déterminera directement celle de Jules Barthélémy Saint-Hilaire, consiste à tenter de défendre le christianisme contre cette religion éminemment pernicieuse - et imaginaire, faut-il le dire ? - qui est supposée placer dans l'annihilation son but suprême et son énigmatique salut.

Contre le témoignage de Colebrooke et d'autres premiers observateurs [62], on doit à Eugène Burnouf l'hypothèse que le *nirvāṇa* bouddhique est à entendre comme un anéantissement. Cette interprétation erronée constitue le seul faux pas de ce génie. Encore faut-il noter que Burnouf avance cette hypothèse avec beaucoup de réserve, multipliant dans son texte les marques de prudence. Nous soulignons ces marques : "... il n'est pas facile de voir ce que [le Bouddha] entendait par Nirvâna, car il ne le définit nulle part. Mais comme il ne parle jamais de Dieu, le Nirvâna ne peut être l'absorption de l'âme indiviuelle au sein d'un Dieu universel, ainsi que le croyait les Brâhmanes orthodoxes (...). Le mot de *vide* , qui paraît déjà dans tous les monuments que tout nous prouve être les plus anciens, *m'induit à penser* que Cakya vit le bien suprême dans l'anéantissement complet du principe pensant. Il se le représenta, *ainsi que le fait supposer* une comparaison répétée

souvent, comme l'épuisement de la lumière d'une lampe qui s'éteint" [63].

Cousin se débarrasse de cette prudence : "Tel est, à n'en pas douter, le sens du Nirvana bouddhique", écrit-il, après avoir cité ce passage d'Eugène Burnouf, dans l'*Addition sur le Bouddhisme* [64], publiée en 1863 dans l'*Histoire de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'au XIX ème siècle* en appendice au texte, à peine remanié, des Leçons de 1829. Ces six courtes pages, que rien n'articule à celles qui précèdent, sont relativement décevantes. Au regard des publications déjà très nombreuses dont le bouddhisme a fait l'objet en 1863, tant dans le domaine des études savantes que dans celui des tentatives d'interprétation philosophique, ce mince ajout peut paraître désinvolte. Il convient pourtant d'en relever les points saillants. Car ils permettent de constater que la présence du bouddhisme brouille les affirmations antérieures.

Le bouddhisme est bien "essentiellement une philosophie" [65], selon Cousin. Il la juge issue du *Sāṃkhya*, qu'il a toujours considéré comme un sensualisme. La philosophie bouddhique est donc, dans un premier temps, caractérisée comme l'extrême dérive, athée et nihiliste, de la posture sensualiste première, et partout repérable, de l'esprit humain dans son universalité. Mais deux étrangetés majeures se conjuguent aussitôt pour faire du bouddhisme une bizarrerie dont l'existence est proche d'une impossibilité. D'une part, cette philosophie est devenue plus tard une religion, à l'inverse du mouvement naturel de l'esprit humain, qui progresse en acquérant l'autonomie de la raison par rapport à la foi. D'autre part, cette philosophie dénaturée apparaît comme une religion contraire à la nature même de toute religion : c'est en effet "un culte du néant" [66].

Le bouddhisme ainsi conçu a quelque chose d'inconcevable. Il ressemble à un spectre ou à un cauchemar. Derrière lui se profile une "Eglise du nihilisme", pour reprendre une formule de Renan [67]. Ce "culte du néant "est impensable, et pourtant il existe : "Quel culte ! dira-t-on. Oui, sans doute, le fait est étrange, mais il est avéré." [68] L'idée que des centaines de millions d'humains n'aspirent, avec ferveur et constance, qu'à leur anéantissement va jouer, pour le spiritualisme français, le rôle effrayant d'un phénomène impossible qui, malgré tout, serait réel. Il n'y a plus lieu de se demander aujourd'hui si ce spectre correspond à la réalité des démarches bouddhiques. Mais il faudrait tenter de comprendre sa place, dans un épisode plus vaste, complexe et peu connu au cours duquel, de Hegel à Schopenhauer et à Nietzsche, de Cousin à Renan, Taine et Renouvier, se trouvent élaborées, à chaque fois qu'il est question du bouddhisme, les différentes composantes de la notion multiforme de nihilisme. Ce travail excède très largement le cadre de cette note. Nous nous contenterons donc d'indiquer comment l'intervention de ce spectre vient ébranler les fondements sur lesquels reposait, chez Cousin, la tentative initiale de légitimation de l'Inde philosophique.

Face au bouddhisme, il n'est plus question de classer, d'inciter à l'étude, ni même d'accorder à ce qui fut "essentiellement une philosophie" une place dans l'histoire. L'heure est à l'invective : ce n'est qu'une "triste philosophie" [69], dont une "déplorable idée" fait le fond. Jules Barthélémy Saint-Hilaire, dans l'"excellent travail" auquel nous renvoie la dernière phrase de l'*Addition sur le Bouddhisme* de Cousin [70], parle d'un "système hideux" [71], parmi cent autres épithètes dont le caractère grotesque ne doit pas masquer qu'elles signent un désarroi et un échec. Car cette rhétorique dépréciative n'est pas simplement le signe d'une ardeur apologétique au service de la défense du christianisme qu'on estime menacé par le péril bouddhiste, ou plus exactement par les équivalents européens et modernes du bouddhisme [72]. Le désarroi est de ne pouvoir comprendre ce qui est en jeu dans une tradition étrangère à notre métaphysique. L'échec est de devoir avouer que, peut-être, la nature humaine n'existe pas, alors même que son universalité évidente soutient tout l'édifice de l'histoire cousinienne de la philosophie, et la tentative pour y intégrer l'Inde. A la fin du livre de Jules Barthélémy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion* , cette évidence trouve sa limite et son point d'éclatement : "En présence d'un phénomène aussi curieux et aussi déplorable, que confirme d'ailleurs toute une religion, on pourrait se demander si l'intelligence de ces peuples est faite comme la nôtre ; et si dans ces climats où la vie est en horreur et où on adore le néant à la place de Dieu, la nature humaine est bien encore celle que nous sentons en nous." [73]

Plus moyen d'affirmer que "dans l'Orient il y avait aussi des hommes", ni que "l'homme est égal à l'homme", comme le faisait fièrement Cousin en 1828 [74]. Mais il ne mettra jamais cette difficulté en lumière. Dans la reprise, en 1863, de ses Leçons de 1829, il laisse en l'état, dans leur juxtaposition impossible, le geste de légitimation de l'Inde et la désignation de la monstruosité inclassable du bouddhisme. Bien qu'il n'ait pas véritablement approfondi les questions qu'il soulève, le discours de Cousin, insoucieux de bien des subtilités, ne se trompe pas sur les ruptures qui comptent : Colebrooke pour les écoles spéculatives du brahmanisme, Burnouf pour le bouddhisme. Il enregistre les ébranlements provoqués, et laisse béantes les fractures. Cousin philosophe - ou seulement sismographe?

ROGER-POL DROIT (C.N.R.S.)

NOTES

1 Victor Cousin, *Cours de philosophie, introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris, Pichon et Didier, 1828. Deuxième Leçon, 24 avril 1828, p. 11. Dans la suite, nous désignerons les références à ces Leçons par : 1828, suivi de la pagination.
2 1828, Première Leçon, 19 avril 1828, p. 32.
3 1828, Deuxième Leçon, 24 avril 1828, p. 14.
4 1828, ibid., p. 18.
5 Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie* . Paris, Pichon et Didier, 1829. Nous avons travaillé sur le texte donné par les *Œuvres Complètes* de Victor Cousin , T. I, Bruxelles, Société Belge de Librairie Ahuman et Cie, 1841. Dans la suite, nous désignerons les références à ces Leçons par : 1829 (1841, suivi de la pagination et de la colonne, a = gauche ou b = droite). La phrase citée se trouve p. 153 a.
6 1829, Cinquième Leçon (1841, p. 155 b)
7 Les cinq études de H. T. Colebrooke ont fait l'objet de communications à la Royal Asiatic Society respectivement les 21 juin 1825 (I - *Sāṃkhya*, publiée dans le vol. I des *Transactions of the Royal Society* , pp. 19-43), 21 Février 1824 (II- *Nyāya - Vaiśeṣika* , publiée in TRAS , I, pp. 92-118), 4 mars 1826 (III *Mīmāṃsā* , publiée in TRAS , I, pp. 439-461), 7 avril 1827 (IV - Ved ānta , publiée in TRAS , II, pp. 1-39), 3 Février 1827 (V - *Sectes hétérodoxes* (Bouddhistes et jaïna), publiée in TRAS, I, pp. 549-579). L'ensemble est repris dans : H.T. Colebrooke, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus* , London, Trübner, 1837, 2 vol (vol. I, pp 227-419), puis dans l'édition en trois volumes des *Miscellaneous Essays* , ed. E.B. Cowell, London, Trübner, 1873. Signalons qu'il existe de l'édition anglaise de 1837 une réimpression indienne contemporaine (Galav Publications, Chandigarh, 1982).
8 Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX ème siècle*. Paris, Didier, 1863. Nous avons travaillé sur un exemplaire de la dixième édition, Paris, Didier, 1873. Dans la suite, nous désignons les références à ces Leçons par : 1863 (1873, suivi de la pagination).
9 1863 (1873, p. 89).
10 La série des *Asiatick Researches* comprend vingt et un volumes, échelonnés de 1788 à 1839. Editée en premier lieu à Calcutta, elle fera l'objet de plusieurs rééditions londoniennes, dès 1800, ainsi que de traductions partielles en allemand dès 1795 : le premier volume, publié à Calcutta en 1788, est traduit en allemand par J.F. Kleucker et Johannes Fick (Riga, 1795).
11 Charles Wilkins, *The Bhaguat-Geeta or dialogues of Kreeshna and Arjoon* , London, 1785.
12 Reinhold Forster, Friedrich Majer, Dorothea Margarethe Liebeskind, entre autres, y contribuent.
13 En ce qui concerne Friedrich Schlegel, il convient de ne pas oublier que son ouvrage célèbre, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Heidelberg, 1808, édition critique contemporaine d'Enrst Behler dans la *Kritische Ausgabe* des Œuvres de Friedrich Schlegel, T. VIII -1, pp. 106-433, Paderborn, 1975) fut d'abord conçu comme une chrestomathie de textes sanscrits, projet qu'il ne peut mener entièrement à son terme, ainsi qu'il s'en explique dans la préface. Friedrich Schlegel, penseur romantique et premier philologue sanscritiste allemand, publie toutefois à la suite de son texte des traductions diverses. Aucune de ces traductions, il est vrai, ne concerne les traités argumentatifs des écoles spéculatives du brahmanisme, dont les textes sont encore inconnus en son temps. Wilhelm Schlegel, qui sera pour sa part titulaire de la chaire de sanscrit de Bonn, publie en 1823-27 son *Indische Bibliothek* (2 vol., Bonn).
14 Voir notamment Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950 ; René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Nancy, Thomas, 1963 ; Helmut von Gla-

senapp, *Das Indienbild Deutscher Denker* , Stuttgart, Koeler Verlag, 1960 ; Wilhelm Halbfass, *India and Europe, an essay in understanding*, Albany, Suny Press, 1988 (édition revue et augmentée de *Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Stuttgart, Schwabe, 1981); A. Leslie Willson, *A Mythical image : the Ideal of India in German Romanticism* , Chicago and London, The University of Chicago Press, 1964. Une brève esquisse, qui doit beaucoup aux ouvrages cités, résume les principaux traits de cette flambée d'"indomanie" dans notre petit essai : *L'Oubli de l'Inde , une amnésie philosophique* (Paris, Presses universitaires de France, 1989 , rééd. Le Livre de Poche Biblio-Essais, 1992), chapitres 7 à 10.

15 Voir D.S. Hawley, *"L'Inde de Voltaire"*, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century , vol. 120, Banbury, 1974, pp. 139 - 178. Sur tout l'arrière-plan français des images de l'Inde à l'âge classique, l'ouvrage de référence est l'étude de Sylvia Murr, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire* , Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1987, 2 vol.

16 A.- H. Anquetil-Duperron, *Oupnek'hat* , 2 vol., Argentorati, Levrault, 1801.

17 L'idée se retrouve, sous des formes diverses, chez des auteurs aussi dissemblables que Benjamin Constant, Madame de Staël, Guignaut, traducteur et adaptateur de Görres, Victor Jacquemont, Edgar Quinet, etc. Elle connaîtra dans le dernier quart du siècle de nouveaux développements, postérieurs à la découverte du bouddhisme, avec la réception de la pensée de Schopenhauer en France, la vogue du pessimisme, etc.

18 Rappelons que le terme *sutra* désigne, dans le cadre des textes de référence des écoles de pensée brahmaniques, de brèves sentences, sortes d'aphorismes mnémotechniques. De multiples et volumineux commentaires s'emploie à en expliciter le sens et la portée et à les justifier en argumentant de manière détaillée soit contre les écoles opposées soit contre d'autres commentaires antérieurs.

19 Voir l'étude de Guy Bugault : En quelle mesure et en quel sens peut-on parler de "philosophie indienne " ? (*Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. I, Paris, Presses universitaires de France, 1989, pp. 1576-1585). Ni la question, ni les informations qui auraient pu permettre de l'aborder, ne sont présentes à la fin du XVIII ème siècle et au tout début du XIX ème.

20 Cette conception romantique du sanscrit est particulièrement développée chez Friedrich Schlegel, qui écrit par exemple : "... diese Sprache, die selbst in ihren ersten und einfachsten Bestandteilen die höchsten Begriffe der reinen Gedankenwelt, gleichsam den ganzen Grundriss des Bewusstseins nicht bildlich, sondern in unmittelbarer Klarheit ausdrücht." (op. cité note 13, KA, VIII-1 p. 169). Pour une analyse de ce type d'énoncés, voir notre article *Orient, poésie et philosophie chez Friedrich Schlegel* , à paraître dans la revue *Etudes philosophiques.*

21 Dérivé de la racine verbale dṛs (voir, regarder, considérer), le terme darsana désigne les vues, approches ou points de vue qui sont censés cohabiter au sein de la pensée brahmanique - plutôt que des "systèmes" s'excluant réciproquement.

22 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* , éd. Hoffmeister, Leipzig, 1940, p. 294.

23 *Berliner Schriften* , Werke, XI, Frankfurt, 1970, p. 144.

24 1829 (1841, p. 155 a).

25 1828, Troisième Leçon, 29 avril 1828, pp. 14-16.

26 Ibid., p. 16. Rappelons que Hegel a consacré à la *Bhagavad-Gītā* un essai paru en 1827 dans les numéros 7 et 8 du *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (voir l'édition Hoffmeister des Berliner Schriften , pp. 85 - 154, et la traduction française de ce texte par Michel Hulin in *Hegel et l'Orient* , Paris, Vrin, 1979, pp. 145-206).

27 1828, Deuxième Leçon, 24 avril 1828, p. 13.

28 A.G. Schlegel, Bhagavad-Gita, id est thespesion melos, sive almi Chrisnæ et Ardjunæ colloquium de rebus divinis, Bharatæ episodium recensuit (Bonnæ, 1823).

29 Wilhelm von Humboldt, Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita Bekannte Episode des Maha-bharata (Berlin, 1826). Sur les questions posées par le rapport entre ce texte et la longue recension qu'en donne Hegel en 1827, voir l'ouvrage de Michel Hulin indiqué note 26, particulièrement pp. 207-215. Pour une première approche de la position de Cousin en relation avec celles de Humboldt et de Hegel, voir notre étude "Victor Cousin, la *Bhagavad-Gītā* et l'ombre de Hegel" (*Puruṣārtha*, vol. 11, pp. 175 - 195), notamment pp. 183 sq.
30 1829 (1841, pp. 162-165).
31 1829 (1841, p. 153 b - 154 a).
32 "Mais s'il y a eu peu de scepticisme dans l'Inde, il y a eu surabondace de mysticisme" , 1829 (1841, p. 161 a).
33 Voir l'article cité note 29. Soulignons au passage une erreur que nous avons commise dans ce travail publié en 1988, et qui se trouve rectifiée dans le présent article : ignorant alors le texte des Leçons de 1828, et l'évolution de la position de Cousin entre 1828 et 1829, nous avions attribué de manière fautive aux Leçons de 1828 les positions de celles de 1829, seules connues de nous. Cette erreur n'affecte en rien, quant au fond, la teneur de notre interprétation d'alors, mais il convient de la signaler, et de rétablir la chronologie exacte.
34 Sur l'image de l'Inde des romantiques allemands, voir principalement les ouvrages de René Gérard et de A. Leslie Willson cités note 14. Sur les spécificités françaises, et la différence des approches de l'Inde philosophique en France et en Allemagne durant les premières décennies du XIX ème s., des éléments d'analyse figurent dans notre article "French philologists and philosophers : the hopes of the 19 th century" (*Indo-French Relations : History and Perspectives* . Seminar proceedings, New-Delhi, 17-19 April 1990, New-Delhi, 1991, Embassy of France, pp. 137-147).
35 H. T. Colebrooke, *Essais sur la philosophie des Hindous* , traduits de l'anglais et augmentés de textes sanskrits et de notes nombreuses par G. Pauthier de l'Académie de Besançon, Paris, Firmin Didot, 1833.
36 Ce fait est signalé par Raymond Schwab, *La renaissance orientale* , Paris, Payot, 1950, p. 104.
37 De Salinis et de Scorbiac, *Précis de l'Histoire de la Philosophie* , ouvrage autorisé par le Conseil royal de l'Instruction publique, Paris, Hachette, 1834 (2 ème éd. 1842). Abbé E. Barbe, *Cours élémentaire de Philosophie à l'usage des établissements d'éducation* , Paris, Jacques Lecoffre, 1841. Charles Renouvier, Manuel de philosophie ancienne , Paris, 1844, 2 vol.
38 Voir notamment Jules Barthélémy Saint-Hilaire, *Eugène Burnouf, ses travaux et sa correspondance* , Paris, 1891.
39 Le texte en a été publié dans le *Journal des Savants* , 1840, pp. 147-240.
40 Cousin parle ainsi, à propos de la traduction de la *Gītā* par A.W. Schlegel, d'une "traduction latine parfaitement littérale". Peu après, il affirme, commentant à sa manière le texte latin de Schlegel : "je n'invente pas, je traduis". Ces formules figurent dans 1829 (1841, respectivement p. 162 b et 164 a).
41 Nous avions proposé cette dénomination au cours d'un séminaire tenu en 1985-86 au Collège International de Philosophie, dont on trouvera un résumé succinct sous le titre "Le Bouddha philosophe ? Recherche sur quelques "non-concepts" du Sutta-Piṭaka (Canon pāli)" in *Le Cahier du Ciph*, n°2, Paris, Osiris, 1986, pp. 82-86.
42 Rappelons simplement que Jules Barthélémy Saint-Hilaire repose selon sa volonté à côté de Victor Cousin, dans le cimetière parisien du Père Lachaise.
43 Jamais en effet Jules Barthélémy Saint Hilaire ne relèvera combien ses analyses aboutissent à des conclusions opposées aux affirmations de Cousin, alors que c'est ouvertement le cas, dès 1839.

44 "(..) la philosophie indienne a du être mise au niveau de la philosophie grecque" op. cité note 39, p. 151.
45 *L'Inde anglaise , son état actuel, son avenir* , Paris, Perrin, 1887, p. 320.
46 *Les philosophes et le Bouddha, élaboration du nihilisme* , à paraître aux éditions du Seuil.
47 Principalement les commentaires de Saṇkara aux Brāmaṇa Sutra, en particulier 2, 2, § 2 -5.
48 1829 (1841, p. 155 b).
49 Il est difficile de savoir si Cousin a lu attentivement Colebrooke, ou s'est contenté, notamment à propos de ce cinquième et dernier mémoire *On Indian Sectaries* , où il est question des bouddhistes, de la recension rédigée par Abel-Rémusat pour le *Journal des Savants* en juillet 1828, qu'il cite à plusieurs reprises.
50 1829 (1841, p. 155 a).
51 *Journal des Savants*, juillet 1828, p. 289. Cité par Cousin 1829 (1841, p. 155 b, n. 3)
52 Parmi les nombreux travaux d'Isaac Jacob Schmidt, voir *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens*, Saint-Petersbourg-Leipzig, 1824, et ses communications publiées par les Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences à Saint-Pétersbourg, notamment *Uber einige Grundlehren des Buddhismus* (Série VI, Tome I, pp. 90-120 et 222-262, 1832). C'est une source essentielle de Shopenhauer.
53 Leben des Budd'a nach Mongolischen Nachricht , in *Asia Polyglotta*, Paris, Schubart, 1823, pp. 121-144.
54 *Mélanges asiatiques* , 2 vol., Paris, 1825-26, et *Foé Koué Ki ou Relation des royaumes bouddhiques*, Paris, Imprimerie Royale, 1836.
55 Analysis of the Kah-gyur , *Asiatick Researches*, XX, Calcutta, 1820, pp. 41-66.
56 En contraste avec le sens habituel du terme *sutra* dans le vocabulaire du brahmanisme (voir note 18), les sutra bouddhiques (sutta en pāli) sont des textes suivis, articulés, à visée argumentative, voire démonstrative.
57 On trouve une liste succincte de ces posthumes dans la "Notice sur les travaux de M. Eugène Burnouf" de J. Barthélémy Saint-Hilaire publiée en tête de la deuxième édition de l'*Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien* (Paris, Maisonneuve et Cie, 1876, pp. XXIII - XXVI).
58 Ami de Littré, et d'un tempérament peu enclin aux spéculations vagues ou aux jugements hâtifs, Eugène Burnouf est sans conteste d'une autre trempe que Cousin et les siens. Peut-être n'est-ce pas sans quelque malice que Schelling note précisément dans sa Préface à l'ouvrage de Cousin sur la philosophie française et allemande : "... Il est vraiment fâcheux que le ton et les manières des discordes politiques passent aussi dans la littérature ; mais cela même ne peut pas détruire le vrai génie scientifique en France, où, au milieu de tous les bouleversements, les études les plus profondes et les plus solides conservent toujours leur mérite et où, pour prendre un exemple dans un domaine étranger à la philosophie, quoique non sans importance pour les recherches philosophiques, il surgit encore des hommes comme Eugène Burnouf."
59 Principalement, pour le seul domaine bouddhique, *l'Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien* , Paris, Imprimerie Royale, 1844 (2 ème édition : voir note 57) et *Le Lotus de la Bonne Loi*, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au buddhisme, Paris, Imprimerie Nationale, 1852. Il existe de ce dernier ouvrage une réédition contemporaine (Paris, Adrien Maisonneuve, 1973).
60 Etudier de manière détaillée quelles sont ces analogies, et qui en sont les auteurs, excèderait le cadre très limité de cet article. Notons simplement en passant, pour s'en tenir à quelques sources françaises contemporaines et toutes bien connues de Cousin, qu'on en trouve aussi bien par exemple chez le baron Eckstein, fondateur du journal *Le Catholique* , chez Edgar Quinet *(Le*

Génie des Religions , Paris, Chamerot, 1842, pp. 208-217) que chez Augustin Bonnety dans sa très conservatrice revue *Annales de Philosophie chrétienne.*

61 Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences morales et politiques , 2 ème série, T. I, Paris, 1847.

62 "It is not annihilation", conclut H. T. Colebrooke à propos du *nirvāṇa* bouddhique. Des affirmations convergentes se retrouvent dans tous les premiers travaux philologiques, tels ceux de F. Buchanan, de B.H. Hodgson, de J.-P. Abel-Rémusat, d'A. Csoma de Körös, etc. Une importante question est de comprendre non seulement pourquoi Eugène Burnouf conclut prudemment en un sens opposé, mais pour quels motifs les interprétations philosophiques du bouddhisme antérieures à ses publications (notamment celles de Hegel) ne considèrent la visée sotériologique de celui-ci que sous l'angle de l'anéantissement. On peut se reporter sur ce point à l'ouvrage assez bien documenté de G.R. Welbon, *The Buddhist nirvāṇa and Its Western Interpreters* , Chicago and London, The University of Chicago Press, 1968, qui n'est malheureusement pas en mesure de poser véritablement la question, ni d'en proposer une solution satisfaisante, faute d'envergure philosophique.

63 *Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien* , section IV in fine (dans l'édition de 1876 référencée note 57, p. 464).

64 1863 (1873, pp. 90 - 95). La phrase citée figure p. 93.

65 Ibid., p. 91.

66 Ibid., p. 94

67 Rappelons qu'Ernest Renan fut également un élève d'Eugène Burnouf, et un lecteur attentif, durant sa jeunesse, des travaux de son maître. Voir notamment *Nouvelles Etudes d'histoire religieuse. Premiers travaux sur le bouddhisme* (1851), pp. 41-130, *Nouveaux travaux sur le bouddhisme*, pp. 131-166. Paris, Calmann-Lévy, 1884.

68 1863 (1873, p. 94).

69 Ibid., p. 90.

70 Issu d'une série d'articles publiés en 1854 et 1855 dans le Journal des Savants, l'ouvrage est publié sous le titre *Du Bouddhisme* en 1855. Il est réédité, allégé de la plupart de ses notes en 1860, et une nouvelle fois en 1862, sous le titre *Le Bouddha et sa religion* (Paris, Didier et Cie) et connaîtra une importante diffusion. Cette publication suscite en effet une longue et symptomatique polémique qui se prolonge durant la décennie 1860. A travers des textes de Jules Mohl, de J.B.F. Obry, de P.E. Foucaux, de Max Müller, s'ouvre un débat, dans lequel nous ne pouvons entrer ici, sur la possibilité *a priori* d'un désir qui aurait le néant pour objet. La discussion se développe en France et en Grande-Bretagne, avec des ramifications en Espagne. Jules Barthélémy Saint Hilaire fait précéder l'édition de 1866 d'un avertissement intitulé "Sur le nirvâna bouddhique" , où il tente de répondre à ses détracteurs.

71 "Système hideux", "doctrine monstrueuse", "phénomène curieux et déplorable", qu'il convient de "condamner sans pitié" - telles sont, parmi beaucoup d'autres, les expressions qu'emploie Jules Barthélémy Saint Hilaire dans l'ouvrage référencé note 70.

72 "Le malheur des temps veut que parmi nous les doctrines qui sont le fond du bouddhisme retrouvent une faveur singulière." *Le Bouddha et sa religion* , p. VI.

73 Ibid., p. 180. Peu après, J. Barthélémy Saint Hilaire évoque "ces peuples qui, après tout, sont nos frères, si ce n'est tout à fait nos semblables" (ibid, p. 182).

74 1828, Deuxième Leçon, 24 avril 1828, pp. 15 et 17.

© CORPUS 1991

Victor Cousin: fragments d'une nouvelle Théodicée

Il est aisé de rendre compte des nombreuses suggestions intellectuelles et morales qui parcourent les pages de Cousin, ainsi que de son insistance sur le thème de la liberté. On se réfèrera en particulier à la fin du cours de 1828 sur l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*. Le problème, dont Cousin recherche la solution en identifiant l'éclectisme et la Charte, revenait à mettre un terme à la Révolution, et à ce problème va se mesurer une grande partie du siècle. La «réforme philosophique», qu'il avait entreprise dès 1816, fait de l'éclectisme la «philosophie nécessaire du siècle» et cela à l'unisson avec le sens commun qui «est le point de départ et la fin nécessaire de toute philosophie»[1].

Si l'on déplace l'attention, dans l'exercice de l'histoire de la philosophie, de la succession des systèmes au langage[2], aux glissements de sens, aux métaphores, l'usage fréquent, sous la plume de Cousin, de mots, de locutions que l'on dirait extraits de l'oratoire politique le plus enflé, témoigne à quel point, depuis les *Fragments* en passant par les *Arguments* qui précèdent la traduction des dialogues de Platon, et jusqu'aux tardives communications à l'Académie de sciences morales et politiques sur *Socrate* et sur *Kant*, toute cette historiographie pense le rapport entre la philosophie et la *polis*. C'est le cas aussi, dans la *Préface* à la traduction du *Manuel* de Tenneman, de l'exhortation adressée «à la jeunesse qui fréquente mes leçons»[3]: c'est là l'origine du mythe renanien de cette «forte génération qui a pris la robe virile en 1815». De même est-ce le cas, dans cette leçon sur *Socrate* et *le caractère de la Révolution dont il fut l'auteur*, de l'accent mis sur la «haute liberté démocratique» aux sources du miracle grec. Depuis l'annonce dans le *Globe* du 16 avril 1828 de la reprise le lendemain du Cours à la Sorbonne - Cousin est le maître et l'ami fidèle «de cette jeunesse, qui s'est formée dans le silence, sous la proscription de toutes les fortes études» - au jugement plein d'amertume de Vacherot dans les articles parus sur l'*Avenir* en 1855 - «quand le flot démocratique vient battre leur frêle édifice», éclectiques et doctrinaires «sonnent l'alarme et s'en prennent à la liberté»[4] - en passant par *Les philosophes salariés*, c'est une querelle sans fin entre partisans et adversaires. Une approche différente passe par l'étude des mots, par ce catalogue encyclopédique de la discipline, qu'est le *Dictionnaire des sciences philosophiques* dirigé par Adolphe Franck, dont la première édition en six volumes voit le jour entre 1843 et 1852. L'ouvrage est le fruit de la collaboration d'«une société de professeurs et de savants», mais au-delà du «régiment», d'autres y participent, comme c'est le cas pour Vera et Renan. La *Préface* s'ouvre sur l'assertion selon laquelle toute science s'organise «après bien des tâtonnements»[5]. Il s'agit là d'une locution fortement évoca-

trice que l'on retrouvera tout au long du siècle, pour marquer la distance àcette attitude géométrique et abstraite que l'on indique comme caractéristique d'une façon de penser, d'une mentalité jacobine. Quand la science s'est enfin constituée, des dictionnaires, des encyclopédies, répondent à une «autre tâche plus facile et plus modeste, son inventaire». Le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, loin d'être un simple répertoire de disputes académiques, est une réplique au parti de «ceux qui prétendent qu'après trois mille ans d'existence» la philosophie «ne sait encore que bégayer sur des questions frivoles, condamnée sur toutes les autres à la plus honteuse et à la plus irrémédiable anarchie». L'unité du recueil s'établit sur la distinction entre la philosophie et la religion, sur la méthode psychologique, celle de Socrate et de Descartes, «également éloignée de l'empirisme et de la pure spéculation»; elle se place sur le plan de la psychologie dans «le spiritualisme le plus positif», c'est-à-dire dans la conciliation des systèmes de Platon, de Descartes et de Leibniz, d'où l'élision de suggestions mécanistes du cartésianisme et de l'issue panthéiste de Spinoza. Sur le plan de la morale, l'unité du recueil implique la composition du devoir et de la passion, et sur celui de la théodicée, du sentiment et des droits et de l'autorité de la raison. L'issue en est l'unité de l'histoire de la philosophie et de la philosophie: la succession des systèmes est «l'ordre même qui précède au développement de l'intelligence humaine à travers les siècles».

Le *Dictionnaire*, cette «histoire des mots [...] inséparable de l'histoire même des idées»[6], est la réplique à toute «croisade régulière contre la philosophie et contre la raison», ayant le but de la réduire à «un simple appendice de la théologie», et aussi à ce «grossier matérialisme» qui a perdu tout «appui des sciences naturelles»: la physiologie «témoigne en faveur du spiritualisme». Contre les «doctrines allemandes», ce «vaste système où l'expérience n'entre pour rien, où tout est donné par la spéculation pure», on se réfère à Descartes, à la composition du bon sens et du «tact de la vérité». Il s'agit là d'une simple exposition de la doctrine de Cousin au début des années quarante, et on découvre combien Franck lui était proche dans l'exposé historique d'autres compilations et recueils érudits, qui clôt cette *Préface*, où il compare chaque lexique à un système dogmatique. A titre d'exemple, le dictionnaire de Chauvin publié à Berlin en 1692 ou le lexique de Walch édité à Leipzig en 1726, renvoient respectivement à la philosophie de Descartes et à celle de Leibniz. On se reportera alors à cette douzième leçon du cours de 1828 où Cousin affirme qu'«un grand mouvement philosophique est la condition sine qua non et en même temps le principe certain d'un mouvement égal dans l'histoire de la philosophie»[7]. On pourra alors «suivre les grandes écoles philosophiques dans leurs résultats derniers, dans leur histoire de la philosophie». Cousin distingue toujours entre chronique et histoire.

Quelques articles du *Dictionnaire* nous seront utiles pour rendre compte de l'intérêt de Cousin dans les années 1830-1840 pour *La science de l'invisible*, selon le titre d'un petit livre de Charles Lévêque, c'est à dire pour une fondation scientifique de la théodicée. Lévêque - l'*Avant-propos* est de 1865 - traite de «Dieu, l'âme, la liberté», prenant ainsi place à l'intérieur de cette école: «Il existe en France, depuis soixante ans, une philosophie à la fois religieuse et libérale, humaine et nationale, qui enseigne l'existence d'un Dieu personnel, l'immatérialité de l'âme, la liberté, le devoir et le droit»[8].

Parcourant l'article *Méthode*, rédigé par Barthélémy Saint-Hilaire, le traducteur d'Aristote, homme d'étude dénué d'originalité spéculative, ce qui fait de ces pages l'expression de tout un courant, on remarque que les caractères de la méthode, «être universel et purement rationnel»[9], témoignent de la faute des «physiologistes», de tous ceux qui s'adonnent aux sciences d'observation, qui prétendent généraliser des méthodes propres à des «sciences de détails». La faute en revient à Pascal, qui fit de la méthode des géomètres un idéal, suivi par Spinoza. C'est surtout l'occasion du refoulement de celui-ci, taxé de panthéiste. Cousin et ses élèves, à la seule exception d'Emile Saisset, voyaient en lui une dégénérescence du cartésianisme, d'où la tendance à relier Descartes à Leibniz. L'exécration à l'égard de Spinoza était à tel point enracinée que toute timide tentative en vue de rétablir la vérité historique était pressentie comme l'indice d'une attitude subversive, ainsi que l'atteste également la lettre qu'en 1840 Francisque Bouillier, l'historien de *La philosophie cartésienne*, adressait à Cousin depuis Lyon: «Depuis le jour où j'ai dit que Spinoza n'était pas un athée et qu'il était même un fort honnête homme, un petit orage a éclaté contre moi. Ce petit orage se compose de cinq ou six articles insérés dans un journal carliste ennemi déclaré du gouvernement et de l'université. Ai-je besoin de vous dire que dans ces articles l'ignorance le dispute à la mauvaise foi?»[10].

Une méthode rationnelle est synonyme de «purement psychologique»[11], tout à fait étrangère au témoignage de la sensibilité. Platon et Descartes sont les mentors, les guides, dans cette «aperception primitive de l'esprit qui se sait et se découvre lui-même». Ce dernier, obscur et variable, négligeant le témoignage de la sensibilité, cherche la certitude dans l'investigation de la conscience, où l'on peut aussi fonder «la seule et vraie théodicée». Descartes n'a pas fait seulement l'histoire de son intelligence, mais «l'histoire et l'éducation de l'intelligence humaine». Toute philosophie négligeant cette acquisition méthodique s'abandonne aux «chimères» et aux «creuses abstractions». Cousin, toujours dans son cours de 1828, plaçait la philosophie cartésienne dans la catégorie de l'indépendance et du bouleversement par rapport à toute autorité autre que la raison: d'ailleurs tel est le caractère de la philosophie moderne.

Parcourant maintenant l'article *Liberté*[12], rédigé par Saisset, le traducteur

de Spinoza, on note que le mot est susceptible d'une double définition, qu'il s'agisse de liberté morale ou politique. L'article se borne à la considérer «comme phénomène moral, indépendant de ses applications, limitations et variations extérieures [...] dans le cercle déjà assez étendu de la question philosophique». Même la seule exposition des philosophies de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, de Kant, offre des définitions «différentes ou même contradictoires». Cela donne lieu à la «croisade» de ceux qui veulent réduire la philosophie à un «simple appendice de la théologie». Une fois que l'on a nié toute «indépendance absolue», et que l'on a ramené la liberté à une absence de détermination, la question est de savoir comment harmoniser le libre arbitre et cette «géométrie inflexible» que l'on dit présider le monde, Dieu prescient et l'homme libre.

Seule l'analyse psychologique permet de s'attaquer à cet «abîme de difficulté» et nous sauve du déterminisme et de la liberté d'indifférence. Saisset se consacre à démontrer d'une part que les motifs agissent sur la volonté sans la déterminer, d'autre part que la liberté humaine et divine ont une même essence. A la liberté d'indifférence, opinion répandue au Moyen-Age et qui fut celle aussi de Bossuet et de Fénelon, de Clarke et de Reid, Saisset oppose qu'«une action sans motif est une action sans buts, dépourvue d'intentionnalité», donc non libre. Placer l'essence de la liberté dans l'indifférence ce serait la limiter aux actions les plus insignifiantes. Saisset examine le contenu de la liberté et résume l'histoire de la moralité humaine «en trois mots, la chute, la vertu, la sainteté»: la vertu, le choix conscient entre le bien et le mal, est la «forme régulière et normale» de la liberté. La sainteté est l'état où l'effort et la lutte cèdent dans l'homme sous l'impulsion de l'habitude, tandis qu'elle est l'essence même de Dieu. Aussi ce qu'il y a de réel dans la liberté humaine se retrouve-t-il dans la liberté divine. Jules Simon s'arrêtera sur l'habitude tout au long du troisième chapitre de son *Devoir*, dont la première édition est de 1854. Il s'agit là d'«apprendre un état»[13]: en étudier l'origine, la matière, les lois, c'est la question la plus importante pour la morale. Le thème de l'habitude se résout dans l'autre, celui de l'historicité de la perception, de l'éducation à percevoir, en conséquence du caractère non immédiat de la perception. Ce sujet qui enregistre un commun intérêt de la part des physiologistes et des philosophes marque tout le siècle.

Dans la leçon faite à l'École Normale en 1834 et 1835 sur le *Caractère de la Révolution philosophique*, Cousin dit que «Socrate ne s'en est pas tenu à la morale, il s'est élevé à la théodicée qu'il a fondée scientifiquement [...] partant de notre cause bornée finie, il s'est élevé à l'idée pure d'une cause suprême, infinie»[14]. Dans l'*Argument* qui sert de prémisses aux *Lois* on découvre «une théodicée rapide, moitié scientifique, moitié populaire»[15]. En effet, dans les années trente et quarante, Cousin a fait preuve d'un vif intérêt à l'égard de cette question; c'est ce qu'atteste le sujet mis au concours par la

section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques en 1854 sur l'*Examen critique des principaux systèmes modernes de théodicée*, qui consacrera le mémoire de Saisset. D'autres témoignages de ce même intérêt sont à extraire des lettres que Bouillier adresse à Cousin. Le 5 août 1844, il lui apprend qu'il a «traité de théodicée» dans son cours: «Je crois avoir suivi le conseil que vous me donniez dans votre dernière lettre. J'ai tâché de me mettre en garde, tout aussi bien contre le Dieu indetérminé, que contre l'anthropomorphisme. Tout ce qu'il y a de réalité et de perfection en nous doit se retrouver en Dieu, moins les bornes, puisque Dieu est la réalité et la perfection suprême. Voilà la règle que j'ai suivie». Il devait à nouveau revenir sur le même sujet l'année suivante, le 12 février: «Je marche presque constamment appuyé sur les autorités de Malebranche, de Leibniz, de Fénelon [...] J'ai rédigé quelques parties de ce cours et je pense d'en faire un jour un Manuel de Théodicée. J'en causerai prochainement avec vous, car je me propose de faire le voyage de Paris aux vacances de Pâques. J'apporterai peut-être quelques fragments pour en faire une lecture à l'institut»[16]. Il ne faut pas croire que l'on soit en présence d'un simple intérêt spéculatif: l'enseignement de la philosophie a été l'objet de querelles politiques tout au long du siècle. Selon Paul Janet, «Cousin a fait pour l'enseignement de la philosophie ce que Descartes avait fait pour la philosophie elle-même, il l'a séparé et affranchi de la théologie»[17]. Parcourant le programme de philosophie rédigé par Cousin, on remarque non seulement l'autonomie de la psychologie placée à la base de la philosophie elle-même, mais aussi la réduction de la théodicée à un simple appendice de la morale. Pour apprécier toute sa nouveauté, il suffit de parcourir la *Philosophia Lugdunensis*, ce manuel qui connut une ample diffusion dans les années qui précédèrent la Révolution. Il devient tout à fait compréhensible que Cousin ait alors entrepris la rédaction d'une *Théodicée d'après la méthode psychologique*.

Du Vrai, du Beau et du Bien[18] s'achève par «la théodicée, ce périlleux rendez-vous de tous les systèmes, où les différents principes sont condamnés ou justifiés par leurs conséquences», où la psychologie, l'esthétique et la morale trouvent leur «couronnement». S'arrêter «aux principes universels et nécessaires», éviter cet «écueil», loin d'être un indice de «prudence», n'est qu'un «scepticisme déguisé». S'appuyant sur l'autorité de Platon, «la vérité absolue [...] est Dieu même sous une de ses faces»; par là notre raison possède quelque chose d'absolu «parce qu'elle participe de la raison divine». En niant toute extension à des méthodes propres à d'autres disciplines, - «nous n'avons pas fait de la géométrie et de l'algèbre en théodicée» -, le fondement de celle-ci peut être mis dans la psychologie. Cela va empêcher les «excès contraires d'une sentimentalité raffinée et d'une abstraction chimérique». A l'accusation que l'abbé Maret, entre autres, lui avait adressée, et selon laquelle l'éclectisme «n'est au fond que le panthéisme»[19], Cousin répond en

identifiant celui-ci avec l'athéisme, puisque le panthéisme nie que «Dieu est essentiellement distinct et différent du monde». Le *Résumé de la doctrine* s'achève sur un Dieu personnel et nécessaire «qui est en effet dans le monde [...], mais sans que son essence y soit épuisée»[20].

Du Vrai, du Beau et du Bien, «l'expression abrégée mais exacte de nos convictions sur les points fondamentaux de la science philosophique»[21], fait sienne les propositions de cette *Nouvelle Théodicée extraite particulièrement des leçons de 1820 et 1828*[22], qui n'est certes qu'une compilation, un traité élémentaire. En effet, entre la table des matières que l'on peut tirer des huit sections ou chapitres du manuscrit et l'article *Théodicée* du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, les similitudes sont plus qu'évidentes, de même avec le *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes* de Janet, dont la *Préface* est de 1879 et qui connut une ample diffusion.

Le manuscrit, postérieur au débat qui eut lieu à la Chambre des Pairs au sujet de la loi sur l'instruction secondaire, prend place de ce fait dans la querelle qui opposa l'Église à l'Université à propos du monopole étatique de l'enseignement. En dépit de la volonté conciliante de Cousin durant toute la Monarchie de Juillet, en 1843 paraît *Le mémoire adressé aux évêques et aux pères de famille sur la guerre faite à l'Église et à la société par le monopole universitaire* de l'abbé Combalot[23]. L'*Essai* de l'abbé Maret était paru déjà trois ans plus tôt: «la philosophie française au XIXe siècle est forcée de s'avouer panthéiste», c'est là «l'unité d'un siècle qui n'en a point»[24]. L'éclectisme s'achève par «un anthropomorphisme spiritualiste plein d'erreurs et de blasphèmes»: la méconnaissance du dogme de la Trinité aurait conduit Cousin à confondre la raison humaine et la raison divine, ce qui est «la base du panthéisme». La France se met à l'école de l'Allemagne et de «sa sagesse antichrétienne, antimoderne». Dans la *Préface de la troisième édition*, datée du 31 juillet 1845, il est question de nouveau de la «théorie de la raison impersonnelle»: même «en adoptant le langage chrétien [...] Cousin n'a pas compris que l'acte de l'entendement divin [...] se rapporte uniquement à Dieu tel qu'il est en lui-même, se distingue de l'idée de la création, et lui est antérieur par une priorité de raison».

La lecture parallèle des deux manuscrits conservés à la Bibliothèque Victor Cousin de la Sorbonne est des plus instructives: le manuscrit 84 nous indique tous les passages extraits des oeuvres de Cousin[25] qui constituent ce centon qu'est le manuscrit 85. On peut alors établir un tableau synoptique, disposant d'un côté chaque page, chaque passage de ce dernier manuscrit, préparé pour l'impression, et en regard les textes extraits des oeuvres. A titre d'exemple, on confrontera ici la première page de la section sur *La philosophie en général* (f. 3) et la page 9 de la première leçon du *Cours* de 1828.

La philosophie en général : La philosophie n'est pas le produit d'une vaine rêverie, mais le développement nécessaire d'un besoin réel de la pensée. Fille légitime de l'humanité la philosophie n'appartient pas seulement à Platon et à Aristote mais à l'esprit humain lui-même. Bien loin d'être un luxe et un caprice de la pensée elle a son fondement dans la nature qui nous est commune à tous et par conséquent elle a un rang dans l'ensemble des connaissances humaines.

Cours de 1828 : la philosophie n'est pas le produit d'une vaine rêverie, mais le développement nécessaire d'un besoin réel de la pensée. C'est sur quoi il faut s'entendre avant tout. La philosophie n'est-elle qu'une tradition de chimères écloses un jour des rêveries de quelques hommes de génie, répandues dans le monde, propagées et maintenues par l'autorité de leur exemple, ou est-elle la fille légitime de l'humanité? Appartient-elle seulement à Platon et à Aristote, ou à l'esprit humain lui-même? N'est-elle qu'un caprice et un luxe de la pensée, ou a-t-elle son fondement dans la nature qui nous est commune à tous, et par conséquent a-t-elle un rang dans l'ensemble des connaissances humaines, et son histoire est-elle une chose sérieuse?

Mais le plus souvent chaque passage est reproduit sans aucune modification, même formelle. On se bornera à en parcourir quelques uns, en signalant en même temps les concordances avec les oeuvres imprimées. Toujours dans la section sur *La philosophie en général* et sur *La méthode* à laquelle correspondent dans le brouillon, dans le manuscrit 84, trois sections distinctes (*De la philosophie en général, De la métaphysique et de son importance, De la méthode philosophique en général*) il est question de «cette sainte loi du devoir que nous n'avons point faite et qui nous est imposée, cette liberté merveilleuse qui a été donnée à l'homme seul, cette raison qui malgré les imperfections et ses limites est surtout capable de pressentir l'être infini», qui est tiré de la *Défense de l'Université* (p. 53). Tout de suite après, on reproduit un passage de la quatrième leçon (p. 23) du *Cours* de 1828: «en philosophie comme en toute autre chose, la pratique a précédé la théorie». L'historicité de toute connaissance vient d'être soulignée. Plus loin, la distinction entre la vérité et la science implique une certaine priorité de la morale sur la raison pure: «la vérité n'est pas la science. La vérité est pour tous, la science pour peu: toute vérité est dans le genre humain, mais le genre humain n'est pas philosophe», passage extrait de la *Préface de la première édition* des *Fragments* (3e éd., t. 1er, p. 79). D'après le *Cours* de 1829 (t. 1er, p. 84) la pluralité des systèmes se réduit à la différence des méthodes: «qu'est-ce qu'un système? Une méthode en définitive, une méthode en action, une méthode appliquée, développée». Juste après, extrait de la *Philosophie de Kant* (p. 273), on s'en prend à tous ceux qui prétendent généraliser des méthodes propres à chaque science: «assurément la méthode mathématique

est inapplicable à la philosophie». La conclusion de ce premier chapitre est empruntée à la *Préface de la première édition* des *fragments*: «la psychologie est donc la condition et comme le vestibule de la philosophie» (3e éd., t. 1er, p. 54). Dans la section sur la *Méthode applicable à la Théodicée* sont retenues les allusions à Spinoza, à Schelling et à Hegel, tirées de l'*Avertissement de la troisième édition* et de la *préface de la première édition* des *fragments*. A la moitié des années quarante, ce désaveu public à l'encontre des Allemands et conjointement l'accusation de panthéiste portée contre Spinoza n'ont pas grand chose à voir avec des querelles scientifiques: «Si Spinoza avait su que l'homme est essentiellement doué d'activité et de liberté, il n'eût pas dépouillé Dieu de tout attribut semblable, et son Dieu n'eût pas été seulement une substance, mais une cause» (p. XIV); «Schelling et Hegel se placent d'abord au faîte de la spéculation; moi je pars de l'expérience» (p. 30).

Dans le chapitre sur les *Attributs de Dieu,* extrait *du Cours* de 1829 (t. 1er, pp. 322-323), selon les Alexandrins aussi le «Dieu comme substance est supérieur à Dieu comme cause comme intelligence et comme puissance [...] toutes les aberrations de l'école d'Alexandrie» découlent de là. Cousin avait pris goût à ce courant depuis sa rencontre avec Creuzer en 1817 et il en avait encouragé l'étude. Au début des années cinquante, Vacherot, l'un de ses élèves justement, sera au centre d'une polémique où se mêlent les résultats historiographiques et le débat idéologique. Cette *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie* (1846-1851), oeuvre couronnée par l'Institut, lui valut d'être renvoyé de l'Ecole Normale Supérieure. Dans *l'Etude sur la sophistique contemporaine ou lettre à M. Vacherot*[26], l'abbé Gratry la dénonce comme «la première déclaration sérieuse d'athéisme hégélien», symptôme d'un «progrès de hardiesse sophistique». Il craignait l'avènement d'une barbarie intellectuelle, d'«un esprit de sophisme plus audacieux et plus absurde que celui des sophistes grecs», rayonnant du foyer allemand primitif dans toute l'Europe. L'abbé Gratry condamnait en effet la thèse d'une matrice néoplatonique de la dogmatique chrétienne, imputant à «cette science là» d'étouffer la foi. Il accusait Vacherot et Proudhon d'être des disciples, même de tendance opposée, de Hegel, qui «est le plus complet des sophistes», qui «nie toute évidence et affirme toute absurdité», qui «détruit la possibilité de la parole et de la pensée»: l'expression même de la «décomposition intellectuelle».

Le chapitre de la *Nouvelle Théodicée* sur le *panthéisme* débute par une assertion rapide: «ce n'est pas un athéisme déguisé, [...] c'est un athéisme déclaré» (f. 131), certes le concept se retrouve déjà, entre autre, dans le *cours* de 1829, mais le genre, presque du catéchisme, est inédit, loin des différentes préfaces des *Fragments*. Entièrement consacré à repousser l'accusation de panthéiste - la tentative de «voir dans tous les systèmes de la philosophie moderne, y compris l'éclectisme, la doctrine qui identifie Dieu avec toute

chose», selon le *Rapport* de Ravaisson[27] - Cousin semble chercher une homologation auprès de ces doctrines vulgarisées par l'*Essai sur le panthéisme* et qui le montrent au contraire comme «l'auteur d'une anthropologie spiritualiste pleine d'erreurs et de blasphèmes»[28].

Cette *nouvelle Théodicée* appartient déjà au Cousin de la seconde période, qui délaisse toute tentation dogmatique et réduit en fait l'éclectisme au sens commun. Ainsi que l'atteste aussi le rôle majeur joué par Leibniz, à la fois le «disciple» et l'«adversaire» de Descartes, dont il démasque le «vice véritable [...] la prédominance de l'idée de substance sur celle de cause», qui entraine Spinoza et Malebranche, le «Spinoza chrétien»[29] (cf. ff. 193-196v°). La notion de cause posée comme fondement de la notion de substance est en fait le lieu théorétique où confluent les philosophies de Leibniz, de Biran, de Cousin. A la fin du premier tome de son *Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle*, le but dogmatique apparaît comme le résultat d'un parcours totalement historique, «cette théorie je la demande à l'histoire»[30]. Ainsi, de même que le manuscrit s'ouvre sur l'affirmation que la psychologie est le commencement de la philosophie, il s'achève tout naturellement par une *Histoire des Théodicées*. On parcourt alors le programme du baccalauréat de 1832, rédigé par Cousin lui-même: il s'ouvre sur la psychologie, suivie de la logique, où l'on débute par la méthode, et de la morale, pour s'achever par l'histoire de la philosophie. Ce programme révélait certes un emprunt dogmatique bien précis, mais, par contre, la *nouvelle Théodicée* ressemble fortement à une compilation livresque, à un traité élémentaire à l'usage des classes.

RENZO RAGGHIANTI

NOTES

1. Paris, Pichon et Didier 1828, XIIIe Leçon, 17 juillet 1828, p. 16, réédition Corpus des oeuvres philosophiques de langue française, Fayard 1991.

2. Voir à ce sujet Rudolf Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie in Umriss*, Leipzig 1879. Dans cette esquisse rapide sur l'histoire de la terminologie philosophique, dont on pourra lire un long compte rendu dans la Revue philosophique la même année, l'auteur démontre qu'il y a une forte solidarité entre les idées et les signes qui les représentent. Tout nouveau courant philosophique a toujours déterminé un changement même dans le langage technique: les systèmes ont une histoire écrite dans les mots. Cette approche n'est pas de la simple érudition philologique. En effet, il peut y avoir intéraction entre l'adoption d'un ensemble de métaphores, d'artifices réthoriques, extraits du langage technique d'une discipline scientifique et l'organisation même du système. Eucken montre l'intérêt spéculatif de l'éversion opérée par Descartes de la terminologie de la Scolastique, dont les distinctions subtiles annulaient l'enchaînement vivant des choses. Les idées étaient comme juxtaposées les unes aux autres. Pour Descartes au contraire la multiplicité est une modification du simple. Si la nouveauté spéculative trouve d'habitude une expression adéquate, il peut arriver aussi qu'elle soit prisonnière d'une langue déjà ancienne: chez Descartes, dans l'idée de Dieu qui fonde la certitude, se confondent

l'ancienne conception éthico-théiste et la nouvelle, panthéiste et onthologique. Il faut aussi étudier dans quelle mesure une tradition philosophique vit au-delà des philosophies académiques dans le sens commun. Cf. A. Orsucci, «Dal `sistema' al linguaggio. Studi spinoziani e controversie sul metodo storiografico tra K. Fischer e Trendelenburg, Dilthey e il neokantismo», in P. Cristofolini (ed.), *La storia della filosofia come problema,* Pisa, Scuola Normale Superiore 1988, pp. 234 et sq.

3. *Fragments Philosophiques,* 4e éd., Paris, Ladrange et Didier 1847, t. IV, p. 202; E. Renan, *Oeuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy 1949, t. III, p. 1064.

4. loc. cit. E. Boutroux, Notice sur la vie et les oeuvres de M. Étienne Vacherot, in «Séances et travaux de l'Académie de Sciences Morales et Politiques», 1904, p. 518.

5. A. Franck (ed.), *Dictionnaire des sciences philosophiques,* 2e éd., Paris, Hachette 1885, pp. V-VI.

6. Ibid., pp. XI, VI, IX.

7. Op. cit., XIIe Leçon, 10 juillet 1828, pp. 6-7.

8. *La science de l'invisible,* Paris, Baillière 1865, pp. I-II.

9. B. Saint-Hilaire, Méthode, in *Dictionnaire* cit., p. 1098.

10. ms. 219, f. 782v°. Les références aux manuscrits conservés à la Sorbonne à la Bibliothèque Victor Cousin sont indiquées par le sigle ms. suivi du numéro du catalogue.

11. B. Saint-Hilaire, op. cit., pp. 1098-1099, 1104.

12. E. Saisset, Liberté, in *Dictionnaire* cit., pp. 947, 949.

13. Paris, Hachette 1854, p. 76.

14. R. Ragghianti, Victor Cousin: frammenti socratici, in «*Giornale critico della filosofia italiana*», fasc. I, 1989, pp. 42, 44.

15. *Oeuvres* de Platon, Paris, Pichon et Didier 1831, t. VII, p. CV.

16. ms. 219, lettres 803 et 805.

17. *Victor Cousin et son oeuvre,* Paris, Calmann-Lévy 1885, p. 270.

18. 7e éd., Paris, Didier 1858, pp. VI, 450, 451, 455, 458.

19. H. L. C. Maret, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes,* 3e éd., Paris, Méquignon junior et J. Léroux 1845, p. 5.

20. *Du Vrai, du Beau et du Bien,* op. cit., pp. 459, 462.

21. H. L. C. Maret, op. cit., p. VI.

22. Les mss. 84, *Nouvelle Théodicée d'après la méthode psychologique*, et 85, *Notes pour une nouvelle Théodicée,* extraites des ouvrages de Victor Cousin (particulièrement des leçons de 1820 et 1828), ne semblent pas avoir éveillé l'intérêt de qui que ce soit. Ils furent en outre victimes d'une banale erreur de classement. En effet, si l'on en croit le rapport rédigé par Chambon en 1908, il semble bien que dans cette bibliothèque, que Cousin avait léguée à la Sorbonne, régnait la plus grande confusion. On apprend que, dans un état d'approximation et d'incohérence, des manuscrits ont été retrouvés par hasard «dans une armoire, destinés à allumer le feu, prêts à être détruits» (*Rapport sur la Bibliothèque Victor Cousin,* adressé à M. le Ministre de l'Instruction publique, Paris 1908). Ainsi que l'écrit encore Chambon le 23 mars 1901 sur la page de garde du volume qu'il prépara et relia, le ms. 85 comprend 258 feuillets et apparaît comme une masse informe d'annotations tirées de cours déjà publiés: les ratures sont fréquentes, des pages entières sont barrées d'un trait, on observe plusieurs calligraphies, les références bibliographiques font supposer qu'il est certainement postérieur au printemps 1844 (l'on y trouve de nombreuses allusions aux discours prononcés à la Chambre des Pairs et aussitôt réunis dans la *Défense de l'Université et de la philosophie*) et antérieur à 1847, année qui voit paraître la quatrième édition des fragments, puisqu'il est toujours fait référence à la troisième édition. Mais un autre élément de datation nous est fourni par l'analyse de l'écriture. Sans aucun doute

le ms. 84 a été rédigé en large partie par Charles Waddington, qui écrit de Bourges à Cousin le 15 nov. 1844: «Un grand mois s'est écoulé depuis que j'ai eu l'honneur de vous faire mes adieux. [...] Il me semble, en vous écrivant, que je jouis encore de ce haut commerce où j'étais placé l'année dernière, [...] votre ancien secrétaire» (ms. 252, lettre 5210). Cette Nouvelle Théodicée est alors en large partie déjà rédigée le 15 octobre 1844: l'ensemble donne l'impression d'un brouillon. Chambon, qui classa le 12 mars 1901 le ms. 85, écrivait: «Ms. de 217 ff. Les ff. 31 et 100 n'ont pas été retrouvés. Le chap. III (f. 44) manque». Il est assurément très curieux lorsqu'on parcourt ce ms. 85 de se trouver non pas devant des paperasses en désordre mais en présence d'un texte en apparence destiné à l'impression. Si l'on compare les deux mss., le premier, La nouvelle Théodicée, est en fait le travail préparatoire de ces notes. De plus, il était facile de combler les lacunes que Chambon relevait, car des feuilles du même format, écrites par une même main, caractéristiques du ms. 85, se trouvaient aussi dans le ms. 84.

23. Sur le climat spirituel marquant le debut des années quarante cf. les lettres que Bouillier adresse à Cousin de Lyon. Le 13 février 1840 il écrit: «Le temps [...] est à l'orage pour les professeurs de philosophie. Le mot d'ordre est donné dans tous les journaux qui font métier de légitimisme ou de catholicisme. Si l'Université se laisse émouvoir par ces criailleries, il faudra qu'elle sacrifie la moitié de ses membres. On a lestement procédé à l'égard de Ferrari, ne vous semble-t-il pas qu'on aurait pu préalablement entendre sa défense?» (ms. 219, lettre 790). Et encore à un mois d'intervalle, le 19 mars: «un fait des plus scandaleux vient de se passer il y a quelques jours. Dans la plus grande église de Lyon, en présence de quatre ou cinq mille personnes l'abbé Combalot a fait contre l'université et ses chefs le plus violent discours. Il a parlé de ministre protestant, sceptique, il a nommé M. Dubois, il a adressé les plus véhémentes apostrophes aux pères de famille qui confient leurs enfants à l'université. Ajoutez, pour combler le scandale que tout cela a été dit en présence de la moitié des élèves du Collège qui assistaient au sermon. [...] Cependant l'université laisse faire, elle n'a pas même le courage de se plaindre quoiqu'il y aille de son existence» (ms. 219, lettre 792).

24. H. L. C. Maret, op. cit., pp. XXIV, 8, 194, II, IX-X.

25. Le ms. 85, *Notes pour une nouvelle Théodicée*, destiné à l'impression, se compose des sections ou chapitres suivants: I. De la philosophie en général et de la méthode (ff. 2-28); II. De la méthode applicable à la Théodicée (ff. 30-42); IV. Des attributs de Dieu (ff. 45-82v°); V. De la Création (ff. 84-102); VI. Providence (ff. 104-128); VII. Du panthéisme (ff. 130-149v°); VIII. Histoire des Théodicées (ff. 151-216), auxquels il faut ajouter le chapitre III. Des preuves de l'existence de Dieu, que l'on trouve dans le ms. 84 (cf. ff. 88-111v°), ainsi que les pages sur lesquelles s'achève celui-ci (ff. 245-258v°) et qui constituent la conclusion même de *La nouvelle Théodicée*. On dirait qu'un copiste a transcrit de longs passages des oeuvres de Cousin, les disposant selon un index arrêté, marquant toutes les références; le même ou un autre - la calligraphie est bien différente - aurait travaillé pour préparer le texte en vue de l'impression.

26. 2e éd., Paris, Douniol 1851, pp. XII, 108-109, 124-125, 147.

27. *La philosophie en France au XIXe*, Paris, Fayard 1984, p. 182

28. H. L. C. Maret, op. cit., p. 8.

29. Bouillier exhortera Cousin à revenir sur son jugement à l'égard de Malebranche. En effet, il lui écrit le 24 janvier 1862 «de ménager un peu ce pauvre Malebranche. Je vous accorde qu'il est parfois subtil et hors du bon sens, mais qu'il a d'esprit, de grâce et d'élévation! Il est possible qu'à un jour donné il ait fait tort au Cartésianisme; mais aussi combien d'âmes pieuses ne se sont reliées à Descartes, que par l'intermédiaire de Malebranche! En relisant les éloges de Fontenelle, j'ai été étonné du nombre de ses disciples à l'académie des sciences. Mon ambition serait de donner une édition complète de Malebranche» (ms. 219, lettre 864).

30. Paris, Pichon et Didier 1829, XIIe Leçon, p. 507.

© CORPUS 1991

L'affaire Schelling

Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens

L'affaire Schelling? C'est d'abord une scène philosophique, ou plus exactement, politico-philosophique, à deux espaces, de part et d'autre du Rhin. D'un côté, Paris, « la nouvelle Jérusalem », « la capitale du dix-neuvième siècle », le pôle d'attraction des intellectuels allemands qui avaient choisi l'exil, car ils estimaient qu'il n'y avait plus rien à faire en Allemagne. De l'autre côté, Berlin, cet espace d'une grande portée symbolique que représentait la chaire de philosophie de l'Université.

Les protagonistes de cette affaire: en premier lieu le vieux Schelling, qui vient d'être nommé à la chaire de Berlin par Frédéric-Guillaume IV, après la mort du disciple de Hegel, Gans; du côté français, Pierre Leroux, philosophe, mais philosophe inclassable, ni philosophe fonctionnaire à la Cousin ou à la Hegel, ni philosophe privé, mais pourrait-on dire, philosophe de l'Humanité, c'est-à-dire en rapport avec une universalité autre que l'Etat, qui n'est pas un être collectif substantiel mais qui est de l'ordre du devoir-être. Philosophe de l'Humanité à ne pas confondre avec la figure du philosophe militant. Leroux travaille dans plusieurs directions: inventeur du mot socialisme, il en critique, dès le départ, les formes absolues; critique résolu et même maniaque de Cousin, dit Heine, il est l'inspirateur de plusieurs renouvellements, dans la littérature (à propos de la poésie symbolique), dans l'histoire des religions (c'est à lui que l'on doit dans *Le Globe* l'intérêt pour les religions d'Orient), dans l'économie politique (la critique de l'économie politique anglaise), enfin fondateur de l'*Encyclopédie Nouvelle*. D'autres protagonistes encore, Alexandre Weil, ami de Moïse Hess, un jeune hégelien de gauche, le jeune Marx, et en arrière-plan, Feuerbach.

Entre ces protagonistes, l'affaire Schelling c'est d'abord un étonnement: comment Pierre Leroux qui veut introduire dans le texte noble de la philosophie le corps non-noble de la « classe la plus nombreuse et la plus pauvre » peut-il tourner le regard vers Berlin, non pour y inviter ces jeunes gens à hâter leur émigration, mais pour y saluer le vieux Schelling au point de publier son discours inaugural dans la *Revue indépendante* [1]. Alors que les allemands ont les yeux tournés vers Paris, Pierre Leroux tourne les siens vers Berlin pour accueillir en Schelling un signe de renouveau. Et il s'étonne de l'étonnement des allemands. L'affaire Schelling, c'est aussi un contentieux entre ces pratogonistes. Du côté des allemands, la thèse est qu'il y a un malentendu, ou une méprise, ou encore erreur sur la personne: pourquoi cette séduction ou cette fascination inexplicable exercée par Schelling sur son lec-

teur français? De l'autre côté, il y a un refus très ferme de la thèse du malentendu ou de la méprise: Leroux, déjà informé de la position politique de Schelling, n'en persiste pas moins dans son appréciation; le retour de Schelling a bien valeur d'événement.

Donc l'affaire Schelling, c'est aussi une question. Quel est l'enjeu pour Pierre Leroux du déport vers cet ailleurs, de cette controverse au-delà du Rhin entre le vieux Schelling et les jeunes hégeliens ou hégeliens de gauche? Et qu'est-ce qui permet *d'ici* à Pierre Leroux de ne pas se laisser obnubiler par la signification politique de la resurgence du vieux Schelling, de l'accueillir autrement qu'à partir de sa seule dimension politique? Certes il y a une dimension de « politique philosophique » dans la réaction de Leroux: adversaire fanatique de Cousin, voyant dans ce dernier « le singe de Hegel », Leroux peut se tourner vers Schelling comme vers un anti-Hegel et donc un anti-Cousin. Mais une autre dimention traverse l'affaire Schelling; l'ailleurs pour Leroux ce n'est pas seulement l'Allemagne, la philosophie allemande, mais c'est aussi la mise en valeur, ou plutôt la recherche d'une *altérité qui se constitue dans un espace indéterminé entre l'utopie et la religion,* altérité telle qu'elle puisse exercer une attraction sur la philosophie et l'engager à se transformer en religion nouvell. Donc ce qui est en jeu pour Leroux, c'est une rupture avec le voltairianisme des français et la thèse encore existante en son temps, à savoir que la religion serait l'effet d'une imposture; c'est en même temps un coup d'arrêt au voltairianisme des allemands, ou plutôt une mise en question de leur tentative de passer d'une critique inférieure à une critique supérieure de la religion; ou plutôt qu'un coup d'arrêt ou une mise en question, c'est une réorientation de cette critique qui invite à distinguer entre la critique de l'idolâtrie et ce que pourrait être une critique de la religion.

Le rappel de Schelling

La période 1830-1840 est une période d'effervescence dans l'Allemagne intellectuelle avec une prédominance de la philosophie de Hegel sous la forme d'un éclatement de l'école hégelienne en droite orthodoxe, centre, gauche révolutionnaire. Cet, éclatement, souvent comparé à ce qui s'est passé en France au moment de la Convention, n'est pas un signe de déclin mais, au contraire, une preuve de vitalité [2]. Or face à cette effervescence, Schelling n'était plus qu'un nom oublié et la philosophie nouvelle qu'il présentait comme *« philosophie positive »* fut perçue et accueillie comme un antidote à l'hégelianisme. Donc le rappel de Schelling s'inscrit d'abord dans le contexte de la défaite de ce que L. Althusser, dans la présentation des *Manifestes Philosophiques* de Feuerbach, a appelé « l'utopie néo-hégelienne », c'est-à-dire dans le contexte de la rupture de 1840. Cet événe-

ment marqua la destruction des illusions libérales des jeunes intellectuels allemands « qui attendaient de l'Etat prussien qu'il se reformât de lui-même... et devint *en fait* ce qu'il était devenu *en droit:* le règne de la raison et de la liberté [3] ». L'avènement de Frédéric-Guillaume IV ruina l'utopie néo-hégelienne: « Ils attendaient de l'histoire le triomphe de la raison. L'histoire les soumettait à la loi de sa déraison [4] ».

Marx a très bien résumé la méprise des intellectuels allemands de sa génération quant aux intentions réformatrices du prince-héritier devenu roi en 1840. « Le vieil Etat ossifié de serviteurs et d'esclaves lui répugnait. Il voulait en faire quelque chose de vivant ». De là un dramatique malentendu historique et l'impossibilité de convertir le nouveau roi à la philosophie. « Les idéalistes (Marx et ses amis) qui ont eu l'imprudence de vouloir faire de l'homme un homme, saisirent le mot au vol et pendant que le roi délirait en vieil-allemand, ils pensèrent avoir le droit de philosopher en nouvel allemand [5] », c'est-à-dire en français moderne. Or Schelling très précisément est la figure qui parût correspondre aux rêves royaux en vieil allemand ou tout au moins une figure de compromis avec cette tendance. Pour en juger, il n'est que de se référer à la demande officielle adressée à Schelling dès le 1er août 1840. Il y est déploré: « l'arrêt et l'enlisement de toute vie réelle dans la vie et dans l'Etat » comme conséquence « de l'arrogance et du formalisme de l'école du concept vide ». Il s'agit de lutter « contre la semence de dragon du panthéisme hégelien, de la plate érudition, et de la dissolution légale de la discipline domestique ». Schelling fut appelé comme l'instituteur du temps présent. Schelling ne put d'une certaine manière que se réjouir; n'était-ce pas une manière pour lui de prendre sa revanche sur Hegel et les hégeliens qui, dit-il, « ont mangé son pain ». Aussi cette nomination, si elle suscita l'intérêt, fut-elle reçue avec beaucoup d'hostilité par le public intellectuel de Berlin, et plus particulièrement par les hégeliens de tous bords. Schelling fut comparé à un Charles Quint dans le sépulcre du passé ou encore à un Louis XVIII qui n'aurait rien appris ni rien oublié. Et pourtant un auditoire tout à fait exceptionnel était présent à la leçon inaugurale du 15 novembre 1841. Retenons pour ne citer que les noms les plus célèbres, Savigny, David Strauss, Michelet, Ranke, Humboldt, Varnhagen, Kierkegaard, Engels et Bakounine [6]. Dans sa leçon inaugurale, Schelling commence par insister sur la dimension symbolique de l'événement: « Ma seule présence ici ne dit elle pas tout ». Et plutôt que de s'engager ouvertement dans la polémique, Schelling choisit d'affirmer la légitimité de sa présence: « Nul n'a le droit de me voir de mauvais oeil à cette chaire où je me trouve appelé » (p. 16 Pierre Leroux, *Discours de Schelling,* édition Vrin). Il revient à plusieurs reprises sur le thème de *l'appel:* sa présence n'est pas le résultat d'une volonté personnelle, mais elle est réponse à un appel, à un triple appel — l'appel du siècle, l'appel de la nécessité, l'appel de la philosophie — « Cette tâche, je ne me la suis pas

donnée ». Cet appel prend valeur de réparation. N'est-ce pas, en effet, Schelling qui a inauguré la nouvelle philosophie allemande: « Il y a aujourd'hui quarante ans (1800, *Système de l'idéalisme transcendantal)* que je suis parvenu à tourner un nouveau feuillet dans l'histoire de la philosophie » (pp. 16-17). Par ailleurs, Schelling s'estime être en possession d'une philosophie différente de celle qui règne en son temps et « capable de résoudre les questions les plus pressantes et les plus ardemment agitées ». Cette philosophie, selon son auteur, n'a rien de conservateur: elle met « sa confiance et son unique espoir au-delà des bornes étroites du monde actuel » (p. 18). Schelling n'a-t-il pas été injustement méconnu: « il y avait quelque chose en moi dont on ne savait encore rien jusqu'à ce moment » (p. 18).

De façon classique, Schelling brosse un tableau de la situation présente de la philosophie et des tâches qui l'attendent. Après avoir insisté sur l'impasse hégelienne, Schelling discerne dans l'époque une tendance antiphilosophique qui ne vise pas tant une philosophie donnée que la suppression de la philosophie même. « Ils se tiennent prêts, ceux qui font la guerre à une certaine philosophie pour condamner toute philosophie; ceux qui disent dans leur coeur: Qu'il ne soit plus de philosophie au monde! » (p. 21). Or cette situation menaçante à laquelle est exposée la philosophie n'est pas le signe de son déclin ou d'un désintérêt à son égard. Tout au contraire, c'est le signe de sa présence dans le public, dans l'espace public, c'est le signe que la philosophie n'en est plus à ses rudiments, mais qu'elle en est à ses résultats; c'est le signe de son efficace dans le présent ou sur le présent. « Cela prouve que la philosophie a pénétré jusqu'aux questions les plus vitales pour la société, sur lesquelles il n'est permis à personne d'être indifférent » (p. 20). Les questions vitales de la société? Nous sommes en 1841, c'est-à-dire six ans après la publication de la *Vie de Jésus* de D. Strauss, qui fut un événement capital pour l'Allemagne; Strauss osa proférer cette parole révolutionnaire: « L'histoire chrétienne est une fable », et proposer une explication mythologique du Christ. Strauss ne nie pas l'historicité du Christ, mais interprète l'auréole surnaturelle dont il fut entouré comme le produit de l'imagination populaire. 1841 c'est également l'année de la publication de *L'essence du christianisme* de Feuerbach. Cette date et ces références éclairent suffisamment la ligne et l'orientation de Schelling quant aux nouveaux rapports entre le monde et la philosophie. Ou plutôt il pose la question: qu'est-ce qu'un résultat pratique en philosophie, qu'est-ce qui mérite la dignité de résultat pratique. Et la position de Schelling pour défendre et sauver la philosophie contre l'offensive de l'antiphilosophie, consiste à affirmer que n'accède pas à la dignité de résultat philosophique, une philosophie qui se transforme en critique de la religion, qui mène à l'irreligion. Il convient donc de dissocier la philosophie de la critique de la religion. Strauss et Feuerbach qui ne sont pas nommés, sont bel et bien visés puisque sont attaquées les

déclarations de la philosophie qui font des dogmes de la religion chrétienne une vaine fantasmagorie. La démarche de Schelling consiste non pas à s'attaquer aux résultats « religieux », c'est-à-dire irréligieux, mais à remonter aux premiers principes, enveloppant ainsi d'un même mouvement Hegel et les hégeliens. Le projet de Schelling n'en est pas moins unitaire et réconciliateur. Face à la division du monde moral et spirituel, il ne s'agit pas « d'irriter, mais de réconcilier » et il fait appel à ce qui serait pour lui un dogmatisme renouvelé, susceptible de venir panser les blessures du temps présent. Il présente son oeuvre à la fois comme l'achèvement de la philosophie allemande — de Kant à Schelling —, mais aussi comme une correction et un rectificatif de l'*ubris* de la philosophie moderne. Il s'agit d'affermir la philosophie en lui rendant la position qu'elle avait perdue en franchissant ses bornes naturelles. A ce niveau Schelling invoque une mauvaise relation entre le tout et la partie, quant aux rapports entre philosophie et religion. La philosophie s'est prise à tort pour un tout — Schelling pointe sans le nommer Hegel et le système du savoir absolu — alors qu'elle n'est qu'un fragment d'un tout plus noble, à savoir la religion. Dans sa défense de la philosophie, Schelling lutte sur deux fronts, contre l'antiphilosophie d'une part, contre la philosophie qui vire à la critique de la religion de l'autre. Il combat avec d'autant plus de vigueur qu'il ne s'agit pas d'une affaire d'école, mais de l'affaire de la nation entière. Cette défense de la philosophie est une affaire nationale, publique et historique, car inscrite dans l'histoire du peuple allemand dont les moments forts sont, selon Schelling, la réforme et les guerres de libération contre l'occupation napoléonienne. « Le salut allemand est dans la science. »

C'est donc ce texte de Schelling que Leroux va traduire et publier dans la *Revue indépendante* — fondée en 1841 — dans le numéro d'avril 1842, et accompagné d'une brève présentation. Mais afin de prévenir une lecture courte de ce texte, il convient d'ajouter aussitôt que le texte de Schelling et sa présentation coexistent dans la même livraison avec un texte de Leroux fondamental qui porte le titre: *De Dieu, ou de la vie considérée dans les Etres particuliers et dans l'Etre universel* (premier fragment, pages 17-89) qui vient immédiatement après le texte de Schelling.

Ce texte nous donne quelques clefs pour comprendre la prise de position de Leroux dans le conflit outre-Rhin entre Schelling et Hegel. Ce qu'ont d'ailleurs bien vu ses correspondants allemands, qui répondent sur ces deux textes. Leroux salue le retour de Schelling qui pour lui a valeur d'événement, et auquel il accorde une adhésion admirative. Cette résurrection de Schelling est presque miraculeuse; « quel grand événement (...) que la résurrection de Schelling et l'arrêt prononcé par lui contre l'école de Hegel » (*De Dieu,* op. cit. p. 19). C'est comme si pour Leroux, celui qui était au commencement venait achever, mettre un point final à ce qu'il avait inauguré.. C'est dire que

Leroux est prêt à souscrire à la thèse de Schelling — thèse très enveloppée, mais néanmoins présente — selon laquelle il serait *l'alpha* et *l'oméga* de la philosophie allemande, ou pour reprendre une expression de Schelling à propos de Kant, à savoir que ce serait lui qui aurait communiqué l'impulsion première, qui aurait été « le point vivant » à partir duquel une nouvelle philosophie aurait été en mesure de se développer. Il est au-dessus de ses maîtres, dit-il, et au-dessus de ses disciples, au nombre desquels Leroux volontairement compte Hegel. Leroux va même jusqu'à saluer la sagesse du gouvernement prussien, qui a su nommer Schelling malgré les accusations de panthéisme lancées par les conservateurs et malgré l'accusation de s'être converti au catholicisme. Enfin Leroux n'hésite pas à décrypter la leçon de Schelling, à traduire pour les oreilles françaises la discrétion de Schelling qui dans son discours inaugural n'avait mentionné que les noms de Kant, de Gans, de Fichte. Il s'agit fondamentalement, dit-il, d'une offensive anti-Hegel. « Il vient prononcer gravement la condamnation de la philosophie de Hegel, et annoncer, avec une certaine pompe et avec un grand sentiment de conviction une philosophie complète et en partie nouvelle, une vraie et solide philosophie [7] ». On voit pointer ici le bout de l'oreille de Leroux; il salue la condamnation de l'éclectisme fataliste que Hegel avait su greffer sur la philosophie de Schelling, et il voit dans cette philosophie la promesse d'énonciation de nouveaux dogmes, de nature à résoudre les questions présentes qui arrêtent l'esprit humain.

Donc pour Leroux la grandeur de Schelling est d'avoir ouvert la voie à une nouvelle pensée des rapports de la philosophie et de la religion. Il n'y a pas l'ombre d'une critique, ni l'amorce d'une réserve. Aucune mystification n'est soupçonnée dans la réapparition de Schelling, ni aucun signe de régression, ni de réaction orientée vers l'Etat féodalo-chrétien. Mais Leroux discerne plutôt, à partir d'une disparition de l'éclectisme, les signes positifs d'un recours à une philosophie authentique qui se constitue dans un nouveau rapport à la religion. « Mais voici Schelling lui-même qui vient, après vingt-cinq ans de silence, déclarer, dans la chaire occupée avant lui par Hegel, que la philosophie de Hegel est fausse, que c'est un système, parce que Hegel avait voulu « *faire un tout de ce qui n'était qu'un fragment d'un tout plus noble* [8] ». D'où face à cette interprétation de Leroux, l'étonnement légitime des Berlinois qui regardent du côté de la France et notamment du côté de la *Revue Indépendante*. Comment Schelling, représentant en Allemagne des forces traditonnelles et conservatrices, peut-il être salué par une figure de proue de la démocratie et un penseur de l'Association?

De là va naître la controverse avec les jeunes hégeliens, hégeliens de gauche, dont les pièces principales sont:

1) d'abord une lettre anonyme qui est donnée comme provenant d'un parti philosophique en Allemagne, une lettre que j'appellerai de critique poli-

tique. Elle commence par ce jugement: « C'est à un mouvement de réaction que Schelling doit sa position actuelle ». Elle est citée par Leroux dans sa réponse aux jeunes hégeliens.

2) Ensuite, une lettre d'un hégelien de gauche, Alexandre Weill, ami de Moïse Hess et de H. Heine et qui est publiée dans l'organe fourriériste *La Phalange* du 22 avril 1842: *Lettre à Pierre Leroux,* et qui répond à la fois à la publication du *Discours* de Schelling et à l'article de Leroux, *De Dieu.*

3) Une longue réponse de Pierre Leroux dans la livraison de *La Revue Indépendante* de mai 1842, *Du cours de philosophie de Schelling, Aperçu de la situation philosophique en Allemagne.* A un premier niveau — à un premier niveau seulement — on perçoit dans ce dernier texte la naissance d'un doute (à savoir, Schelling sera-t-il vraiment capable d'entrer dans la voie qu'il a ouverte?), et l'expression d'une critique: Schelling professe une vision fausse de l'histoire du christianisme qui a pour effet de le conduire à l'idolâtrie. Leroux persiste néanmoins dans son salut à Schelling.

4) Enfin, une seconde lettre d'Alexandre Weill, toujours dans *La Phalange,* en mai 1842. Par ailleurs, à cette controverse franco-allemande, doivent être rattachées deux lettres ultérieures de Marx à Feuerbach. La première lettre — avant le départ de Marx pour Paris — datée de Kreuznach, du 3 octobre 1843, à propos d'un travail que Feuerbach serait en train de faire sur Schelling: « Imaginez maintenant Schelling à Paris, Schelling dévoilé, au milieu de tous les écrivains français! Avec quelle habileté Monsieur Schelling a su appâter les Français, à commencer par le faible, l'éclectique Cousin; plus tard même, le génial Leroux [9] ».

L'appréciation de Marx mérite d'être relevée: le qualificatif de « génial » apparaît assez rarement chez lui. Marx aurait-il lu la *Réfutation de l'éclectisme?* Une seconde lettre de Marx à Feuerbach, de Paris du 11 août 1844, qui n'est pas étrangère à cette controverse franco-allemande, puisqu'il y est tenté une opposition entre la philosophie allemande et la pensée française et que Feuerbach y est crédité d'avoir donné dans ses écrits un fondement philosophique au socialisme dans des termes qui ne manquent pas de faire signe vers le *magnum opus* de Leroux, *De l'Humanité* (1840). « L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept de genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de société? [10] ». A noter d'ailleurs que malgré ce qui pour les Allemands avait valeur de bévue ou de méprise, il n'y a pas eu de rupture avec Leroux puisqu'en 1843, à Paris, Marx et ses amis, notamment Ruge, s'intéressèrent à la *Revue Indépendante* et proposèrent à Leroux de collaborer aux *Annales franco-allemandes.* Au terme de ce récit et de cette description, la question brutalement énoncée est: pour les berlinois qui regardent du côté de la France, et notamment du côté de la *Revue Indépendante,* qu'est-ce qui peut porter Leroux — « un français

moderne » passé par le saint-simonisme, et en rupture avec ce mouvement pour défaut de démocratie —, à saluer Schelling, celui qui pour les admirateurs de Leroux, de l'autre côté du Rhin, est à l'opposé des français modernes, puisqu'il invite à penser en « vieil allemand »? S'agit-il d'une bévue ou d'une méprise?

C'est en tout cas la thèse de la première lettre — la lettre de critique politique — car elle se concentre sur un seul thème: Leroux en saluant Schelling, s'est trompé. Le penseur de la perfectibilité, le penseur de la modernité comme émancipation, c'est-à-dire la libération de toutes les formes d'autorité, a salué un penseur de la régression, fondamentalement antimoderne et ennemi du progrès. « Vous voyez donc », écrit le correspondant de Leroux, « qu'aller de Hegel à Schelling, ce serait comme retourner de Rousseau à Voltaire, de la Convention à la Constituante! ». Donc l'éloge de Leroux serait à son tour une régression. A l'appui de cette thèse est proposé un tableau des partis philosophiques en Allemagne, selon une division des esprits en deux camps: une école dite *historique,* qui insiste sur la foi, les traditions venues du passé, le Moyen Age, et soupire en politique après les institutions anglaises, dirigée par Haller, et l'école dite *philosophique,* dont la foi nouvelle est le rapport à la révolution, et qui manifeste une révérence pour le modèle français dont le chef serait Hegel. La situation politique, explique le correspondant de Leroux, c'est que le nouveau roi est acquis à l'école historique, tandis que l'administration et l'enseignement sont entre les mains de l'école philosophique, celle de Hegel. Et la position de Schelling consisterait à louvoyer, diplomatiquement, à naviguer entre les deux écoles; dégagé de la tradition historique, il n'a pas su suivre l'essor philosophique. Le gouvernement de Prusse a procédé de biais au lieu d'attaquer frontalement l'école hégelienne. « Il appelle Schelling pour démolir Hegel, se flattant de reconstruire un jour sur les ruines de la science l'ordre chrétien-féodal, l'objet de son culte [11] ». A preuve, l'éloge de la Révélation qui a suivi l'ouverture du cours inaugural. Pour le correspondant de Leroux, la tentative de Schelling est vaine, car si l'Allemagne fait dans le champ de la philosophie ce que la France a fait dans le champ de la politique, si la philosophie allemande est la révolution comprise, il n'y a pas de régression possible.

Pourtant, Leroux refuse ce jugement et cette appréciation portant sur l'oeuvre de Schelling, ainsi que sur la réception qu'il lui réserva. « Nous persistons à juger tout autrement que simple régression l'oeuvre de ce pauvre vieillard ». N'y aurait-il là que persévérance, obstination de la part de Leroux, ou au contraire la question telle que je l'ai posée précédemment, n'est-elle pas trop brutale, réductrice à l'exemple de la critique du jeune hégelien allemand, au sens où elle serait trop exclusivement politique? La question n'aurait-elle pas, en effet, pour tort d'ignorer qui est Leroux, rédui-

sant sa position à un point de vue purement politique, sans prendre en compte le rapport extrêmement complexe chez l'auteur de *De l'Humanité* du philosophique et du politique [12]? N'aurait-elle pas du même coup la faiblesse de passer à côté des enjeux complexes et pluriels de la controverse? Dans son ouvrage consacré à Schelling, X. Tilliette met bien en lumière, à propos de « l'affaire Schelling », la difficulté de communication entre la France et l'Allemagne. Il écrit: « Représentant en Allemagne des forces traditionnelles et conservatrices... il (Schelling) avait le soutien des partisans de l'ordre, alors qu'en France son prophétisme, son messianisme, lui valait la reconnaissance chaleureuse des libéraux, des saint-simoniens, du « génial Pierre Leroux », on le rattachait par une singulière confusion au nouvel Evangile social, au progressisme humanitaire [13] ». Et plus précisément, au sujet de Pierre Leroux, il cite le jugement d'un contemporain, A. Lèbre, qui présente excellemment les termes du contentieux: « M. Leroux entreprenait une oeuvre difficile; il n'avait guère pour renseignement qu'une lettre insignifiante de la *Gazette d'Augsbourg*. Il en fut conclu que M. Schelling ... était, ou peu s'en faut, en Allemagne ce que M. Leroux est en France: c'est une méprise... M. Leroux et M. Schelling ont des vues tout opposées sur Dieu et sur l'humanité, sur les mythologies et sur le christianisme... Si je cherche en Allemagne les idées de M. Leroux, je ne les trouve que dans la gauche hégelienne... M. Leroux a exalté M. Schelling et déprécié Hegel à plaisir. Il a tourné toute sa grosse artillerie contre ses amis. C'est à M. Schelling qu'il devait adresser ses superbes dédains » [14].

Une phrase de Pierre Leroux, quant à la fausseté de la philosophie de Hegel, ne devrait-elle pas, dans cette enquête, nous servir de guide? « C'est un système ».

Quelques réflexions sur les enjeux de la controverse

Plusieurs voies pourraient être empruntées au niveau de l'interprétation. Une première voie consisterait à souligner les affinités philosophiques entre Leroux et Schelling, tout en montrant que les deux pensées se situent à des niveaux très différents d'élaboration. Sur ce point nous avons le témoignage de Henri Heine dans *Lutèce* qui voit dans Cousin plutôt un « philosophe à l'allemande » qui s'occupe plus de l'esprit humain que des besoins de l'Humanité, et qui voit dans Leroux un « philosophe à la française ». Il n'en rapproche pas moins Leroux de Schelling: Leroux, juge-t-il, est un plus grand producteur de pensée que les éclectiques français, mais il est dépourvu de méthode et de ce point de vue il présente quelque ressemblance avec Schelling. Mais Heine insiste aussitôt sur la différence d'orientation politique, rejoignant ainsi la position des jeunes hégeliens de gauche —: Leroux, loin de rapiécer la vieille religion avec la philosophie, dote plutôt la philoso-

phie du manteau d'une religion nouvelle. Les affinités seraient plutôt à rechercher du côté des intérêts pour la mythologie et l'interprétation des mythes, du côté de la philosophie de la nature, également du côté d'une critique du Moi pensé comme substance dans la pleine présence et coïncidence de soi à soi. Et l'on pourrait certainement comparer utilement la critique que Schelling fait du moi fichtéen dans le texte *Pour l'histoire de la philosophie* [15] — la critique de l'autonomie générale du moi — et la critique que Leroux fait des fanfaronnades du moi, selon Cousin, qui est incapable de penser ou d'admettre un *hors de soi.* Enfin, ce qui nous mènerait à une relation encore plus complexe entre les deux penseurs, ce serait le rapport entre le matérialisme caché de Schelling et une philosophie de l'incarnation chez Leroux. C'est d'ailleurs à partir de là que Marx explique l'attraction qu'a pu exercer Schelling sur Leroux: « Pour Pierre Leroux et ses pareils, Schelling continue, en effet, de passer pour l'homme qui a substitué à l'idéalisme transcendantal le réalisme raisonnable, à la pensée abstraite (Hegel) une pensée de chair et de sang, à la philosophie des philosophes, la philosophie du monde! Aux romantiques et aux mystiques français, il crie: Moi qui ai concilié la philosophie et la théologie », aux matérialistes français: « Moi qui ai concilié la chair et l'idée [16] ». Nul doute que Marx dans cette lettre ne fasse allusion à la philosophie positive de Schelling opposée à la pensée abstraite de Hegel. Il conclut son analyse de l'erreur de Leroux, qui n'est pas totalement une erreur, par un appel à Feuerbach, seul capable de substituer au simulacre matérialiste de Schelling une philosophie véritable.

Une autre voie, mais que je n'emprunterai pas ici, ce serait de penser la rapport complexe entre Cousin, Schelling et Leroux. Il est certain que dans sa « monomanie » contre Cousin, Leroux a cru trouver un allié en Schelling et notamment dans le texte de Schelling de 1834 — c'est le seul texte que Schelling ait publié dans ces années — qui s'appelle *Préface à Cousin,* où Leroux a pu saluer le refus de la confusion entre psychologie et métaphysique et le refus de l'antériorité de droit qu'accordait Cousin à la psychologie sur la métaphysique [17].

Enfin il faut se tourner vers la particularité de la parole de Leroux. Cette parole s'énonce sur un double registre; elle est à la fois parole philosophique (le discours, *Aux Philosophes)* et parole socialiste ou plus exactement parole *pour* l'Association, c'est-à-dire une parole qui reprend et module la bonne nouvelle annoncée par la triade des grands utopistes: il n'y aura plus de règne sur terre, mais l'Association. L'émancipation visée est plurielle: fin de l'exploitation (critique de l'économie politique), fin de la domination (critique de la politique) sans pour autant entretenir l'illusion d'une fin de la politique, car Leroux ne cesse d'interroger: quelle sera la loi de votre Association?

Pour mieux en juger, il n'est que de se référer aux appréciations de

quelques contemporains. A propos de Leroux, Sainte-Beuve écrit: « Ce pape du communisme écrit philosophie comme un buffle qui patauge dans son marais. » Sans bien connaître les moeurs des buffles, on peut estimer que ce jugement n'est pas aussi dépréciatif qu'il y paraît. Et Thoré écrit à Leroux: « Vous êtes le plus philosophe des prolétaires et le plus prolétaire des philosophes. » (*La Recherche de la Liberté,* 1845) Par la doctrine de l'Association, Leroux donne vie, passion et mouvement à la philosophie; et du même coup, il tend à la transformer en religion. Par la philosophie, il unifie les nouvelles exigences historiques de la connaissance, du sentiment et de la sensation, c'est-à-dire qu'il veille à ne pas simplifier la question sociale, ou plus exactement à ne pas réduire le projet de l'émancipation à la seule question sociale, ou encore il a pour souci de ne pas subordonner le projet de l'émancipation à une formule unitaire qui vaudrait pour tous les ordres du réel.

Aussi le sens de cette orientation de Leroux vers Schelling nous paraît-il être une orientation vers ce que K. Löwith appelle une « philosophie expérimentale » qui est également une théorie de la crise et telle qu'il s'agit pour Leroux, par ce recours à Schelling, de se situer au-delà du politique, dans une dimension *méta-politique*. Expliquons-nous: K. Löwith dans un article fondamental de 1935 a mis en valeur l'achèvement de la philosophie classique accompli par Hegel — achèvement ambigu car s'il met fin à une époque de la philosophie, il ouvre à une nouvelle époque — la dissolution de l'accomplissement hégélien par Marx et Kierkegaard. L'un et l'autre, en dépit de leurs différences, ruinent la conciliation de la philosophie avec la réalité. En même temps qu'ils font surgir une expérience à la limite du système et inintégrable par lui (l'exception de la masse du prolétariat révolutionnaire pour Marx, l'exception de la singularité chrétienne pour Kierkegaard) ils s'attaquent à la réconciliation hégelienne, soit qu'elle s'effectue dans le monde bourgeois capitaliste sous la forme d'une union entre la société civile et l'Etat, soit qu'elle s'effectue dans le monde bourgeois chrétien sous la forme d'une harmonie entre le christianisme et l'Etat. De là le mouvement qu'ils impriment à la *philosophie en tant que telle* qui la contraint de se tourner vers l'extérieur et d'entrer en relation avec le monde [18]. C'est très exactement dans ce contexte d'achèvement de la philosophie classique et de sa dissolution qu'il convient de situer l'accueil que Leroux réserva à Schelling pour en discerner les véritables enjeux, ainsi que la signification de la controverse avec les jeunes hégéliens.

On perçoit un double mouvement dans l'argumentation de Leroux: dans un premier temps, il répond à l'accusation de régression portée contre Schelling pour la circonscrire et mieux en marquer les limites. Il est vrai que Schelling a ignoré la loi entrevue par Leibnitz et Lessing, la loi de la perfectibilité, du progrès incessant dans la nature et dans l'humanité. C'est pourquoi Schelling aboutit à une contradiction, travaillant à la venue d'une reli-

gion de l'avenir, il a conçu cette religion nouvelle sous la forme d'une religion du passé. Selon Leroux, le tort de Schelling est de croire encore à la possibilité d'un *nouveau christianisme,* puisqu'il considère que le christianisme n'a pas épuisé sa course et qu'il peut connaître une troisième époque. Là résident le noyau et la source de la régression. Schelling prend pour une phase à venir une phase du passé; le christianisme a déjà connu sa troisième époque, le christianisme de Jean a déjà eu lieu *(L'Evangile Eternel).* Plus grave encore est l'erreur de Schelling qui ne voit pas que le christianisme ayant accompli sa troisième époque est irrémédiablement achevé. C'est pourquoi la religion nouvelle ne peut plus se présenter comme une transformation interne du christianisme; bien plutôt, à la sortie du christianisme, elle s'instituera comme une religion post-chrétienne. « Ce que l'on appelle le Christianisme n'est plus depuis longtemps qu'un cadavre. » [19] En quoi Leroux retrouve la critique qu'il adressa en 1832 au saint-simonisme et à l'illusion d'un nouveau christianisme. « Nous nions que le christianisme ait puissance de renaître. Suivant nous la religion de l'avenir ne sera pas chrétienne [20]. « C'est pour avoir partagé une vision erronée de l'histoire du christianisme et de la société moderne que Schelling s'enferme dans une position réactionnaire et verse dans l'idolâtrie en confondant le fait de la Révélation avec un révélateur, en l'occurrence Jean. Dans un second temps, et telle est la réponse de Leroux aux jeunes hégéliens, Leroux soutient qu'en dépit de sa vision fausse de l'histoire du christianisme et des illusions qui en découlent, Schelling n'est pas un homme du passé. Au contraire, Schelling par sa réhabilitation de la Révélation — du fait de la Révélation, en termes de Leroux — apporterait sa pierre à la construction d'une religion de l'avenir. Loin d'être rétrograde, Schelling en combattant la conception hégélienne de la religion, rendrait une âme à la philosophie en faisant surgir aux confins de la systématicité hégélienne et à l'écart de la réconciliation entre le christianisme et le monde, le fait de la Révélation. « Le christianisme n'est pas une pure conception de l'intelligence; c'est comme dit Schelling, un fait; et ce fait a Dieu pour origine [21]. » « Oui, le Christianisme est un fait divin, comme dit Schelling. Seulement nous ajoutons: c'est un fait qui sera suivi d'un autre fait non moins divin que lui. » [22] Pour Leroux, la réhabilitation de la Révélation qui introduit à un univers orienté par rapport à un temps absolu, est essentielle. La Révélation existe, mais la Révélation est éternelle et progressive. Dans les pas de Lessing, Leroux ajoute: « Nous sommes profondément convaincus d'une Révélation progressive dans l'humanité, laquelle ne se fait pas seulement par la raison humaine comme l'entendent les rationalistes. » [23] C'est à ce niveau que Leroux fait intervenir deux infinis: l'infini Dieu — en ce sens la Révélation est un fait divin — et l'infini Humanité qui joue un rôle essentiel dans l'accomplissement de ce fait divin. A propos des révélateurs, Leroux écrit: « Ils étaient inspirés par Dieu, il est vrai, mais à travers l'inter-

médiaire de l'humanité... la parole qui est sortie de leur bouche est, si j'ose ainsi m'exprimer, *divinement humaine,* ou ce qui la même chose, *humainement divine* et non pas seulement *divine.* Car il est impossible de séparer l'Humanité et Dieu dans l'inspiration qui l'a produite. » [24] C'est dans la mesure même où Schelling permet de rompre avec un rationalisme unidimensionnel, « un petit rationalisme », qu'il mérite d'être salué comme annonçant une religion nouvelle. « Qu'on le sache bien, Schelling ne retourne pas en arrière. Il vient se joindre à cette phalange de tous les grands esprits qui annonçent, sous des formes diverses, une *religion nouvelle.* » [25 et 26]

On peut observer un double mouvement analogue de Leroux à l'égard de Hegel tel qu'il permette à l'auteur *De l'Humanité* d'élaborer une synthèse entre Schelling et Hegel. Pour commencer Leroux s'attaque au concept hégélien de religion et plus précisément à l'interprétation que Hegel proposa du christianisme. Leroux critique la conciliation hégélienne, c'est-à-dire la présentation du Christ comme Dieu fait homme qui tendrait à effacer la dualité insurmontable du divin et de l'humain. Selon Leroux, en insistant sur l'idée d'incarnation comme unité essentielle de la nature divine et de la nature humaine, Hegel aurait manqué l'essentiel de la religion. « Non, la religion en général ne consiste pas seulement à *se savoir Dieu,* mais aussi à *savoir Dieu.* » [27] Ce faisant en mettant en lumière *l'incommensurable distance entre le divin et l'humain,* en réhabilitant la Révélation, Leroux en même temps qu'il veut retrouver le sens de l'hétérogène dénonce dans la pensée hégélienne la prégnance d'une philosophie de l'identité qui considère qu'il y a identité de l'identité et de la non-identité.

L'idée de la Révélation, l'exception du fait de la Révélation si l'on compare à Marx ou à Kierkegaard, permet de sauver l'altérité; et le caractère « divinement humain » ou « humainement divin » de la parole du révélateur ne la rapproche pas de la conciliation hégélienne, tant il ne s'agit pas pour Leroux de penser le rapport entre un être fini et l'infini, mais de penser la relation entre deux infinis, l'infini relatif, l'infini Humanité et l'infini absolu, Dieu. Les révélateurs ne sont pas inspirés *directement de Dieu,* mais inspirés *par Dieu,* à travers l'intermédiaire de l'Humanité. Leroux ne cesse d'y insister: exprimer Dieu n'est pas être Dieu. Ou encore, il convient de distinguer entre se savoir Dieu et savoir ce que c'est que Dieu. Aussi peut-on discerner comment dans cette controverse Leroux lutte sur deux fronts, contre l'idolâtrie d'une part, contre l'athéisme de l'autre.

Cette critique énoncée, Leroux n'a garde de confondre Hegel avec Victor Cousin « son singe français ». A l'instar des jeunes hégéliens dont il salue la réactivation révolutionnaire, Leroux distingue entre l'esprit et le système. Il abandonne le système, sorte de cristallisation logico- philosophique, sans coeur pour ne conserver que l'esprit. « Il y avait sous les idées de Hegel un

souffle qui les avait produites dans son esprit... Ce souffle, c'est l'idée du progrès éternel et incessant dans la nature et l'humanité... Ce n'est pas le système de Hegel qui vivra, il est mort... C'est l'esprit qui inspira ce système et qui donna à Hegel le courage de l'élever, c'est cet esprit qui vivra. Or cet esprit, c'est l'idée divine du *progrès dans la nature comme dans l'humanité.* » [28] Aux yeux de Leroux, le jeune hégélianisme, en accord avec cet esprit, a brisé cette cristallisation et injecté l'énergie de l'utopie française dans le corps de la philosophie allemande: bref, il a réalisé l'alliance de la raison et du coeur.

Quant à Leroux, la synthèse à laquelle il travaille — enjeu de cette controverse avec les jeunes hégéliens — vise à *penser ensemble* le fait de la Révélation, l'altérité de la Révélation ou la Révélation comme altérité, ou comme exception et l'idée hégélienne telle qu'elle est reprise par les jeunes hégéliens, celle du progrès progressant. C'est à l'entrecroisement de la Révélation et de l'idée de la perfectibilité que se situe pour Leroux la possibilité d'une religion à venir dans laquelle viendront se fondre la tradition et le mouvement moderne vers l'émancipation.

En conclusion, en prenant quelque distance par rapport aux termes mêmes de la controverse, il peut être éclairant de comparer Leroux, prenant la défense de Schelling, à Feuerbach. Dans cette controverse, Leroux s'inscrirait en faux contre ceux des jeunes hégéliens qui soutiennent, notamment Marx, que Schelling serait simplement la caricature d'une vérité dont Feuerbach serait l'authentique détenteur. C'est reconnaître, même si Leroux ne poursuit pas la controverse dans ces termes, que pour lui Schelling est irréductible à la« caricature » de Feuerbach, dans la mesure même où par l'altérité de la Révélation, du fait de la Révélation, Schelling ouvre un accès à une dimension qui fait défaut, qui disparaît chez Feuerbach. Ainsi, pour en mesurer aussitôt les effets, il suffit de comparer deux formulations à propos de la politique. Feuerbach, dans le texte *Nécessité d'une réforme de la philosophie* (1842) énonce qu'il faut que la politique devienne notre religion, ou encore, que grâce à l'athéisme qui permet d'abandonner l'idée d'un Dieu distinct des hommes, il faut transformer la politique en religion. Leroux, à diverses reprises définit la politique comme le geste de la religion; entendons, la manifestation dans un espace public d'une dimension « méta-politique » d'un lien entre les hommes et d'un lien des hommes à l'humanité, cette société invisible qui vient doubler et hanter toute société visible apparue dans l'histoire. C'est donc poser que la politique ne cesse d'être traversée, mieux travaillée par une sursignification qui l'excède — la constitution du lien humain. Dimension qui à la fois lui imprime sa destination et permet de la juger dans la lumière de l'humanité.

Dans un cas, celui de Feuerbach, la politique transformée en religion, on aboutit à un immanentisme radical et à une absolutisation de l'Etat, voire à sa divinisation. Au terme d'un double mouvement de séparation (de par la dissolution du lien religieux) et de nouvelle réunion (de par la constitution du lien politique) Feuerbach discerne le surgissement d'un nouvel être infini, l'Etat. « L'état authentique est l'homme sans bornes, l'homme infini, vrai, achevé, divin. L'état, et lui seulement, est l'homme, l'état est l'homme se déterminant lui-même, l'homme se rapportant à soi, l'homme absolu... l'état est le Dieu des hommes... » [29]

Chez Leroux, ni l'Etat ni la politique ne sont absolutisés. Ils sont toujours soumis à la question critique: quelle est leur contribution à la constitution de l'humanité? quelle est leur valeur en tant qu'expérience d'humanité? quelle est leur valeur dans un monde jugé selon l'orientation vers l'infini Humanité, et au-delà vers l'infini absolu? Il ne s'agit pas tant de vivre dans le déchirement que de travailler à l'émancipation — la destruction de toutes les formes d'autorité — en gardant le sens de l'hétérogénéité, en préservant le sens de l'altérité. Telle serait la leçon de Schelling pour Leroux.

Cette controverse, assez peu connue semble-t-il entre l'inventeur du terme « socialisme » et les jeunes hégéliens n'a pas pour intérêt majeur d'éclairer un point d'histoire de la philosophie. N'a-t-elle pas plutôt pour mérite de faire ressortir, à travers le rapport à Schelling, une question toujours actuelle pour les pensées modernes de l'émancipation: comment penser la dignité du politique dans son rapport à une dimension méte-politique, cet « au-delà du politique » ayant pour effet de relativiser le politique, au sens où il n'est plus posé comme un absolu et de lui conférer du même coup son irréductible consistance?

Sans poursuivre ici cette interrogation, qu'il nous suffise de rappeler, plus près de nous, ces phrases d'un des fondateurs de la théorie critique, souvent interprétée à tort comme une résurgence du mouvement jeune hégélien. Max Horkheimer écrit à propos de la religion: « Le doute doit être exprimé. Les confessions doivent subsister, non comme des dogmes, mais seulement comme expression d'une nostalgie. Car nous devons tous être liés par la nostalgie que ce qui arrive dans le monde, l'horreur et l'injustice, n'en sont pas le dernire mot, mais qu'il existe un Autre; et c'est là ce que nous affirmons à nous-mêmes dans ce que l'on nomme religion. Nous devons être unis dans la conscience que nous sommes des êtres finis. Nous ne devons pas abandonner le concept d'infini qu'a développé la religion, mais nous ne devons pas en faire un dogme. » [30]

MIGUEL ABENSOUR
UNIVERSITÉ DE REIMS

NOTES

1. *Revue indépendante*, tome III, avril 1842, pp. 5-16; également en rapport avec « l'Affaire Schelling », Pierre Leroux, « De Dieu », op. cit. pp. 17-89; « Du cours de Philosophie de Schelling », *Revue indépendante*, tome III, mai 1842, pp. 289-348. Le premier et le troisième de ces textes ont fait l'objet d'un « reprint » par les soins de J. F. Courtine, Vrin 1982. Ce dernier a joint en outre le texte *Du Christianisme* (Juin 1842), mais a laissé dans l'ombre la controverse avec les jeunes hégéliens.
2. Sur cette période et la présence de Schelling, voir X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, tome II, Vrin 1970, notamment pp. 233-260.
3. L. Feuerbach: *Manifestes Philosophiques*, note de L. Althusser, PUF 1973, p. 2.
4. Ibidem.
5. K. Marx: lettre à Ruge de mai 1843, in *Textes* (1842-1847), Spartacus, 1970, pp. 40-41.
6. X. Tilliette, op. cit. tome II p. 237.
7. P. Leroux: *Discours de Schelling*, édition Vrin, p. 13.
8. « De Dieu », *Revue Indépendante*, avril 1842, p. 22.
9. Marx-Engels, *Correspondance*, tome I, 1835-1848, Editions sociales, 1971, p. 302.
10. Ibid. op. cit. p. 323.
11. Nous donnons en annexe le texte complet de cette lettre remarquable.
12. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article: « Pierre Leroux ou du « style barbare en philosophie », in *Le cahier du Collège international de philosophie*, Osiris, n° 1 1985, p. 9-24.
13. X. Tilliette, op. cit. tome II pp. 444-445.
14. Ibidem.
15. Schelling, *Essais*, Aubier 1946, p. 433.
16. K. Marx, *Correspondance*, tome I op. cit. p. 302.
17. Christiane Mauve et Patrice Vermeren: « Le passage de la ligne: politiques de la nationalité philosophique sur les deux-rives du Rhin », suivi du « Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général (mai 1834), dans *Le cahier du Collège international de philosophie*, Osiris, n° 6 1988 pp. 53-54.
18. Karl Löwith: « L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard », *Recherches Philosophiques*, IV, 1934-1935, pp. 232-267. Egalement, du même, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard 1969.
19. Pierre Leroux: *Discours de Schelling*, op. cit. p. 33.
20. Pierre Leroux: « De la philosophie et du Christianisme », *Revue Encyclopédique* 1832.
21. Pierre Leroux: *Discours de Schelling*, op. cit p. 77.
22. Ibidem p. 81.
23. Ibidem p. 81.
24. Ibidem p. 83.
25. Ibidem p. 84.
26. Il vaudrait la peine de comparer cette défense de Schelling et cette réhabilitation du fait de la Révélation à la réhabilitation qu'opéra de son côté plus tard F. Rosenzweig — l'auteur de l'Etoile de la Rédemption — d'abord hégelien et qui en rupture avec l'idéalisme allemand confronta l'idée de Révélation à celle du système aidé en cela par la lecture des Ages du Monde de Schelling. « La question qui se pose à Rosenweig est la suivante: est-il possible de dépasser cette dualité du système et de la Révélation? Ou encore: est-il possible de les penser ensemble dans un mouvement qui réussisse à les articuler l'un sur l'autre tout en sauvegardant leur différence? »

S. Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de F. Rosenweig,* édition du Seuil, Paris 1982, p. 32.
27. Pierre Leroux, *Discours de Schelling* op. cit. p. 52.
28. Ibidem, p.58 et pp. 60-61.
29. L. Feuerbach: *Manifestes Philosophiques,* op. cit. p. 101.
30. M. Horkheimer: « La théorie critique hier et aujourd'hui », in *Théorie Critique,* Payot 1978 p. 361.

Annexes

TEXTE 1

Lettre sans nom d'auteur indiqué, venant d'un correspondant allemand qui appartient au *parti philosophique.* Publiée par Pierre Leroux dans sa réponse: *Du Cours de Philosophie de Schelling,* Revue Indépendante, mai 1842 in P. Leroux, *Discours de Schelling à Berlin.* Vrin 1982, pp. 65-66.

Nous avons reçu, depuis notre dernière Livraison, plusieurs lettres que des Allemands ont bien voulu nous écrire. Toutes celles qui viennent du parti appelé *philosophique* en Allemagne portent en substance ce que l'une de ces lettres exprime ainsi:
« C'est à un mouvement de réaction que Schelling doit sa position actuelle. Voici comment. Les esprits, au-delà du Rhin, se divisent en deux camps: d'un côté l'école dite historique, de l'autre l'école philosophique. Celle-là vit sur la foi et les traditions du passé, s'inspire du Moyen Age, et soupire en politique après les institutions anglaises. Celle-ci aspire à la foi nouvelle, se rattache à la Révolution, et marche en politique sur les traces de la France. Tant qu'il vécut, Hegel fut le chef le plus éminent de l'école philosophique, comme Haller (le converti catholique) l'était de l'école historique. Aujourd'hui les disciples de Haller entourent et dirigent le roi de Prusse; et ceux de Hegel, quoique infiniment plus nombreux dans toutes les branches de l'enseignement et de l'administration, sont en disgrâce. Schelling n'appartient ni à l'une ni à l'autre école. Il tient le milieu entre les deux partis. Il a su se dégager des langes de la tradition historique, mais il n'a pu suivre l'essor philosophique que lui-même avait provoqué. Le gouvernement de Berlin, au lieu d'attaquer de front la philosophie, s'applique à la miner. Il appelle Schelling pour démolir Hegel, se flattant de reconstruire un jour, sur les ruines de la science, l'ordre chrétien-féodal, l'objet de son culte. Et le pauvre vieillard a répondu à l'appel! Après s'être tu pendant trente ans, il vient, après la mort de l'architecte, essayer, de ses débiles mains, d'ébranler l'édifi-

ce dont il avait fourni lui-même les meilleurs matériaux. Vains efforts, fol espoir, sans doute; car la Philosophie est à l'Allemagne ce que la Révolution est à la France, ou plutôt *la Philosophie est la Révolution comprise,* comme la *Révolution est la Philosophie réalisée.* L'impuissance de Schelling n'a pas tardé, d'ailleurs, à éclater. Pendant son cours d'hiver qui vient de finir, il a professé que la raison, à elle seule, ne pouvait se saisir de la vérité; qu'il lui fallait, pour y atteindre, le secours de la Révélation; de la Révélation, entendez-le bien, dans l'acception chrétienne du terme. Vous voyez donc qu'aller de Hegel à Schelling, ce serait comme retourner, de Rousseau à Voltaire, de la Convention à la Constituante! »
Nous avons lu ces lettres, où l'on nous reproche comme une grande faute d'avoir pris pour un progrès ce qu'on appelle une rétrogation; mais nous persistons à juger tout autrement l'oeuvre de *ce pauvre vieillard* qui vient « essayer d'ébranler l'édifice » dont il avait fournu lui-même *les meilleurs matériaux.* »

TEXTE 2

— 1re Lettre d'A. Weill à Pierre Leroux.
La Phalange, 22 avril 1842.

M. Leroux a commencé, dans la *Revue Indépendante,* la publication d'un travail philosophique *sur Dieu,* que nous nous proposons d'examiner quand l'auteur l'aura terminé. Les lettres de M. Weill à M. Leroux, que nous insérons, n'engageront point l'opinion de la *Phalange.*

Lettre à M. Pierre Leroux

Monsieur,
De tout temps la synthèse du panthéisme a conduit au monothéisme. L'analyse du monothéisme, à son tour, a toujours ramené au panthéisme. Toute l'histoire des *Hindous,* long-temps avant Moïse, tourne continuellement dans ce cercle [1]. C'est une espèce de roue dont les extrémités convergent naturellement au centre, mais qui décrivent un plus grand cercle, vu leur éloignement du foyer commun. Presque tous les philosophes ont marqué leur existence et leur position selon la tendance philosophique qui les précédait; je dis tous les philosophes, je me trompe, j'aurais dû dire, toutes les religions. Le polythéisme des Grecs n'a été que l'*extrême extrémité* du panthéisme indien, une véritable personnification des notions philosophiques; et le monothéisme de Moïse n'a également été que la pointe de la flèche du *monothéisme panthéisé* des Egyptiens. Vient enfin le Christianisme, qui emprunte à ces deux

extrêmes, au polythéisme et au monothéisme.
En tout cela, je ne fais que récapituler vos propres idées; mais je dois vous faire observer que vous allez trop loin dans les conséquences que vous tirez de la philosophie de Hegel et de Schelling. Non que ces conséquences ne soient justes en elles-mêmes, mais elles sont déjà un progrès dans vous et par vous, car elles ne sont ni dans Hegel ni dans Schelling. Vous faites du tort à l'un et vous attribuez trop à l'autre. Choses assez remarquable, vous attribuez à Schelling des conséquences sociales que lui-même n'a jamais entrevues, et à la hauteur desquelles il n'aspire même pas. Je vous répète que ces conséquences sont logiques et inévitables; mais Schelling ne les connaît pas, car le philosophe de 1842 n'est plus le philosophe de 1820. Vous l'avez mieux compris qu'il ne se comprend lui-même. En revanche, vous poussez Hegel trop en avant du panthéisme d'après les inductions de quelques-uns de ses disciples, et ainsi vous élargissez de beaucoup le fossé qui sépare ces deux hommes. Je vais m'expliquer:
Schelling est bien l'homme *qui fait consumer le panthéisme dans le feu du monothéisme,* — c'est là son expression; — mais il va trop loin en arrière. Schelling d'aujourd'hui prétend que la révélation et le Christianisme sont des faits qui, même s'ils ne s'expliquaient point par la philosophie, seraient encore les seules ancres sociales de l'Humanité entière. Heureusement pour lui la philosophie lui vient en aide pour les *identifier* avec la raison comme *faits;* mais au lieu de faire de la philosophie le *porte-flambeau* de la religion, Schelling en fait le *porte-queue*. Hegel, au contraire, dans sa philosophie des religions, prend le Christianisme comme un système philosophique, et le soumet comme tel à la critique de la raison. Il y laisse tout ce que la raison philosophique peut y laisser, et emporte le reste. Hegel, il est vrai, est panthéiste, mais pas encore *panthéiste personnificateur*. Le Christianisme tel quel ne lui suffit plus, et, pour tout dire, l'état politique et social non plus. Il entrevoit une nouvelle religion, sans toutefois la préciser. En attendant, il admet le *Progrès progressant,* et prouve dans sa philosophie de l'histoire, que chaque peuple avait une mission à remplir, et que, cette mission remplie, le peuple a disparu comme nationalité. Mais la mission s'agrandit, progresse et progressera toujours, bien qu'avec d'autres moyens et par d'autres peuples. Il se peut qu'il y ait eu des égarements chez quelques-uns de ses disciples, mais il en est qui ont compris la partie sociale de la philosophie hégelienne, bien que la première impulsion de Hegel n'ait été qu'une critique. Depuis Hegel , la philosophie est devenue une affaire d'Etat. Politique, littérature, beaux-arts, religion, science, tout cela ne forme qu'un *tout (ein Ganzes)* un cordon de perles retenues par un seul noeud. Qu'une d'elles tombe; et toutes les autres suivront. L'art pour l'art est tué; Goethe est mort; la philosophie remplace tout, critique tout, soumet tout à son scalpel tranchant, et renverse tout ce qui n'est pas *elle*. De là ce grand mouvement

qu'ont produit les *Annales d'Allemagne* par M. Ruge. La publication de ce journal hégelien est un événement aussi important pour l'Allemagne que l'est celle de la *Revue indépendante* pour la France. Bien plus, Monsieur, les conséquences que vous tirez du *monothéisme-panthéiste* de Schelling sont presque les mêmes que celles que M. Ruge a tirées du système de *panthéisme- monothéiste* de Hegel.

Schelling et Hegel n'y sont plus pour rien; leur mission est remplie, et Hegel lui-même, s'il revenait de l'autre monde, n'aurait pas plus d'influence sur les esprits en Allemagne que Schelling, dont la grande ombre flottait naguère encore sur les étudiants de Berlin. En effet, Schelling n'est plus que l'ombre de lui-même. Son grand but actuel, c'est de se réconcilier avec le Christianisme. La Société ne le touche plus, le monde pour lui est pour le mieux, et il professe involontairement le principe de *la philosophie pour la philosophie,* principe qui n'est pas moins faux que celui de *l'art pour l'art.* Tout ce que Schelling a dit en 1842 est plutôt une défense personnelle. Il sait très bien pourquoi il a été appelé à Berlin, dont la majeure partie du monde officiel est *piétiste;* mais comme il se rappelle encore son ancienne philosophie, dont est sorti Hegel, il cherche à prouver que tout ce qu'il a dit, il y a vingt ans, n'est autre chose que ce qu'il dit actuellement. Heureusement pour lui, il se trompe, car tout ce qu'il a dit en 1842 n'est plus du bon et vrai Schelling. Parfois un éclair brille encore dans l'obscurité, mais le vieux philosophe se trompe en prenant sa seconde enfance pour un nouveau printemps.

Schelling reconnaîtra certainement avec une satisfaction intérieure que vous l'avez mieux compris qu'il n'a fait lui-même, et j'ose prétendre qu'il aurait voulu que ses disciples continuassent son oeuvre comme vous le faites. Peut-être n'aurait-il plus reparu sur la scène, si tous ses anciens amis l'avaient continué de cette manière; car il dit lui-même qu'il n'est revenu que pour redresser quelques égarements de ses amis. Qu'importe du reste que le vieillard Schelling ne se reconnaisse plus lui-même? Il en est souvent de l'esprit de l'homme comme de son corps: l'esprit aussi prend ses rides et change la couleur comme les cheveux de la vieillesse. Ce qui le fait *esprit,* c'est sa révélation par le Verbe, qui est immortelle et qui est le second *moi.* L'esprit de Schelling a rempli sa mission il y a long-temps, et il ne lui est pas donné à lui-même d'anéantir ce qu'il a produit. D'autres s'en sont emparés, et eux aussi rempliront leur mission. C'est ainsi que l'homme a été créé pour reconnaître d'abord *l'esprit créateur* dans le monde en général, et pour se reconnaître ensuite comme en étant l'image lui-même. *Sans l'homme, Dieu n'aurait jamais existé, même s'il existait.*

A. WEILL

NOTE

1. Voir Schlegel dans son livre sur la *Littérature des Hindous.*

TEXTE 3

— Deuxième lettre d'A. Weill à Pierre Leroux.
La Phalange, 4 mai 1842.

Lettre à M. Pierre Leroux [1]

Le *Panthéisme monothéisé* est comme un point lumineux qui se divise en rayons divergents; c'est un système dont les extrémités convergent vers un seul foyer, ou bien, si vous voulez me permettre une comparaison vulgaire, ce Panthéisme se présente à nous sous la forme d'un évantail. On n'a qu'à fermer l'éventail, et le Mononthéisme pur est rétabli. C'est ce qui est arrivé à tous les philosophes qui ont eu peur du mot *Panthéisme,* faute de le comprendre. Il me semble même que tous ceux qui ont crié contre les Panthéistes tels que Spinosa et Hegel, ne se sont jamais donné la peine de les étudier. Spinosa, tel qu'il s'est formulé, ne passa-t-il pas long-temps pour être athée? Or, le véritable Panthéisme arrive aux mêmes fins que le Monothéisme, avec cette seule différence que le Monothéisme dogmatique matérialise souvent l'idée, tandis que le Panthéisme, bien compris, idéalise toujours la matière. En effet, ou Dieu et l'Univers ne font qu'un, ou Dieu est en dehors de l'Univers. Jusqu'à présent, le mot Monothéisme n'a été appliqué qu'à cette dernière supposition. Toutefois, si par ces mots Dieu *et* l'Univers, j'entends une seule et unique monade philosophique, qui est-ce qui m'empêche de l'appeler *Monothéisme?* Or, tel a été le système de Spinosa, qui se résume dans les mots: *Tout est un, et un est Tout,* et tel est le système de la philosophie moderne de l'Allemagne. Ce ne sont nullement des *polythéiseurs,* mais de véritables *monothéiseurs.* Pour eux, chaque chose en particulier n'est pas Dieu; mais *Dieu* se manifeste en *Tout,* et l'homme en est la manifestation la plus forte et la plus belle sur la terre. C'est en l'homme que la pensée se révèle comme une chose absolue; car la pensée n'a pas besoin d'un objet à part pour se manifester, *la pensée pense par elle et avec elle seule.* L'homme donc, ou plutôt sa partie infinie, qui est la pensée, est non-seulement le premier représentant de Dieu, et autour de lui se groupe l'Univers entier, comme manifestation de ce même Dieu. Voilà, Monsieur, le Panthéisme de Hegel, dont vous-même vous semblez avoir peur. A le bien considérer, il repose sur l'*anthropomorphisme,* d'où est sortie la première idée de la Trinité de Dieu: à savoir l'amour, comme dualisme dans le Père et le Fils, et le Saint-Esprit, comme représentant de la pensée absolue.
Vous-même, Monsieur, qui vous dites *Schelligien* par excellence, vous êtes un *Hegelien* pur sang, et je vais vous le prouver.
En effet, d'après le système de Hegel, Dieu n'est pas une abstraction à part, une image de la perfection, tandis que l'homme représente le péché et le mal,

mais Dieu et l'homme ensemble, le fini et l'infini ne font qu'un. La partie finie dans l'homme peut s'approcher de plus en plus de la partie infinie; en d'autres termes, l'homme, né bon, peut arriver à perfectionner de plus en plus la Société et peut atteindre le but élevé de l'Humanité. L'homme, ou plutôt l'Humanité seule, a une histoire: les animaux et les plantes n'en ont pas; ils ont été les mêmes il y a six mille ans. Ils ne se perfectionnent pas, ils ne progressent pas, et ils sont toujours les mêmes. La Société seule est perfectible, et, si elle est mauvaise, la cause en est dans sa mauvaise organisation. Voici les conséquences pures et simples du système philosophique de Hegel. Seulement, tandis que les Allemands sont encore dans les flots mouvants de la critique philosophique, les Français sont déjà entrés dans une voie positive, en cherchant à établir un nouveau système d'organisation sociale. Vous êtes donc vous-même de l'école de Hegel et non de celle de Schelling, et vous faites à ce dernier un honneur qu'il ne mérite pas.

Mais prenez garde à vous! Si vous continuez de prendre Schelling pour point de départ, vous sortirez forcément de vous-même. Rien n'est plus terrible dans sa vengeance que la logique, et il pourrait vous arriver, comme au fils de *Gotz de Berlichingen,* dans le drame de Goethe, qui, à force de science, ne reconnaissait plus son propre père.

Du moment qu'on admet un système exclusif sur Dieu, du moment qu'on établit une intervention quelconque de Dieu sur l'Univers et sur l'Homme, comme émanant d'un objet à part qui n'est pas en même temps le sujet, il s'agit de savoir comment et jusqu'à quel point cette intervention, que l'on appelle Providence, se manifeste sur l'homme. Cette intervention est-elle générale ou partielle? Dieu n'est-il que l'intendant-général du monde, ou soigne-t-il aussi son ménage? Ce Dieu omniscient, omnipotent, tient-il les livres de l'Humanité en partie simple ou en parties doubles? Enfin ce Dieu, dispensateur des récompenses et des punitions, sait d'avance ce que l'homme fera. Que ne l'empêche-t-il de faire le mal? Ne veut-il ou ne peut-il pas l'en empêcher? Nous voilà déjà retombés dans la grâce et le libre arbitre, question qui ne sera jamais résolue, et qui a toujours conduit au fatalisme. Du moment que les Romains ont cru à cette intervention céleste, bien qu'elle fût partielle et émanant spécialement d'un certain dieu pour certaine chose, ils sont devenus fatalistes. Dès-lors, il faut renoncer à la pensée, aux grands mouvemens du coeur; il faut même renoncer au travail. A quoi bon faire cela ou cela? La fin sera toujours la même; elle est écrite là-haut. Pourquoi songer au bonheur de son prochain? Il est écrit là-haut qu'il sera malheureux. Retirez-vous donc, hommes de coeur! vous qui vous sacrifiez pour le bien de l'Humanité! Il est écrit là-haut que l'homme sera toujours misérable et que la Société restera toujours égoïste. Il est écrit là-haut que le mensonge, l'hypocrisie, le parjure, le vol, l'assassinat, le suicide, l'infanticide, le vice enfin est le partage de l'homme, le roi des bêtes.

En un mot, avec la seule idée de Dieu en dehors de l'homme, toute la scolastique revient avec ses anciennes guenilles philosophiques. C'est bien le cas de dire avec Schiller: « Que le diable te prenne par un cheveu, et tu es à lui corps et âme. » Si, comme dans l'école catholique, le Progrès n'est pas admis, la philosophie ne fait que tourner continuellement dans le même cercle vicieux, l'homme me fait l'effet d'un cheval destiné à tourner continuellement dans un manège, et auquel on crève les yeux pour qu'il n'ait pas de vertige.

Mais non, mille fois non, la philosophie a marché et marche toujours. Toute l'histoire en fait foi. Le fini dans l'homme avance de plus en plus vers sa partie infinie qui est Dieu, et c'est par l'amour seul qu'il y arrivera.

« L'amour, dit *Feuerbach* [2], est le *terminus medius,* le lien substanciel, le principe médiateur entre le fini et l'infini, entre l'être imparfait et l'être parfait, entre l'univers et l'individu, entre la loi et le coeur, entre Dieu et l'homme! L'amour est Dieu, et Dieu unique. L'amour fait l'homme Dieu, et Dieu, homme. L'amour fortifie le faible et affaiblit le fort, il idéalise la matière et matérialise l'idée; l'amour enfin est l'unité véritable de Dieu, et l'homme, de la nature et de l'esprit. Aimer, c'est abaisser l'esprit jusqu'à la matière et élever la matière jusqu'à l'esprit. La nature et l'esprit se réunissent dans l'amour, et forment l'esprit Dieu dans l'homme. C'est l'amour qui fait chanter le rossignol, c'est l'amour qui pare d'une couronne les organes de production des plantes, et même dans notre Société qui est contre la nature, l'amour réunit ce que la foi, la religion et la bêtise ont séparé. La noblesse même, la plus grande satire contre le genre humain, baisse la tête devant l'amour et s'encanaille par lui. L'amour ne connaît pas de loi, il est loi lui-même, il est Dieu, il est Dieu unique! »

J'ajouterai encore que les Romains, d'après la mystique, ont formé le mot *amor* de ρομα, *Roma, puissance, force,* qui à son tour est dérivé de *rom, puissant, sublime.* En hébreu, le mot amour, *ahabah,* est dérivé du mot *mouvement.*

A. WEILL

NOTES

1. Voir la précédente lettre, dans la *Phalange* du 22 avril dernier.

2. Feuerbach est jusqu'à présent l'orateur de l'extrême gauche de Hegel.

TEXTE 4

— Lettre de Marx relative aux rapports Feuerbach-Schelling, reprise de Marx-engels, *Correspondance*, tome I, Editions sociales, 1971, pp. 300-303

Marx à Ludwig Feuerbach, à Bruckberg [1]

Kreuznach, le 3 octobre 1843
Monsieur,
Le docteur Ruge, lors de son passage, il y a quelques mois, vous a fait part de notre projet d'éditer des *Deutsch-Französische Jahrbücher* et vous a demandé en même temps votre collaboration. C'est chose certaine désormais: c'est à *Paris* que se feront l'impression et la publication, et le premier numéro mensuel paraîtra fin novembre.
Avant mon départ pour Paris qui aura lieu dans quelques jours, je ne peux m'empêcher de faire encore ce bref pélerinage *épistolaire* auprès de vous, puisqu'il ne m'a pas été donné de vous connaître personnellement.
Vous êtes l'un des premiers auteurs à avoir exprimé la nécessité d'une alliance scientifique franco-allemande. C'est pourquoi vous serez certainement aussi l'un des premiers à soutenir une entreprise qui s'est fixé pour but la réalisation de cette alliance. Nous nous proposons en effet de faire paraître conjointement des travaux allemands et français. Les meilleurs auteurs parisiens ont donné leur accord. Toute contribution de votre part sera la bienvenue et sans doute avez-vous déjà quelques articles disponibles.
Je crois pouvoir conclure de votre avant-propos à la seconde édition de *L'Essence du christianisme* que vous vous occupez d'un travail détaillé sur *Schelling* [2], ou du moins que vous auriez *in petto* mainte chose à dire encore sur cet hurluberlu. Voyez-vous, ce serait-là un excellent début.
Comme vous le savez, Schelling est le 38e membre du Bund: toute la police allemande est à sa disposition, ce dont j'ai moi-même fait l'expérience lorsque j'étais rédacteur de la *Rheinische Zeitung*. Les instructions concernant la censure ne peuvent en effet admettre qu'on dise du mal de saint Schelling [...] [3]. Il est donc presque impossible en Allemagne d'attaquer Schelling autrement que dans des ouvrages de plus de 21 placards, mais de tels livres ne sont pas pour le peuple. L'ouvrage de *Kapp* [4] est très louable, mais l'auteur entre trop dans les détails et sépare maladroitement les faits de ce qui est jugement sur les faits. De plus nos gouvernements ont trouvé le moyen de rendre de tels ouvrages inopérants. Il est interdit d'en parler. Ils sont passés sous silence ou bien encore quelques officines de critique patentées leur règlent leur sort en quelques phrases méprisantes. Le grand Schelling lui-même fait semblant d'ignorer ces attaques et il a réussi à détourner l'attention de l'ouvrage de Kapp, en créant beaucoup d'agitation *fiscale* autour du brouet de ce vieux Pau-

lus [5]; ce fut là un chef-d'oeuvre de diplomatie.
Mais imaginez Schelling à Paris, Schelling dévoilé aux yeux de tous les écrivains français! Sa vanité alors ne saura se taire. Le gouvernement prussien recevra le plus cinglant des camouflets. Ce sera un rude coup porté à la souveraineté de Schelling et un monarque *imbu de lui-même* tient plus à être *souverain au-dehors* qu'au-dedans.
Avec quelle habileté Monsieur Schelling a su appâter les Français, à commencer par le faible, l'éclectique Cousin [6]; plus tard, même le génial Leroux [7]. Pour Pierre Leroux et ses pareils, Schelling continue en effet de passer pour l'homme qui a substitué à l'idéalisme transcendental le réalisme raisonnable, à la pensée abstraite une pensée de chair et de sang, à la philosophie des philosophes la philosophie du monde! Aux romantiques et aux mystiques français il crie: « Moi qui ai concilié la chair et l'idée »; aux sceptitques français: « Moi le destructeur du dogmatisme », en un mot: « Moi ... Schelling! »
Schelling n'a pas seulement fait la synthèse de la philosophie et de la théologie; il a su faire celle de la philosophie et de la diplomatie. Il a fait de la philosophie une science diplomatique universelle, un art diplomatique à toute fin utile. Attaquer Schelling, c'est donc attaquer indirectement l'ensemble de notre politique et notamment la politique prussienne. La philosophie de Schelling, c'est la politique prussienne *sub specie philosophioe.*
Vous rendriez un grand service à notre entreprise, mais plus encore à la vérité, si vous nous donniez dès le premier numéro un portrait de Schelling. Vous êtes exactement l'homme qu'il faut pour cela parce que vous êtes l'*inverse de Schelling.* La *pensée sincère* de Schelling *dans sa jeunesse* — pourquoi ne pas croire ce qui parle en faveur de notre adversaire? —, pour la réalisation de laquelle il ne possédait cependant d'autre outil que l'imagination, d'autre source d'énergie que la vanité, d'autre moteur que l'opium, d'autre organe que l'irritabilité d'une réceptivité féminine, cette pensée sincère de sa jeunesse, restée chez lui un rêve fantastique, a pris chez vous figure de vérité, de réalité, de virile gravité. Schelling est donc votre *caricature anticipée,* et dès que la caricature est confrontée avec la réalité, elle se dissout et se dissipe en fumée. Je vous tiens par suite pour l'adversaire nécessaire, naturel, de Schelling, un adversaire élu par Leurs Majestés la Nature et l'Histoire. Votre combat contre Schelling, c'est celui de la philosophie imaginaire contre la philosophie véritable [8].
J'attends à coup sûr une contribution de votre part que je laisse à votre convenance. Voici mon adresse: Dr. Marx, rue Vaneau, n° 23 aux bons soins de Monsieur Mäurer. Ma femme, bien que n'ayant pas l'honneur de vous connaître, vous prie d'agréer ses salutations. Vous n'avez pas idée du nombre d'adeptes que vous avez chez le beau sexe.
Tout à vous.

DR. MARX

NOTES

1. Marx se rendit à l'été 1843 à Kreuznach où eut lieu son mariage. Il se proposait d'obtenir pour la rédaction des *Deutsch-Französische Jahrbücher* la collaboration d'intellectuels français et allemands connus. C'est dans cette intention qu'il écrivit cette lettre à Feuerbach. A la fin octobre 1843, Marx s'installa à Paris où devaient paraître les *Jahrbücher*.

2. Marx fait allusion à la préface de l'ouvrage de Feuerbach: *L'Essence du christianisme*, 2e édition. Leipzig 1843. Mais comme il ressort de sa réponse à Marx du 25 octobre 1843, Feuerbach, lorsqu'il mentionnait la prochaine parution d'une critique de Schelling, ne songeait pas à un travail personnel mais à l'ouvrage de son ami et disciple Christian Kapp: *Friedrich Wilhelm von Schelling*. Leipzig 1843.

3. Mot illisible.

4. Christian Kapp (1790-1874): philosophe jeune-hégélien. Ami de Ludwig Feuerbach.

5. Il s'agit du livre de Heinrich Eberhard Gottlob Paulus: *La Philosophie positive de la révélation enfin révélée*. Darmstadt 1843. Schelling réclamait des dommages-intérêts à Paulus qui avait reproduit sans autorisation dans ce livre le texte de conférences que Schelling avait faites.

6. Victor Cousin (1792-1867): philosophe français.

7. Pierre Leroux (1797-1871): philosophe français saint-simonien.

8. Dans sa réponse du 25 octobre 1843, Ludwig Feuerbach refusait d'écrire un article sur Schelling pour les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, bien qu'il fût pleinement d'accord avec le jugement porté par Marx sur la philosophie de Schelling. Il invoquait d'autres projets plus importants.

© CORPUS 1991

Esthétique et éclectisme: autour de Victor Cousin

L'esthétique impossible

Il y a, lorsqu'on se mêle de lire les ouvrages consacrés à l'Esthétique par les philosophes spiritualistes des années 1860, il y a, je crois, deux choses qui peuvent arrêter une attention délibérément un peu flottante. D'abord, la répétition à satiété du terme « sévère » [1]. Ensuite, l'invocation réitérée de deux scènes inaugurales: un amphithéâtre subjugué par l'éloquence de V. Cousin traitant du Beau, une humble chambre où Théodore Jouffroy, son disciple discrètement dissident, méditait à haute voix son *Cours d'Esthétique* devant des jeunes gens qui allaient devenir par la suite des « noms » en Critique littéraire et en Histoire de l'Art (Sainte-Beuve, Vitet [2], — entre autres, moins connus de nos jours).

Si le ton du « moderne professeur-juré d'esthétique », selon l'expression empruntée par Baudelaire à Heine, se devait d'être sévère, c'était que la situation de l'Art en France l'exigeait. Le devoir lui incombait de rappeler, paternellement en quelque sorte, ce que c'est que le vrai Beau sur lequel se règle un Art digne de ce nom, un Art qui ne s'oublie pas lui-même à vouloir simplement gagner de l'argent, ou — ce qui sans doute revient au même, ô Courbet? — à imiter, c'est-à-dire flatter, les pires aspects de la réalité humaine.

Mais encore fallait-il être certain de ne point prêcher dans le désert. A quoi répondait sans doute la vocation obligée du vaste public fasciné d'antan, ou du petit nombre nombre d'élus suspendus aux lèvres d'un penseur tout dévoué au Beau encore, malgré les tracasseries dont il était victime [3]. Il n'y a guère, une fondation avait eu lieu, celle de l'Esthétique philosophique française, dans la tradition de laquelle les travaux en question s'inscrivaient. Et cette fondation n'était pas passée inaperçue. Aussi, le philosophe esthéticien pouvait-il développer la « Science du Beau » en s'étant réaffermi lui-même. Le critique d'art, quoi qu'il en ait eu quelquefois, se savait acculé désormais à juger des oeuvres au nom de théories. Les artistes — ou certains d'entre eux du moins — avaient pris goût aux spéculations esthétiques. Leur public restreint l'assurait d'un public plus large, son influence sur leur goût lui garantissait une influence sur le goût du plus grand nombre. [4]

Evidemment dans tout cela, ce qui s'entend, me semble-t-il, c'est un aveu de fragilité. Rien n'était moins sûr, en 1860, que la légitimité d'une esthétique philosophique, qui plus est, d'une esthétique philosophique française,

— et même, et surtout, dans l'Université. Tel qui se félicitait ici des heureux effets de l'impulsion donnée par les maîtres, reconnaissait ailleurs que depuis trente ans, soit depuis V. Cousin, personne n'avait, dans l'enseignement supérieur, « agité », comme on disait, « le problème esthétique », et qu'à franchement parler le *Cours* de Jouffroy n'était guère lu [5]. Il fallait se contenter, par exemple, de traiter des « origines platoniciennes de l'esthétique spiritualiste » dans le cadre de l'enseignement de la philosophie grecque et latine au Collège de France, là où l'on aurait souhaité n'être pas contraint de biaiser, en occupant une chaire explicitement consacrée à l'examen des doctrines philosophiques relatives à la question du Beau [6]. Et même dans ce cadre déjà tellement inadéquat, il fallait encore faire oeuvre de pionnier. Car personne, malgré toutes les monographies et thèses multipliées sur Platon, à l'instigation de V. Cousin, malgré les références nombreuses de celui-ci aux dialogues centrés sur la Beauté, personne n'avait « essayé de reconstituer pièce à pièce sa métaphysique du Beau pour la juger ensuite dans ses principes et dans ses conséquences, et la comparer avec les tentatives semblables de la pensée moderne ». N'avait-on donc pas encore compris que « le problème du Beau, loin d'être matière à faciles causeries est une question qui tient aux entrailles mêmes de la philosophie, et dont la discussion exige toutes les forces de la réflexion » [7] ?

A ne connaître évidemment pas la page du *Journal* de Delacroix [8], où ce dernier raconte son exaspération croissante au cours d'une conférence donnée par F. Ravaisson, au Louvre, devant « une grande réunion d'artistes, de moitié d'artistes, de prêtres et de femmes », à n'avoir sans doute pas lu l'article que fit paraître Baudelaire sur l'Exposition de 1855, où celui-ci déclare avoir renoncé une fois pour toutes à la « science barbouillée d'encre » des doctrinaires du Beau [9], le professeur-juré d'esthétique pouvait peut-être imaginer une audience plus étendue qu'elle ne l'était en réalité à la supposée tradition française qu'il invoquait. En tout cas il réussissait fort peu à (se) dissimuler que sa chère « Science du Beau » avait en perspective un travail de longue haleine pour persuader de son intérêt les philosophes de métier eux-mêmes.

La situation faite à la philosophie dans le contexte réactionnaire et autoritaire des premières années du Second Empire y était pour quelque chose sans doute. Restreinte à la Logique dans l'enseignement secondaire, surveillée dans l'enseignement supérieur, c'est connu, elle n'avait pas bénéficié des conditions favorables à la découverte et à l'exploration de nouveaux objets ou champs théoriques, — si tel est l'enjeu. Ce n'était donc pas sans de bonnes raisons que les tenants d'une Esthétique philosophique relataient le temps de la fondation en faisant signe vers l'effervescence libérale des années 1820 (Cousin dans son amphithéâtre du Quartier latin), et vers la per-

sécution politique (Jouffroy réduit à donner des leçons particulières).

Cependant la greffe inhibante de la politique sur la philosophie n'explique pas tout. En 1857, en plein Empire autoritaire, l'Académie des Sciences Morales et Politiques avait mis au concours, et doté d'un prix substantiel, une question ainsi libellée: « Rechercher quels sont les principes de la science du Beau, et les vérifier en les appliquant aux beautés les plus certaines de la nature, de la poésie et des arts, ainsi que par un examen critique des plus célèbres systèmes auxquels la Science du Beau a donné naissance et surtout chez les modernes ». En 1859, Barthélémy Saint-Hilaire concluait son rapport à l'Académie sur les cinq mémoires que cette question avait suscités en se félicitant de la très grande opportunité des discussions sur le Beau. Car, disait-il à peu près — où l'on retrouve le ton « sévère » indispensable que je signalais en commençant — l'Art dans nos sociétés se corrompt; en devenant accessible à un plus grand nombre, il cède à la flatterie d'un goût public encore peu raffiné. Il est du devoir de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, sans concurrencer bien sûr l'Académie des Beaux Arts qui, elle, exerce une action directe sur l'art contemporain, de rappeler « au public, aux artistes, à la critique les principes éternels sur lesquels la science repose. (...) Il ne peut y avoir que profit pour tout le monde à relever les yeux vers les régions sereines de la science, où l'on trouve le secret des chefs d'oeuvre que l'on admire, qu'on analyse et qu'on produit. Ces hautes spéculations ne sont jamais stériles, et leur influence s'étend plus loin qu'on ne pense » [10].

Si peu propice donc qu'ait été le contexte politique à une réflexion encore novice, il y avait des occasions du moins que l'on pouvait saisir, non seulement en ayant la certitude de ne pas être soupçonné d'être un fauteur de troubles, mais encore en ayant la garantie du contraire. Et c'est ce qu'un Charles Lévêque avait fait. Son mémoire, primé très haut par rapport à ceux de ses concurrents, s'était vu immédiatement proposé à l'édition, sous réserve de quelques modifications, l'établissant ainsi dans le rang des auteurs « distingués » [11]. D'autres causes que politiques doivent expliquer alors le peu d'attrait exercé sur les philosophes par ce type d'objets et de questions. Une exhortation de ce même Charles Lévêque, dans un ouvrage postérieur à son mémoire, pourrait bien mettre sur la voie de les cerner d'un peu plus près. « Les philosophes — écrivait-il — les philosophes ne sauraient être admis à se récuser sur la question du Beau. S'ils prétendaient que c'est là un sujet d'études purement littéraires réservé aux hommes de goût et aux critiques d'art, (nous soulignons) on leur répondrait que des recherches qui réclament des efforts réunis du psychologue, du métaphysicien, du moraliste, de l'historien des systèmes, ont au plus haut degré le caractère philosophique et on les mettrait en demeure de poursuivre des recherches sur les traces, incontestablement philosophiques, de Platon et d'Aristote, de Kant et de

Hegel » [12]. Des partages anciens ne s'étaient point encore suffisamment modifiés, d'anciennes répartitions de territoires laissaient encore des marques trop vivaces dans les esprits pour que les philosophes s'aventurent dans un domaine qui leur apparaissait comme légitimement occupé par d'autres, et comme trop saturé en quelque sorte pour que s'y produise le moindre déplacement capable d'entraîner le remaniement des frontières.

Un article d'Anne Nicolas, paru dans la revue *Langue française* en 1981 [13] vient renforcer la consistance de cette hypothèse à partir de l'examen d'un autre corpus: celui des Arts poétiques à destination des collégiens. Elle y montre que dans l'espace scolaire et universitaire du XIXe s., aucune place n'était possible pour une théorie de la littérature et de la poésie qui eût été dégagée du ressassement de Marmontel et de Batteux, et de l'autorité d'un Aristote lu sans grande exigence philologique. Elle y insiste sur les effets appauvrissants, quant à la cohérence des discours tenus sur leurs objets prétendûment spécifiques, du refus opposé par les littéraires à tout rapprochement avec la philosophie par le relais de l'esthétique. Elle y relève que d'ailleurs la philosophie officielle ne se souciait guère elle-même de contribuer à de tels rapprochements et en fournit pour indice l'absence du terme d'« esthétique » dans la question mise au concours par l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

Assurément l'usage ou non du mot ne saurait être indifférent. Toujours rapporté à sa provenance germanique près d'un siècle après sa première apparition dans le *Supplément à l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert [14], il provoquait encore résistances et incompréhensions en France. Toutefois le travail obstiné des admirateurs de la pensée allemande n'étant pas sans avoir porté quelque fruit, aux réticences suscitées par le terme ne correspondait plus nécessairement le refus de la chose et d'une conscience plus ou moins aigüe de sa nouveauté. On notera ainsi que pour n'avoir pas parue dans le libellé de la question de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, l'« esthétique » n'en était pas moins supposée par la demande expresse d'un examen critique « des plus célèbres systèmes auxquels la science du Beau a donné naissance (...) surtout chez les modernes » (Nous soulignons). Ce que confirme Barthélémy Saint Hilaire en rappelant d'entrée de jeu dans son rapport et le caractère novateur du geste qui avait permis à la dite science de prendre « un rang distinct dans la philosophie », et la dénomination que depuis Baumgarten on était contraint d'accepter pour elle, « toute défectueuse qu'elle (puisse) être » [15].

En toute exactitude, il faut donc dire que loin d'avoir été uniformément imperméable à la chose et au mot, la philosophie officielle, se divisant du dedans d'elle-même, pouvait s'en montrer soucieuse au contraire, et ce, dans une stricte orthodoxie cousinienne. Mais il n'en reste pas moins que du côté

des philosophes de métier se manifestaient des phénomènes d'inertie comparables à ceux qui paralysaient leurs collègues littéraires. Quelles que soient les nuances qu'on y apporte, la conviction insiste qu'à emprunter à cet article son beau titre: *L'esthétique impossible,* on résumera en deux mots la situation institutionnelle faite par la philosophie à la « science du Beau » en France dans les années 1860. Si elle se développe et fait l'objet de débats passionnés, c'est « au-dehors », dans les « différents ateliers de notre fabrique artistique », comme dit Baudelaire [16]. Si elle soulève l'enthousiasme de la jeunesse, c'est à l'Ecole des Beaux-Arts, lorsqu'en 1864, Taine succède à Viollet-le-Duc chahuté et s'en vient professer que l'oeuvre d'art s'explique par le milieu physique et moral. Mais alors ce n'est plus la même « science », celle que Victor Cousin était sensé avoir inaugurée: l'esthétique spiritualiste. Indéfiniment et sur tous les fronts, celle-ci paraît contrainte de plaider sa cause. Quitte même à en rabattre sur sa prétention à tenir au plus intime, aux « entrailles » de la philosophie. Quitte à laisser se distendre le lien qui la rattache au sérieux des vraies méditations philosophiques, pour n'être plus que séduisants mais honnêtes préliminaires dont celles-ci auraient tort de négliger les services. « De toutes les parties de la philosophie, l'esthétique, par les sentiments exquis qu'elle décrit et réveille, par les objets auxquels elle ramène la pensée, par les applications variées qu'elle est tenue de faire à chaque instant de ses principes, est celle qui a le plus d'attrait » — faisait observer C. Lévêque. « Combien de lecteurs ont été conquis à Platon par le *Phèdre* et par *Le Banquet!* (...) Pourquoi la philosophie dédaignerait-elle les moyens les plus légitimes de se faire aimer et d'accroître son influence? » [17]. La difficulté n'était pas vraiment là, semble-t-il, mais bien plutôt dans ce qui subsistait encore, chez Cousin et ses disciples, malgré leur habileté aux compromis, d'une rupture intellectuelle demeurée profondément incomprise.

Le philosophe et les autres

Panofsky, dans *Idea* [18], soutient que la théorie de l'art constituée à la Renaissance autour du double impératif de la ressemblance avec la nature comme de son épuration dans une beauté harmonieuse se serait préservée quasiment intacte du néo-platonisme qui lui était contemporain, dans le même milieu de culture florentine. Il examine ensuite les hybridations qui n'ont pas manqué de se produire entre l'un et l'autre, provoquant soit une dénaturation de la théorie de l'art, absorbée en quelque sorte par une conception métaphysique de l'Idée (comme dans le Maniérisme), soit une dénaturation de ladite Métaphysique, si la théorie de l'art tient ferme sur ses objectifs et ses présupposés et maintient que l'« idée » de l'artiste est élaborée a posteriori, à partir de la vision de la nature. De cette dernière hybridation, il fait,

on s'en souvient, le substrat de la doctrine académique de l'Idéal qu'élaboreront au XVIIe siècle un Bellori, et, par l'intermédiaire de celui-ci, au XVIIIe siècle, un Winckelmann [19].

Pourquoi introduire un tel résumé dans ces quelques réflexions, pistes de recherches plutôt que bilans, sur l'esthétique cousinienne? Peut-être tout simplement, d'abord, pour saisir l'occasion de dire dans quelle frustration, toute critique différée, Panofsky laisse son lecteur, au terme de cet ouvrage, à n'évoquer qu'en un seul paragraphe la suite de l'histoire, de l'histoire de l'Idée et de l'Idéal, qu'on sait pourtant fertile en péripéties aux XIXe et XXe siècles. Mais aussi pour proposer d'entrée de jeu une hypothèse relativement à l'esthétique cousinienne, qui revient à s'interroger sur la place qu'éventuellement celle-ci a occupée, ou aurait pu occuper, dans cette histoire plus tardive, toujours travaillée selon Panofscky par la tension que sa double origine ne pouvait cesser d'y produire.

C'est une assez longue remarque de Félix Ravaisson, dans son célèbre *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle* [20], qui m'a suggéré cette approche.

On sait que dans ce Rapport, rédigé à la demande du ministre Duruy, Ravaisson évaluait sans complaisance l'oeuvre du chef de l'Eclectisme à l'heure du déclin de son pouvoir institutionnel. Cousin, à le suivre n'avait pas su, comme il l'ambitionnait, aller plus loin que les Ecossais auxquels la philosophie française d'une certaine manière avait dû son renouveau. Il avait échoué à ouvrir une voie d'accès à l'Absolu en ne proposant pour « les choses qui dépassent les phénomènes » que de bien incertaines et bien fantômatiques « conceptions » de la raison. Et cela parce qu'il n'avait pas vu qu'il fallait déprendre la philosophie du modèle des sciences physiques, de la méthode qui procède par observation et induction.

En argumentant de la sorte, Ravaisson reprenait pour l'essentiel les critiques de fond qu'il avait déjà risquées dans un article publié en 1840, à l'occasion de la traduction par L. Peisse de *Fragments philosophiques* de Hamilton [21]. Mais s'y ajoutait, entre autres choses, la prise en considération d'une « circonstance », à laquelle Cousin se serait montré sensible dans sa jeunesse et dont il n'aurait jamais voulu, ou pu, atténuer l'impact sur sa pensée et sur ses préoccupations: « ce fut la théorie qui régnait dans le même temps où Royer-Collard enseigna, concernant l'art et le beau » [22]. Ravaisson précisait assez peu la théorie en question, la supposant probablement bien familière encore à ses lecteurs. Il rappelait qu'elle avait été d'abord ébauchée par Winckelmann, puis systématisée par Quatremère de Quincy, et qu'elle donnait pour objet à l'art la représentation de la « beauté idéale », c'est-à-dire, d'une beauté « opposée à la nature », apparaissant « sous des traits incompatibles avec la réalité ». Il insistait surtout sur l'inspiration décisive

que V. Cousin aurait trouvé en elle pour son Esthétique — quels qu'aient été les remaniements qu'il y apporta ultérieurement — et sur le renforcement non négligeable qu'elle aurait apporté à « sa philosophie tout entière », en lui proposant une « doctrine qui faisait planer en quelque sorte au-dessus de la réalité des choses individuelles une généralité abstraite, sur laquelle l'art devait toujours se régler ». Il ne faisait aucun doute à ses yeux que dans leur commune revendication d'un platonisme à la fois mal compris et soustrait au bien-fondé des objections élaborées par la philosophie au cours de son histoire, Cousin, Quatremère de Quincy et Winckelmann devaient être réunis dans une commune erreur et dans une commune désuétude. Le mouvement de la pensée propre au XIXe s. les abandonnait ensemble dans l'impasse où ils s'étaient engagés.

On voit pourquoi Ravaisson permet de formuler une interrogation sur la place éventuelle de l'esthétique cousinienne dans une histoire de l'Idée et de l'Idéal qui continuerait à sa manière sur la lancée de celle de Panofsky. En rapprochant ces trois noms, et avant tout en soulignant la filiation de Cousin à Winckelmann par le truchement de Quatremère, il autorise le raccord en quelque sorte. Toutefois, il semble en même temps rendre l'interrogation inutile, à présenter Cousin quasiment comme un épigone attardé. Pour garder à l'hypothèse un caractère heuristique stimulant, il faut qu'un doute soit possible sur cette filiation, que du jeu, un enjeu, s'introduise dans cette succession, quitte à restreindre la pertinence de l'interprétation ravaissonienne.

On aura déjà remarqué une divergence entre celle-ci et les propositions de Panofsky telles que je les ai évoquées brièvement plus haut. Ravaisson attribuait aux « modernes partisans de l'idéal », Cousin inclus, un platonisme, discutable sans doute, et de multiples façons, mais un platonisme tout de même. Pour Panofsky, le platonisme des théoriciens de l'idéal, chez Winckelmann du moins, à l'instar de Bellori son précurseur, opérait en trompe-l'oeil, en présentant au premier plan la marque d'une des multiples greffes de la Métaphysique de l'Idée sur une théorie de l'art demeurée cependant foncièrement spécifique. L'« Idéal » n'était pas « opposé à la nature », il n'était pas sa « négation ». Loin de résulter d'une sorte de révélation de l'Idée de la Beauté « à l'occasion » de perceptions sensibles immédiatement récusées, il restait dans leur dépendance en les soumettant à un processus d'épuration et de sublimation [23]. Ravaisson n'était peut-être pas pour lui-même très éloigné d'une telle conception lorsqu'il opposait à Cousin la « pensée qui a été celle de tous les grands maîtres » et maintenait que l'oeuvre d'art doit être formée sur le « modèle des êtres vivants » [24]. Mais en identifiant ses adversaires les uns avec les autres, il avait pu se laisser abuser par le trompe-l'oeil. Entre Winckelmann et Quatremère de Quincy, « antiquaires » et historiens d'art, d'une part et d'autre part Cousin le philosophe, le recours à Platon pouvait

avoir changé de sens; il n'était pas inenvisageable que, fonctionnant chez les uns sans altérer la théorie de l'art, il fut chez l'autre au contraire l'emblème d'une nouvelle offensive de la Métaphysique de l'Idée.

Cette piste paraît au premier abord interdite par Cousin lui-même. Car s'il ne cite Winkelmann que pour les habituelles louanges dues à sa description de l'Apollon du Belvédère — en soulignant d'ailleurs, et ce n'est pas secondaire ici, l'aveuglement dont « cet homme de goût sans système » [25] avait été victime à l'égard de la beauté « spirituelle », « incorporelle » qu'il avait su cependant si éloquemment mettre en valeur — il invoque fréquemment Quatremère de Quincy et toujours pour faire cause commune avec lui. Ainsi, dans l'Avant-Propos à l'édition de 1853 de *Du Vrai, du Beau, du Bien,* où l'historien d'art figure aux côtés de Chateaubriand et de Madame de Staël comme un des artisans de la renaissance spiritualiste française [26]. Ainsi dans l'épisode que V. Cousin n'omet jamais de rappeler d'une polémique suscitée en l'an VIII par une question que l'Institut avait mise au Concours sur « les causes de la perfection de la sculpture antique (et) les moyens d'y atteindre de nouveau ». Le lauréat, Emeric David, avait soutenu que les Grecs anciens tiraient la perfection de leur art de l'étude de la réalité et qu'ils ne faisaient rien d'autre qu'imiter les beautés naturelles? Il avait même eu le front d'avancer à l'appui de sa thèse que le terme « eidos » signifiait seulement « forme vue par l'oeil »? Cousin approuvait vigoureusement la réponse qu'à l'époque Quatremère de Quincy lui avait opposée, en s'appuyant sur le *Timée* et sur l'*Orateur* de Cicéron: « ce n'était pas par l'étude des formes naturelles, mais par la réalisation du beau idéal, que les Grecs mirent au jour ces oeuvres qu'on ne retrouve pas dans la nature » [27].

Pourtant, lorsqu'on se reporte à l'ouvrage de Quatremère auquel se réfère alors explicitement Cousin, à savoir les *Essais sur l'Idéal dans ses applications pratiques,* on doit constater d'indéniables distorsions ou sélections dans la lecture qu'il en a faite. Le platonisme supposé de Quatremère n'y apparaît plus que sous une forme à la fois prudente et embarrassée, pour ne pas dire davantage. L'artiste y est donné par exemple, d'une manière plus plotinienne que platonicienne, comme imitant la nature « dans l'espèce » et non pas dans l'individu, comme imitant les « moules originels », les « causes premières ... dont mille accidents empèchent les empreintes qui s'en tirent de sortir parfaites » [28], ou bien, ce qui s'éloigne davantage de Platon, comme procédant dans l'élaboration de son oeuvre à des « emprunts et des réunions (de telle et telle parties des modèles) qui sont, au moral, du même genre que ces assimilations physiques qui entrent dans le secret de l'organisation naturelle, et qu'aucun procédé chimique ne peut décomposer complètement » [29]. Pour avoir été résolument l'adversaire de la conception défendue par Emeric David, qu'on pourrait qualifier de naturaliste, dans la terminologie de Bellori reprise par Panofsky, Quatremère de Quincy semble bien être resté, comme

Winckelmann, dans l'orbite de la théorie néo-classique de l'art. S'il a produit quelque écart par rapport à celle-ci, ç'aura été, plutôt que dans une réactivation cohérente de la Métaphysique de l'Idée, dans l'étrange genèse qu'il présentait de l'art grec à partir des hiéroglyphes. Car il était si peu pressé de trouver une solution directement transcendante aux problèmes qu'il se posait qu'il préférait imaginer en ses lieux et places l'Antiquité vénérée imitant à l'origine l'écriture sacrée des Egyptiens, s'accoutumant par là-même à la seule figuration de l'idée abstraite, et lui demeurant encore fidèle quand « ce qui n'était que des lettres » fut devenu « des personnages » au terme d'un long mouvement de dérive et d'oubli [30].

Là-dessus, V. Cousin ne soufflait mot, l'essentiel étant sans doute à ses yeux que Quatremère de Quincy lui ait prêté main forte contre le « matérialisme » dans l'art et contre une théorie trop empiriste de l'imitation de la nature. Mais qu'il ait été ou non lui-même par ailleurs la proie du trompe-l'oeil qui paraît avoir leurré Ravaisson, la conclusion s'impose: à lui seul convient l'attribution d'un platonisme en matière d'art. Certaines formules peuvent prêter à confusion chez lui, qui ne semblent pas impliquer obligatoirement le recours à une Idée suprasensible. Par exemple: « Le véritable artiste sent et admire profondément la nature; mais tout dans la nature n'est pas également admirable. (...) Les traits de la beauté sont épars et divisés. Les réunir arbitrairement, emprunter à tel visage une bouche, à tel autre des yeux, sans une règle qui préside à ce choix et dirige ces emprunts, c'est composer des monstres; admettre une règle, c'est admettre déjà un idéal différent de tous les individus. C'est cet idéal que le véritable artiste se forge en étudiant la nature » [31]. Néanmoins la tonalité dominante de sa doctrine, persistante d'une édition à l'autre, reste liée à l'invocation d'un Réel plus réel que le réel, d'un au-delà dont il faut supposer la contemplation par l'artiste pour saisir la provenance de son oeuvre: « La nature ou l'expérience nous fournit l'occasion de concevoir (l'idéal), mais il en est essentiellement distinct. Pour qui l'a une fois conçu, toutes les figures naturelles, si belles qu'elles puissent être, ne sont que des simulacres d'une beauté supérieure qu'elles ne réalisent point (...). L'Apollon lui-même admet plus d'une critique. L'idéal recule sans cesse à mesure qu'on en approche davantage. Son dernier terme est dans l'infini; ou pour mieux parler, le vrai et absolu idéal n'est autre que Dieu même » [32].

Il importe peu alors — ici du moins — qu'on exprime des doutes quant à la véracité du platonisme auquel Cousin clamait sa fidélité, citant sa propre traduction des oeuvres du philosophe antique et, précisément, dans *Du Vrai, du Beau, du Bien,* un long extrait du fameux discours de Diotime à Socrate [33]. Il importe peu également qu'on y repère les marques, plus ou moins effacées, raturées par Cousin lui-même selon les remaniements successifs qu'il

imposa à ses textes, des interprétations par lesquelles au cours de son histoire le platonisme a métamorphosé son rapport à l'art. (Ravaisson, en accord avec Cousin d'ailleurs, nommait Reid et Shaftesbury comme ses principaux relais, et, d'une façon plus discrète dont il convient de garder mémoire: Schelling et Hegel). De telles approches sont parfaitement pertinentes et indispensables, mais à s'y précipiter on verrait peut-être moins nettement que ce platonisme, quoiqu'on en dise, servait la cause d'une (re)conquête par la philosophie de l'espace théorique articulé sur les arts en particulier et la question de la Beauté en général. Y compris contre Winckelmann et Quatremère de Quincy, considérés en tant que représentants de ceux qui bénéficiaient d'une appropriation ancienne de cet espace, désormais convoité.

« L'idée du beau, c'est cette science qu'en Allemagne on appelle l'esthétique, dont les détails regardent la critique littéraire et la critique des arts, mais dont les principes généraux ont toujours occupé une place plus ou moins considérable dans les recherches et même dans l'enseignement des philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu'à Hutcheson et Kant » écrivait Cousin [34], quitte à revenir plus tard sur ce « plus ou moins » qui affectait la place reconnue par la philosophie elle-même à de telles questions [35]. De là on peut, suivant Ravaisson dans son Rapport de 1867, discuter de ce que cette « idée du beau » maintenait encore ou non à juste titre de la conception platonicienne [36]. Mais de là on peut aussi mettre en relief la subordination subreptice à laquelle procédait Cousin, et des critiques d'art et des critiques littéraires, voués aux « détails », cependant que les principes retournaient, eux, à leurs seuls destinataires légitimes, les philosophes. Les quelques disciples qu'il a eus dans ce domaine avaient parfaitement saisi cet enjeu, semble-t-il, et ont rarement manqué l'occasion de repasser avec insistance sur les voies qu'il avait ainsi frayées, puis effacées à demi [37]. Charles Lévêque, on l'a vu, reprendra inlassablement l'énumération des titres anciens de la philosophie à faire valoir ses droits sur un tel territoire [38]. Il voudra parachever « l'esquisse de théorie régulière et complète de la beauté et de l'art » que V. Cousin avait souhaité « offrir », et qui, sous son apparente modestie, disqualifiait les anciens partages. Il dira très crûment qu'il ne revient aux critiques qu'une position d'intermédiaires, d'intercesseurs, entre le philosophe qui médite sur le Beau et les artistes et le public. Sur les traces de son maître, il se risquera lui-aussi dans le « détail », la critique d'art au service du « génie français », s'autorisant ainsi un empiétement pour lequel il n'aurait jamais concédé la réciproque. [39]

A retrouver le chemin du Salon, des Galeries d'Art, à oser penser que les Musées, institutions récentes encore, ne devaient pas lui demeurer étrangers, le « professeur-juré d'esthétique » n'innovait pas radicalement bien sûr. Il ne pouvait empêcher que Diderot le hante, même qu'il l'évoquait obligatoire-

ment, à la suite de Cousin, pour lui concéder du bout des lèvres un « enthousiasme de la beauté et de l'art » gâté par son « absence de principes », son ignorance de l'idéal, bref son « matérialisme » en art comme en philosophie [40]. Il ne pouvait pas non plus (se) dissimuler complètement que l'émergence de l'espace qu'il tendait à occuper avait eu pour cause principale un ébranlement dont le foyer et l'épicentre à la fois se situaient en Allemagne. Comme Victor Cousin encore et toujours, il revendiquait une esthétique française, de même dignité que l'esthétique germanique, voire supérieure à elle parce que dégagée de toute complicité avec le panthéisme dangereux des doctrines d'Outre-Rhin [41]. Dans ce but, il surveillait jalousement l'exercice de la seule méthode tolérable, laquelle exigeait que l'on commence incontournablement par l'observation des effets du Beau sur l'âme humaine. — On en jugera par cet extrait, certes un peu long mais ô combien révélateur, du Rapport de Barthélémy Saint-Hilaire à l'Académie, à propos du mémoire de Charles Lévêque dont il était question plus haut. « Pour la philosophie (...) la méthode est le point essentiel plus que dans toute autre science. Il n'y a que l'observation et l'expérience qui puissent le garantir de l'hypothèse et de l'arbitraire. (...) La psychologie n'est pas toute la philosophie certainement mais elle doit en être la source et la base; et ces conseils sont d'autant plus opportuns qu'il est plus d'un esprit parmi nous qui se laisse séduire aux éclatantes et dangereuses illusions de la métaphysique allemande. L'auteur du mémoire n° 4 n'est certes point favorable à ces aberrations. (...) Mais il doit bien savoir que la méthode qu'il a prise est trop souvent celle qui y mène; et nous lui devons cet avertissement parce que nous avons le ferme espoir qu'il saura en profiter. Ce vice de méthode, tout regrettable qu'il est, n'ôte rien du reste à son talent philosophique; et l'auteur sera peut-être lui-même tout le premier à s'étonner d'avoir commis une telle faute » [42]. Que la crainte de la « faute » panthéistique ait incité à rechercher des recouvrements entre le nouvel espace théorique et l'ancien espace des règles du goût, des Systèmes des Beaux-Arts et Belles-Lettres, c'est une hypothèse à considérer [43]. Il y aurait de ce point de vue beaucoup à dire des fluctuations terminologiques et conceptuelles de Victor Cousin. Mais dans la seule volonté de fonder une esthétique française déjà la rupture était reconduite et déjà elle ne faisait que répercuter le choc de la rupture allemande.

Henri Tronchon, au terme d'une savante étude sur *Les débuts de l'Esthétique en France* estimait que dans les années 1830 cette rupture et ses effets secondaires étaient acceptés [44]. M'autorisera-t-on à être plus dubitative?

CHRISTIANE MAUVE
EN BONNEUIL ET ÉQUIPE « L'IDENTITÉ PHILOSOPHIQUE EUROPÉENNE »
DE L'UNIVERSITÉ PARIS VIII.

NOTES

1. Cf. par ex.: « Pour rappeler (l'art) à ses véritables destinées, M. Cousin a reproduit, en y répandant avec une verve nouvelle, la grâce *sévère* (nous soulignons), la chaleur et l'éclat d'un style qui ne vieillit pas, des leçons anciennes déjà sur le Vrai, le Beau et le Bien ». In Charles Lévêque, *Platon considéré comme fondateur de l'esthétique*, Paris, Durand, 1857.
2. De Louis Vitet, voir la réédition récente « De l'enseignement des Arts du Dessin », in i, Louis Vitet — Eugène Viollet-Le-Duc, Paris, Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1984.
3. Th. Jouffroy avait été privé d'emploi par la suppression de l'Ecole Normale Supérieure en 1822. Cf. la préface de Ph. Damiron à son édition du *Cours d'Esthétique* de Jouffroy, Paris, Hachette et Cie, 1863.
4. Charles Lévêque : *Le spiritualisme dans l'art*, Paris, Germer Baillère, 1864. Introduction, pp XIII - XIV.
5. Cf. Charles Lévêque: Les origines platoniciennes de l'esthétique spiritualiste, Discours d'ouverture du Cours de Philosophie au Collège de France, 12 fév. 1857. In *Le spiritualisme dans l'art*, o. c.
6. Les premiers titulaires d'une chaire d'Esthétique au Collège de France n'ont pas été des philosophes, mais Charles Blanc, puis Eugène Guillaume.
7. Cf. Charles Lévêque, Discours au Collège de France, o. c., p. 166.
8. Journal: *Un discours sur l'Art et le Beau*, 4 mai 1858.
9. Baudelaire, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1958: Curiosités esthétiques, p. 690.
10. Barthélémy Saint-Hilaire, *Rapport fait au nom de la section de philosophie sur le Concours relatif à la question du Beau*, Paris, Didot, 1862, pp. 69-70.
11. Sur l'usage de ce qualificatif, cf. S. Douailler et P. Vermeren, Préface à la réédition des *Philosophes salariés*, de J. Ferrari, Paris, Payot, 1983.
12. Charles Levêque, *Le spiritualisme dans l'art*, o. c., Introduction.
13. Anne Nicolas, L'esthétique impossible, in *Langue française*, Paris, Larousse, Fév. 1981, n° 49.
14. Henri Tronchon, Une science à ses débuts en France: l'Esthétique, in *Revue du Mois*, Paris, Alcan, 10 juil. 1912.
15. Barthélémy Saint-Hilaire, o. c. pp. 4-5.
16. Baudelaire, o. c., p. 691.
17. Charles Lévêque, *Le spiritualisme dans l'art*, o. c., Introduction.
18. Erwin Panofsky, *Idea*, trad. Henri Joly, Paris, Gallimard, 1990.
19. E. Panofsky, o. c., chap. V: Le Néoclassicisme, et note 261, p. 253.
20. F. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1984, p. 73.
21. F. Ravaisson, Philosophie contemporaine: Hamilton, in *La Revue des Deux Mondes*, nov. 1840.
22. F. Ravaisson, *Rapport...*, o. c., p. 73.
23. E. Panofsky, o. c., p. 129.
24. F. Ravaisson, o. c., p. 74.
25. V. Cousin, *Du Vrai, du Beau, du Bien*, Paris, Hachette, 1836, p. 255; Paris, Didier, 1873, p. 163-165.
26. V. Cousin, id., o. c., 1873, p. VII.
27. V. Cousin, id., o. c., 1836, pp. 203-204; 1873, pp. 180-181. Charles Lévêque reprendra l'exposé de cette polémique dans *Le Spiritualisme dans l'art*, cf. l'étude: *Le spiritualisme dans la sculpture*.
28. Quatremère de Quincy, o. c., in *Archives littéraires de l'Europe*, reprint, Genève, Slatkine, 1972, p. 12 de la 2e partie.

29. Id., o. c., p. 35.
30. Id., o. c., pp. 289-337 de la 3e partie.
31. V. Cousin, o. c., 1873, p. 177.
32. V. Cousin, o. c., 1873, pp. 168-169.
33. V. Cousin, o. c., 1873, pp. 172-173.
34. V. Cousin, o. c., 1873, p. 12.
35. V. Cousin, o. c., 1873, pp. 134-135: « C'est le XVIIIe siècle qui a introduit, ou plutôt ramené dans la philosophie les recherches sur le beau et sur l'art, si familières à Platon et à Aristote, mais que la scolastique n'avait pas accueillies, et auxquelles était restée presque étrangère notre grande philosophie du XVIIe siècle. On comprend qu'il n'appartenait pas à l'école empirique de faire revivre cette noble partie de la science philosophique. (...) Il était digne de l'école écossaise et de Kant de faire une place au beau dans leur doctrine ».
36. F. Ravaisson, *Rapport...*, o. c., p. 75, pp. 282-285.
37. V. Cousin, o. c., 1873, p. 208: « Une critique qui s'appuierait sur le principe de l'expression dérangerait un peu, il faut l'avouer, les jugements reçus, et porterait quelque désordre dans la hiérarchie des renommées. Nous n'entreprenons point une pareille révolution... ».
38. Charles Lévêque, *Le spiritualisme dans l'art*, o. c., p. XII: « Si le spiritualisme n'eût point occupé de bonne heure les riches contrées de l'esthétique, d'autres s'y seraient établis et de là lui auraient créé des embarras et suscité des obstacles; et il lui eût fallu dépenser à conquérir cette province un temps et des forces mieux employés à la cultiver ».
39. On sait que V. Cousin a voulu réhabiliter la peinture française au XVIIe s., à laquelle il consacre de longues analyses dans la 10e leçon de *Du Vrai, du Beau, du Bien*, ainsi qu'un Appendice ajouté à la suite d'un voyage en Angleterre pour y voir les toiles que la France n'avait pas su conserver sur son territoire. Charles Levêque vantait, lui, les mérites du sculpteur Ch. Simart (« J'aime l'art qui fait pleurer ») et ceux de Poussin, aveugle par ailleurs aux événements du Salon de 1863. Il écrivait, dans *Le spiritualisme dans l'art*, o. c., p.141: « Sans cesse, (la philosophie) crie au génie français: Connais-toi toi-même. Sans cesse elle s'efforce de lui donner la nette conscience de ce qu'il est et de ce qu'il vaut. Elle ne peut faire davantage, et pour le reste c'est à la critique et aux artistes eux-mêmes d'aviser ».
40. V. Cousin, o. c., 1873, p. 135: « Diderot, il est vrai, a eu l'enthousiasme de la beauté et de l'art; il y avait en lui des éclairs de génie; mais, comme a dit Voltaire, c'était une tête où tout fermentait sans venir à maturité. Il a semé çà et là une foule d'aperçus ingénieux et souvent contradictoires; il n'a pas de principes; il s'abandonne à l'impression du moment; il ne sait ce que c'est que l'idéal; il se complait dans un certain naturel à la fois vulgaire et maniéré (...). Diderot est matérialiste dans l'art comme dans la philosophie; il est de son temps et de son école, avec un grain de poésie, de sensibilité et d'imagination ».
41. Ch. Lévêque, *Le spiritualisme dans l'art*, Introduction, pp. XX-XXI.
42. Barthélémy Saint-Hilaire, o. c., pp. 43-44. Charles Lévêque retiendra la leçon: il remaniera dans ce sens son mémoire pour le présenter à l'impression, et sa « Science du Beau », parue en 1860, sera tout à fait conforme aux recommandations de Barthélémy Saint-Hilaire. Il restera fidèle dorénavant à la méthode, comme en témoigne l'article sur l'« esthétique » qu'il rédigera pour le *Dictionnaire de Pédagogie*, de F. Buisson (Paris, Hachette, 1882, pp. 907-914).
43. Henri Tronchon, o. c., relève cette remarque de Matter: « Nous avons reçu le nom (d'esthétique) si ce n'est avec bienveillance, du moins sans antipathie, nous lui avons presque donné droit de bourgeoisie. C'est une galanterie des plus précieuses, car cette esthétique nous condamne dans presque tous les genres... ».
44. Henri Tronchon, o. c., p. 61.

© CORPUS 1991

Victor Cousin, une carrière romanesque

Si l'on entend par « carrière romanesque » l'ensemble de ce qui d'une personne — traits de caractère, pensée, épisodes existentiels, etc. — se retrouve, ne serait-ce que sous forme allusive, dans les écrits des romanciers, alors il existe une carrière romanesque de Cousin qui a cours entre un amont (Stendhal) et un aval (les Goncourt) [1] tous deux placés sous le signe de ce « sensualisme » que l'Eclectique avait cru, en le baptisant de la sorte, définitivement reléguer.

Il s'agit ici et là de rejet de *la doctrine*. A notre connaissance, Victor Cousin ne devient qu'une fois *personnage* de roman, dans « Les Mémoires de Gaston Phoebus » qui paraissent en revue en 1866 et en volume en 1867. Encore, nous le verrons, n'est-ce que pour une (grosse) moitié, et sous la plume d'Alfred Assollant qui n'a pas, il s'en faut, la réputation d'être un romancier de premier plan. Il reste que cette oraison funèbre anticipée — l'Eclectique meurt en 1867 — trace un portrait peu flatteur de son modèle.

L'exercice de démolition et de dénonciation auquel se livrèrent les Goncourt en 1869 s'effectue sur le fond d'un retour au dit « sensualisme », mais non la charge d'Assollant, qui est beaucoup plus directement politique. A la question qui vient à l'esprit: pourquoi un tel acharnement, alors que Cousin a perdu à peu près tout pouvoir depuis une vingtaine d'années?, il faut, si l'on considère que les grandes attaques philosophiques contre Cousin et son système commencent alors à appartenir au passé [2], en substituer une autre: quels comptes le roman a-t-il donc à régler avec Cousin et l'éclectisme?

Chez les romanciers qui, avant 1848, le mettent en scène, le philosophe est toujours celui qui dépasse de quelque manière la simple réalité présente et dégage de la sorte un point de vue qui permet de la voir sans y succomber. Il n'est jamais un personnage quelconque, parce qu'il ouvre le lieu à partir duquel une fiction devient possible qui ne se contente pas de redoubler la réalité, mais qui est capable de porter jugement sur elle.

Incarnation d'un vrai ou d'une marche vers le vrai qui excède la réalité, le philosophe apparaît comme la condition même de ce que l'on peut appeler le dispositif romanesque. Même s'ils sont en général plus idéalistes que sensualistes, et sous cet angle plus proches de Cousin que de Condillac, les romanciers en question ne sauraient faire fond sur un homme et une doctrine qui adhèrent beaucoup trop au réel établi. C'est, pourrait-on dire, le dispositif fictionnel lui-même qui, bien avant les positions politiques des auteurs, repousse la figure cousinienne (le rejet est égal chez Vigny, Balzac, Sue et Sand, qui ne partagent pas les mêmes options politiques).

Au vrai, au-delà de Cousin et de sa doctrine, ce sont le philosophe et la

philosophie « institutionnalisés » qui s'avèrent contradictoires avec les figures romanesques, lesquelles assurent un écart, un retrait, qui introduisent une distance vis à vis des pouvoirs d'ici-bas. Or, si Cousin ne crée pas le professeur de philosophie, il est du moins à l'origine du moderne professeur de philosophie, et il en est un lui-même.

Que s'est-il donc passé dans le dispositif, quel changement, renversement ou mutation, pour que non seulement Cousin, mais encore le professeur de philosophie, apparaissent comme tels — c'est-à-dire comme *personnages* — chez Assollant et, très accessoirement, chez l'aîné et survivant des Goncourt [3]?

Disons-le immédiatement: le professeur de philosophie fait ses premières armes romanesques affublé du trait dont jamais il ne parviendra à se débarrasser, qui est de ne jamais parvenir à être au principe du dispositif dans lequel il est pris: le vrai selon Bouteiller est aux antipodes du vrai selon Barrès, Mathieu Delerue est à la fois ballotté par les événements et détaché, Cripure vit sa condition comme une tunique de Nessus et se débat jusqu'à menacer l'existence même du roman... Héros négatifs, voire anti-héros, dont la négativité toutefois se mesure à une exigence qui perdure chez le romancier, le lecteur ou les autres personnages. Demeure le geste de rejet romantique, sans que puissent être assumées ou incarnées la figure et l'exigence qui lui donnaient sens.

La disciple

Stendhal a soin de célébrer les « oeuvres immortelles » de Cabanis et Destutt de Tracy quelques lignes avant d'attaquer le « mysticisme » et l'obscurité de la nouvelle coqueluche parisienne [4]. L'année précédente, en 1827, il avait fait de Madame de Bonnivet une marquise férue de « mysticisme allemand ». Ce n'est semble-t-il que mode et afféterie destinées à se dissoudre dans ce dont elles ne sont que le moyen: s'efforçant de convertir un Octave de Malivert attaché « à ce qu'on appelle ordinairement la philosophie du XVIIIe siècle » (« Helvétius, Bentham, Bayle »), la marquise a trouvé le biais qui lui permet d'exprimer au jeune homme l'inclination qu'elle a pour lui [5].

Quarante ans plus tard, la « Madame Gervaisais » des Goncourt a cru trouver son équilibre en adoptant l'éclectisme cousinien. Les auteurs décrivent l'auto-destruction, ou plutôt l'auto-combustion, de l'édifice, qui s'avère n'avoir été que demi-mesure instable: procédé déniant que l'être humain soit d'abord un être de sensation, mais procédé incapable, en sa perverse innocence, de contrôler jusqu'au bout l'énergie des sensations à laquelle pourtant il n'a laissé qu'une voie d'épanchement possible, le mysticisme et la jouissance à mort qui en est ici la vérité littérale.

Ici et là, le cousinisme est une fiction philosophique qui n'a pas sa vérité en elle-même; ici et là, il est porté par une femme. Toutefois, avec Stendhal, ni Cousin ni sa doctrine ne parviennent vraiment à prendre pied dans le roman; ils sont une mode passagère que le mot « mysticisme » suffit à dévaluer. Avec les Goncourt, le cousinisme, à travers l'étude quasi-clinique du cas d'une de se victimes, devient sujet de roman: il faut donc que loin de n'avoir été qu'une mode, il ait été adopté comme manière de vivre.

Le roman situe la formation de l'héroïne sous Louis-Philippe; son trajet n'a rien d'exceptionnel, puisqu'elle a « traversé le scepticisme de Locke, le matérialisme de Condillac », avant de découvrir le « bon sens » et la sagesse de Reid et Dugald Stewart, « le Devoir » de Kant, pour aboutir enfin à la « religion du Beau, du Vrai, du Bien » qui forment la trinité de l'idéalisme cousinien [6].

Le jeune Taine, à l'époque déjà grand admirateur de l'oeuvre stendhalienne, avait, entre novembre et décembre 1855, soumis la rhétorique cousienne à ce type d'analyse qui, conformément aux principes de Condillac, exige des mots une précision de chiffre. Il en concluait que Cousin n'était pas un penseur, mais un orateur brillant et brumeux, qui, de surcroît, s'était trompé de siècle. L'éreintement s'achève en effet par la fiction d'un Cousin né en 1640, « théologien, prédicateur, homme du monde, orateur de Madame de Longueville et disciple (puis successeur) de Bossuet » [7]. D'un Cousin, en un mot, anachronique. La fiction est plus séduisante que convainquante (surtout de la part du théoricien de l'explication par le moment, la race et le lieu), dans la mesure où elle n'explique ni comment, ni pourquoi presque toute une époque se reconnut dans le phénomène. Désireux de fondre ces articles en un livre, Taine y ajoutera un peu moins de deux ans plus tard, un chapitre hâtif, dans lequel il s'interroge sur les raisons de la réussite de l'éclectisme. D'anachronique, Cousin devient caméléonesque, toujours prêt à offrir à l'époque ce qu'elle attend, philosophie d'accompagnement du romantisme ou « foi préparatoire » du christianisme [8].

Faudrait-il comprendre que c'est toute l'époque qui, dans sa soif de rêverie, a suscité l'anachronisme? Taine n'irait peut-être pas jusque là. Il reste qu'en amalgamant éclectisme et romantisme, il répudie toute une époque qui a fui ou s'est fuie « dans le rêve et l'abstraction ». Il semble que les Goncourt effectuent mutatis mutandis une opération similaire dans le domaine du roman.

Le climat romain aussi bien que l'approche de la quarantaine ont éveillé (ou réveillé) chez Madame Gervaisais des « sensations spirituelles », suscité un « amollissement », une « prise de tous les sens d'une âme », qui la conduisent peu à peu, via la méthode de Loyola, « à jouir, tremblante, émue, ébranlée par tout l'être, de l'intimité chaste et délicate de son jeune maître (...) elle se trouvait dans la confiance et dans l'abandon de la femme qui se

livre toute à Jésus et se cloue à lui » [9]. Au rebours des naïfs éclectiques, les catholiques savent redoutablement bien manipuler et diriger les sensations, jusqu'à les conduire à halluciner la présence du Christ. Sans doute la voie était-elle déjà plus qu'à demi tracée par une doctrine qui ne se veut que l'analyse et la traduction en concepts de ce qui n'existe qu'en images dans la religion [10]: l'image faussement dépassée revient et absorbe le mince espace de distance et de réflexion qu'avait cru pouvoir s'aménager le sujet.

Mais il ne s'agit pas pour nous d'évaluer la pertinence philosophique de l'opération des Goncourt, il s'agit d'en mesurer les conséquences romanesques, qui concernent la place et le statut de la figure du Christ. Chaque fois qu'apparaît avant 1848 une figure de philosophe, elle est explicitement sous-tendue par deux autres, celle de Socrate et celle de Jésus.

Le philosophe, comme ses « archétypes », était la victime des pouvoirs et des préjugés établis, sans que pour autant sa défaite ait signifié le mal fondé d'une démarche ou d'une manière d'être qui ne pouvait d'emblée se constituer qu'en creusant son écart avec ce monde. Aussi la mort est-elle par avance inscrite dans la démarche: d'un côté si l'on veut signe de la victoire de l'adversité, elle est de l'autre, et bien davantage, signe qu'a été atteint l'écart maximum où apparaissent à la fois la non-vérité du monde tel qu'il va et la promesse incarnée d'une vie vraie. Sans doute l'ambiguïté peut-elle être tenue entre les deux côtés: nous ne savons pas si Louis Lambert est devenu fou, ou semblable à un dieu, mais le doute ne porte pas sur l'existence du point à partir duquel le réel bascule, il porte sur la possibilité pour un humain de l'occuper. Echec ou réussite, l'aspiration garde sa grandeur. Et il est difficile de penser que Balzac aurait pu aller si loin dans cette mimétique de la sauvagerie sociale qu'est la Comédie humaine, si Lambert et sa pureté n'y fonctionnaient, vis-à-vis du pôle cynique et démoniaque qu'incarne Vautrin, à l'instar d'un pôle cathartique.

Il est douteux que l'homme puisse s'élever par ses seuls moyens à une dimension autre; il l'est en conséquence plus encore que le monde tout entier se convertisse à la vérité ainsi découverte. Ce que Balzac n'envisage même pas est au coeur de la recherche de Sand: « Consuelo » est pour une large part consacré à la question de savoir comment le vrai qu'atteint le philosophe est conciliable avec la vie et par quelles voies il est susceptible de la transformer.

Que l'être humain puisse ou non en réincarner lui-même la figure, le Christ occupe le lieu depuis lequel le monde devient visible et jugeable tel qu'il est. Or, voici qu'avec les Goncourt, le Christ devient hallucination funeste. La mort ici n'ouvre sur rien, elle n'est plus que le signe d'un échec de la vie. Il fallait que les romantiques se purifient de la réalité pour accéder à un espace autre que le philosophe avait mission de conquérir et de tenir ouvert. Le philosophe était en conséquence un personnage-limite, énigma-

tique, plus grand que le romancier et situé en quelque sorte derrière lui, parce que garant d'une dimension sans laquelle le roman n'aurait pas existé.

Il faut désormais se défaire d'une telle dimension, se purifier de la fiction qu'elle représente, pour accéder à la réalité. Le travail que Flaubert a dû effectuer sur lui-même douze ans auparavant afin d'écrire « Madame Bovary » est repris et systématisé. Repris, parce que ce que Flaubert ou les Goncourt doivent rejeter d'eux-mêmes se retrouve, de manière mortifère, au coeur de l'héroïne; systématisé, parce qu'au lieu d'une femme quelconque, il s'agit ici d'« une philosophe ».

Manoeuvre classique dans l'histoire littéraire: ce qui constituait la plus haute vérité d'une époque romanesque antérieure n'est plus que la fiction obsolète d'un personnage. En l'occurrence, ce qui structurait le dispositif romanesque s'affaisse au niveau d'une illusion subjective dont le roman décrit les tenants et les aboutissants. Il n'y a plus que la réalité, dont l'imaginaire aussi fait partie: plus aucune dimension (entre autres, philosophique) n'échappe au roman et au romancier, sinon peut-être l'énigme de sa propre écriture.

La philosophie dont les auteurs ont besoin (et qui est pour l'essentiel empruntée à Taine et à Renan) est réduite à une méthode qui informe par avance la vision et pose un cadre qui est en même temps une explication. La chaude mollesse du climat romain se conjugue à l'alanguissement du corps mûrissant et à la fascination de ce que Renan appelait la « sévérité voluptueuse du christianisme » [11] pour jouer le rôle révélateur de ce qui est l'essence du cousinisme. A la limite, c'est le cadre qui s'exprime à travers le personnage; la philosophie de ce dernier n'est que le milieu traversé, évaluable et reconnaissable à son indice de réfraction.

« L'éducation sentimentale », qui paraît la même année que « Madame Gervaisais », montre la « foire aux idées » de 1848. Le mot « foire » indique tout ensemble le foisonnement et la réduction à l'état de marchandise: les idées circulent, tournoient, libérées de toute référence à un vrai ou à un modèle, comme elles le faisaient dans le « pantopolion » démocratique décrit par le Platon de « La République » [12]. Objets errants, objets roulant çà et là. Quand Flaubert écrit du « citoyen Regimbard » « qu'on aurait dit, à voir le sérieux de son visage, qu'il roulait le monde dans sa tête », c'est pour ajouter: « rien n'en sortait » [13]. Les idées sont aussi bien des cailloux, des calculs, que l'organisme ne saurait assimiler; la pensée et la vie, les idées et la chair, se séparent, abandonnant l'humain à la merci des circonstances (qu'elles soient biologiques, historiques ou sociologiques) ou le livrant à l'errance.

Marquée par les idées jusque dans sa chair, Madame Gervaisais est incapable de jouir de l'envoûtement romain à la manière « artiste »; soit elle le refuse en durcissant ses défenses, soit elle y succombe, et ne peut alors en jouir qu'en renonçant à elle-même. Soit le cousinisme est mort dans la vie,

soit il est vie dans la mort. Madame Gervaisais meurt de ne pouvoir entrer dans le cadre sans y disparaître; à l'inverse, ce cadre ne se constitue comme seule réalité et seule vérité qu'en expulsant ce qui ne convient pas avec lui, et qui n'est pas seulement le cousinisme, mais ce romantisme que les auteurs ont dû rejeter d'eux-mêmes ne serait-ce que pour commencer à écrire.

Le rejet est toujours à refaire s'ils veulent s'assurer des bases du nouveau dispositif fictionnel, précisément parce que la critique implicite qui est faite du cousinisme n'est au fond pas valable pour le romantisme, lequel ne prétend nullement concilier l'idéal et le réel (et sait très bien les distinguer). Dès lors, ce dont les auteurs doivent se purger ne se retrouve dans le personnage que sous une forme affaiblie: le philosophe des romantiques ne cessera d'hanter, sinon le roman, du moins les romanciers, longtemps après les Goncourt.

Taine transportait l'éclectisme au XVIIe siècle, comme en son temps véritable; les Goncourt le transportent à Rome, comme en son lieu véritable. Chaque fois le décalage, au-delà de Cousin, disqualifie toute une époque, dont la vérité serait ailleurs qu'en elle-même. Demeure toutefois inexpliquée la manière dont une époque peut être hors d'elle-même: on peut enfouir le romantisme sous les décombres de l'éclectisme, on ne parvient pas pour autant à s'en débarrasser.

Les héritiers de Sombrefer

En prenant garde aux risques inhérents à ce genre de schématisation, il serait possible d'affirmer que les romantiques n'accordent aucune place à Cousin dans leurs romans parce qu'il sacrifie trop l'idéal à la réalité, alors que les Goncourt, parce qu'il leur faut renoncer à l'idéal, mettent en scène un éclectisme qui sacrifie trop la réalité. Or, il est clair que le roman romantique ne meurt ni de vieillesse, ni de contradiction interne, il éclate dans la violence de 1848 et de ses conséquences, qui disjoint l'idéal du réel. La figure du Christ, qui commandait l'accès à l'idéal, est replacée avec la loi Falloux du côté du catholicisme et des pouvoirs. Renan devra mobiliser toute sa subtilité pour tâcher de l'arracher à la fois aux rêves révolutionnaires et à la sacralisation de l'ordre établi. Jésus « a créé le ciel des âmes pures, où se trouve ce qu'on demande en vain à la terre, la parfaite noblesse des enfants de Dieu, la sainteté accomplie, la totale abstraction des souillures du monde, la liberté enfin, que la société réelle exclut comme une impossibilité, et qui n'a toute son amplitude que dans le domaine de la pensée » [14]. Le lieu où pourrait se concrétiser l'« abstraction » serait pour Renan une université délivrée de la tutelle de l'Eglise et préservée des conflits sociaux par l'égide d'un Etat libéral...

Alfred Assollant (né en 1827) appartient à la génération de Francisque

Sarcey (né la même année), d'Edmond About et d'Hyppolite Taine (nés en 1828), qui arrive à l'âge d'homme dans un monde qu'une révolution vaincue et un coup d'Etat réussi ont bouleversé. Armand de Pontmartin dit de cet élève de l'Ecole Normale Supérieure qu'« en politique, c'est un abusé qui se désabuse »; Jules Levallois déclarera qu'il eut tort d'essayer d'imiter le style humoristique d'About, lui qui était un homme sans gaîté: « il a manqué sa destinée pour avoir violenté sa nature » [15]. Tout le monde n'est pas capable de la contention d'un Flaubert, et il nous semble que le caractère souvent décousu et le mélange déconcertant de genres qui sont le propre des romans d'Assollant, sont dus au fait qu'il ne parvient ni à s'éloigner d'un romantisme auquel il est trop lucide pour croire encore, ni à s'engager dans un réalisme qui le conduirait à renoncer à ses rêves. Il tombe entre deux époques, sans assumer ni l'une ni l'autre, ni même le choc des deux dont toute son oeuvre résonne: il n'arrive pas vraiment à mettre sur pied un dispositif romanesque cohérent.

Ainsi, pour les « Aventures de Karl Brünner... », de 1864. Le héros, jeune et riche docteur en théologie de Heidelberg, est amoureux de la même jeune fille (Wilhelmine) que le colonel Schauenstein. S'ensuit une suite de querelles, d'enlèvements réussis ou ratés, d'arrestations (le colonel a pour frère le chef de la police...) et d'évasions, d'exils et de retours, jusqu'au duel final où Karl tue son rival d'une balle de pistolet.

En dépit de son titre de docteur, Karl est un assez insipide jeune premier qui n'a pas plus d'opinions politiques que d'idées en général. Wilhelmine est, elle, d'une autre trempe. Chez elle se réunissent des conspirateurs de toutes nationalités (Polonais, Italiens, Français...) dont l'orientation est nettement républicaine. Karl est de la sorte entraîné comme malgré lui dans une lutte qui n'est la sienne que par hasard.

Wilhelmine est la petite-fille de Sombrefer, qui professait la philosophie à Mayence en 1792, lorsqu'arrivèrent les troupes françaises. Il fit le coup de feu aux côtés de Kléber puis, lors du retrait des Français, se réfugia en Suisse. De retour en 1813, il s'enrôla dans les sociétés secrètes, fut « emprisonné cinq fois, condamné à mort une fois, à Berlin » [16], s'évada in extremis, puis dut se retirer à la campagne pour élever ses petits-enfants devenus orphelins.

Discipline de Fichte, le vieux philosophe est toujours vivant en 1847-48 (époque où se situe le roman), mais il demeure en arrière-plan, comme le témoin de ce qu'il a été: l'autre dimension dont avait besoin le dispositif romantique se réduit ici au passé ou à la promesse irréalisée qu'il contenait. Celui qui devrait porter ce passé dans le présent, Karl, ne le fait que parce qu'il est pris dans une intrigue politique qui n'est pas vraiment la sienne, et qui ne meut qu'une marionnette. Le passé écrase un présent qui ne réussit pas à se libérer de son emprise et se condamne en conséquence à s'efforcer de le répéter.

Il suffit d'évoquer le « Dominique » de Fromentin (1862) pour toucher du doigt ce qui boîte dans le roman d'Assollant. Dominique a renoncé à ses amours et à ses rêves d'avant 1848 pour devenir un bon époux et un bon notable local. Lorsqu'il évoque (avec réticence) ce passé, tout se passe comme s'il le faisait par dessus un abîme dont il ne parle jamais directement, mais qui est en réalité le centre de résonnance de ses phrases et de l'oeuvre. Le présent se constitue dans la distance douloureuse qu'il faut prendre avec ce qui est le plus proche, le passé. En d'autres termes, la rupture entre deux époques est assumée par un travail sur le temps qui n'existe pas chez Assollant, dont le roman semble au rebours construit sur un déni de la rupture (en témoigne le fait que Karl triomphe de son rival le 24 février 1848, soit le jour où la révolution éclate à Paris...)

M. Plotin

Avec les « Mémoires de Gaston-Phoebus » de 1866, le déni perdure, mais s'inverse: le passé ne dévore plus le présent, le présent dévore le passé.

L'essentiel du roman est constitué par une longue lettre qu'adresse Gaston-Phoebus à un ami. Ecrite vers 1855-56, elle relate les mésaventures et déboires de son auteur depuis sa sortie du collège, en 1846. L'échec est tel que Gaston a décidé de se suicider. Surgit alors Laure, l'amour qu'il croyait perdu. Une ultime page montre le héro en 1865, devenu auteur d'une « Histoire des papes » et député.

Happy end aussi sarcastique que le ton de la lettre: ce n'est que par ralliement à l'ordre établi et coup de chapeau érudit à l'Eglise que Gaston a pu « réussir ». Il a auparavant tenté une carrière dans l'enseignement, faisant fi de l'avertissement de son ancien professeur de philosophie, Aubaret: « si vous n'êtes pas patient comme l'âne, docile comme le chameau, doux comme le mouton, prudent comme le serpent, couvert comme la tortue d'un bouclier d'écailles, stoïcien comme Epictète, indifférent à la pauvreté comme Diogène, sage comme Platon, pieux comme Saint-Augustin, robuste des poumons comme Saint-Christophe, ami des évêques comme Constantin le grand, soumis à la discipline comme un soldat russe au knout, et savant comme Pic de la Mirandole, vous ne ferez jamais votre chemin à l'Université, et peut-être n'y resterez-vous que six mois » [17]. Nous sommes loin de l'idéal renanien (qui au vrai concerne le chercheur plus que l'enseignant). Le professeur n'a ni opinion ni pensée, encore moins d'existence sociale. La « carrière » de Gaston s'est achevée en scandale et catastrophe.

Aubaret l'a alors recommandé à « un métaphysicien célèbre qui préparait un grand ouvrage sur l'origine et les croyances des peuples sémitiques, et qui, naturellement, comptait bien borner ses recherches à un résumé des commentateurs allemands. Mais encore fallait-il connaître l'allemand, car les

traductions sont rares, et c'est au rôle de secrétaire et de traducteur du grand homme que devaient se borner (ses) fonctions » [18].

Métaphysicien, ayant à la fois la réputation de mal connaître l'allemand et de piller les auteurs d'outre-Rhin, Plotin évoque invinciblement Victor Cousin. Travaillant sur les peuples sémitiques, il fait penser à Ernest Renan. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de ces renvois; notons que si l'on se fonde sur la date de sa rencontre avec Gaston-Phoebus, 1846, le métaphysicien bien nommé serait plutôt Cousin.

Lors d'une première entrevue, Plotin vante les mérites de Thomassin, très supérieur selon lui à Saint-Thomas, et la logique, « phare de l'humanité ». Mais surtout, il s'enthousiasme pour Kant: « un grand homme, ce Kant! Un divin génie, cet Emmanuel ! Le moule de ces hommes-là est cassé... du moins en Allemagne », ajouta-t-il avec un secret retour sur lui-même » [19]. Au vrai, il semble apprécier d'abord en Kant la vie régulière, régie par des habitudes, et l'absence de passion: ni amour, ni ambition, ni avarice.

Gaston-Phoebus pense in petto qu'à tout le moins l'idéal est loin de la réalité. Membre des trois sections de l'Institut, Plotin a été conseiller d'Etat, député, ministre, professeur au Collège de France; il s'est rallié à tous les régimes. Lui qui touche quatre-vingt mille francs par an, il réduit le traitement de son secrétaire à huit-cents francs, sous le vertueux prétexte que « la pauvreté est nécessaire aux jeunes gens comme l'éperon aux chevaux » [20]. Et d'argumenter en invoquant Fichte: « à trente ans, il donnait des leçons de philosophie à cinq sous le cachet; encore n'en avait-il pas tous les jours (...) Socrate vivait de pain, de figues et d'olives (...) quel luxe voyez-vous ici? Excepté ma bibliothèque (pour laquelle je fais des folies), tout mon mobilier est celui d'un étudiant... » [21] Le grand homme invite-t-il (après trois ans!) Gaston-Phoebus à déjeuner, il lui sert deux petites saucisses avec des frites. La sobriété vire à la ladrerie, et les belles formules dissimulent une exploitation qui va jusqu'au sordide: Gaston-Phoebus a-t-il la naïveté d'exposer ses idées, c'est pour les retrouver quinze jours plus tard dans un article de Plotin, habillées de son « style pompeux ».

Dans un moment d'effusion, Plotin se laisse aller à expliquer le secret de sa réussite. Pour lui, ceux qui ont aspiré à de grandes choses — Socrate, Jésus, Huss, Rousseau, Spinoza, Voltaire... — ont mal fini [22], parce que « les hommes haïssent la vérité ». L'exemple à suivre est Hegel, « grand esprit et (...) merveilleux philosophe: voyez comme il a su éviter la prison, l'échafaud, l'amende et tous les écueils où les autres philosophes vont se casser la tête. Quand il est mort, les rois le regardaient comme leur ami le plus cher, les peuples comme leur prophète, et tout le monde comme un demi-dieu. Moi-même, qui l'ai connu dans ma jeunesse, et qui ai reçu ses leçons, je le considère comme le sage le plus vraiment sage qui ait paru sur la terre, car sa réputation est sans égale; il a vécu parfaitement heureux (du moins si sa

digestion était régulière, ce que j'ignore) et il a manoeuvré si habilement qu'aujourd'hui même encore nous ignorons quelle était sa pensée intime et même s'il avait une pensée » [23].

La pensée « intime » existerait-elle qu'elle n'aurait pas à se révéler. Le paraître ici supplée l'être: « grand comédien », se dit Gaston-Phoebus. Mais le paraître n'est pas si simple. Une complexe stratégie lui confère l'épaisseur qui le rend interprétable de divers points de vue. Un article anglais parle-t-il de lui de manière critique? Plotin s'en félicite: « j'acquiers à peu de frais la réputation de libéral, de révolutionnaire, d'ennemi du trône et de l'autel » [24]. Voilà le peuple conquis. Le secret est qu'« un philosophe ne doit jamais s'expliquer trop clairement ni se brouiller avec qui que ce soit, le clergé seul excepté, qui a en horreur toute espèce de philosophie » [25]. L'Eglise, par essence, ne souffre pas la philosophie: il faut en prendre son parti, et jouer des vicissitudes des rapports entre elle et le pouvoir, sans jamais se brouiller avec les évêques, ni se laisser aller à la polémique. Ainsi est-il bon d'être attaqué par les libres-penseurs: comme on n'a jamais rien dit ni pour ni contre l'Eglise, il peut même arriver qu'on soit défendu par les catholiques...

Le jeu subtil qui vise à être vu d'un oeil favorable (ou aussi favorable que possible) par tous les partis et de tous les côtés laisse subsister un doute: une pensée si flexible, si caméléonesque, n'est-elle pas dangereusement proche de l'absence de pensée? Il est difficile, évidemment, d'affirmer que l'accusation d'athéisme qui a été lancée contre Plotin recèle quelque vérité; à tout le moins y a-t-il en lui une certaine dose de scepticisme, qui est peut-être le seul fond de sa pensée, sa si malléable et si opaque substance.

A supposer que Plotin ait ou ait eu une pensée, il est clair qu'elle est soumise à l'avarice, au désir de gloire et d'honneur de l'individu. Plotin a su se rallier à tous les régimes sans trop se mouiller dans aucun, paraître athée pour les uns, croyant pour les autres, défenseur du trône et de l'autel ici, anarchiste là. Il n'est pas simplement un flatteur de bas étage, il n'est au service ni d'un parti ni d'un groupe social: l'épaisseur, la substance dont nous parlons constitue un espace particulier, peut-être déformable selon les circonstances et les besoins, mais disposant d'une sorte d'autonomie ambigue et vivant d'ambiguïté. L'espace en question est la philosophie.

Il serait inexact de dire que celle-ci n'existe plus, ou n'existe qu'en se prostituant. Elle existe, et ne semble pouvoir exister que more plotiniano: qu'en créant un espace d'ambiguïté où ni la pensée ni l'homme ne sont saisissables.

Le personnage cumule des traits empruntés à Cousin et à Renan (Cousin n'a jamais été professeur au Collège de France, ni particulièrement intéressé par les études sémitiques). Gommée, la dimension de chef d'école et de penseur officiel, qui fait de Cousin tout autre chose qu'un arriviste individualiste. Disparus, les obstacles auxquels se heurta Renan. L'amalgame des deux

philosophes débouche sur un amalgame de deux époques: rien n'a changé de part et d'autre de 1848, la philosophie n'a jamais été que cela, le brouillard qu'une profession élève autour d'elle afin de justifier son existence et de masquer son inconsistance.

Il reste que le jugement implicitement porté sur Plotin et sa doctrine ne se comprend que sur le fond d'une déception, qui suppose à son tour que l'auteur conserve de part lui une autre idée de la philosophie. Les Goncourt se gardent bien d'adresser au cousinisme un reproche de « réalisme », qui les replacerait eux-mêmes dans l'optique de l'idéalisme romantique dont ils veulent se défaire, et qu'Assollant reprend en sous-main, pour ainsi dire hors du roman, sans pouvoir ni l'assumer, ni le rejeter autrement qu'en l'inversant en un « réalisme » amer, superficiel et caricatural. Réalisme qui vient du reste davantage des personnages que de l'auteur, qui n'y cède qu'à contrecoeur: ainsi le roman ne parvient-il ni à expliciter, ni à intégrer son propre principe. Et du romantisme n'est repris que ce qu'il rejetait comme simulacre: le professeur cousinien.

« — Kant, monsieur. Encore un ballon lancé pour amuser les niais (...)

— Les chaires de professeurs n'ont pas été faites pour la philosophie, mais bien la philosophie pour les chaires! Mets des lunettes et lis le budget!

— Voleurs! » [26]

Les noctambules de « La peau de chagrin » résument ou à peu près l'opinion que se font les romantiques du rapport entre philosophie et professorat. Le philosophe en chaire ne peut être pour eux qu'un pseudo-philosophe, et sa philosophie qu'une pseudo-philosophie: le philosophe dont a besoin leur dispositif fictionnel a une mission, non une profession. Le plus souvent inconnu, victime de l'indifférence (au mieux) ou de la malveillance des pouvoirs, il est l'antithèse de Cousin. Aussi la carrière romanesque de ce dernier ne prend-elle de l'importance qu'à partir du moment où le dispositif explose. Que la doctrine cousinienne soit alors moribonde tant politiquement que philosophiquement, n'y change rien, parce que l'enjeu est ailleurs qui, via la manière de « digérer » l'événement, porte sur la place de la figure du philosophe dans le roman. Place qui se dédouble différemment selon qu'on s'intéresse à Assollant ou aux Goncourt. Le premier, parce que tout aussi incapable de sortir de l'ancien dispositif que de l'assumer explicitement, conserve l'ancienne figure en point aveugle, alors que ne s'offre à son regard qu'un simulacre. Les seconds s'attaquent à l'ancienne figure elle-même et, l'identifiant d'entrée avec son simulacre, lui retirent tout espace propre. La vie et le style « artistes » demeurent seuls en lice contre les puissances mortifères.

Dans les deux cas, le philosophe perd son aura sacrée — sa figure —, et la perte s'effectue au moyen d'un retour sur Cousin et le cousinisme. C'est sous le signe de cette perte — donc sous de peu favorables auspices — que

naît le professeur de philosophie comme personnage de roman: marqué dès son baptême par la négativité des rapports qu'entretiennent les romanciers (de tous bords) avec son père éclectique.

GEORGES NAVET
UNIVERSITÉ DE REIMS

NOTES

1. On trouve toutefois des allusions à l'éclectisme chez Barrès, et des professeurs de philosophie cousiniens jusque dans les romans des années 1930.
2. Nous voulons parler bien sûr des critiques de Pierre Leroux (« *Réfutation de l'éclectisme* »), d'Edgar Quinet (« *Le christianisme et la révolution* », réédité par le « Corpus »), de Joseph Ferrari (« *Les philosophes salariés* », réédité dans la collection « Critique de la politique », Payot, et préfacé par St. Douailler et P. Vermeren), et bien sûr Hyppolite Taine (voir note 6).
3. Nous pensons au philosophe mondain — Elme Caro — qui apparaît brièvement dans « *La Faustin* ».
4. *La philosophie saisie par l'Etat,* St. Douailler, C. Mauve, G. Navet, J. C. Pompougnac, P. Vermeren, Aubier, 1988, pp. 183-184.
5. *Armance,* chap. IV et V.
6. *Madame Gervaisais* (présentation de M. Fumaroli), Folio Gallimard, 1982, pp. 95-96.
7. *Revue de l'Instruction publique,* 8 nov. — 13 décembre 1855. Repris (et modifié) dans « *Les Philosophes classiques du XIXe siècle en France* » (1857).
8. *Les Philosophes classiques...*, chap. XII: « Pourquoi l'éclectisme a-t-il réussi? »
9. Madame Gervaisais, op. cit. pp. 234-235.
10. *Cours de philosophie,* I, Introduction à la philosophie de l'histoire, notamment la 2e leçon, du 24 avril 1828.
11. *Voyages. Italie* (1849), *Norvège* (1870), Ed. Montaigne, s. d. Cité par H. Wardman, Renan Historien philosophe, ODU et SEDES réunis, 1979, p. 73.
12. Le « pantopolion » (foire, marché, voire bazar): *République,* 557 d.
13. *L'Education sentimentale,* I, IV.
14. *Vie de Jésus* (texte établi par J. Gaulmier), Folio, 1974, p. 418.
15. *Nouvelles semaines littéraires*, Paris, 1863, p. 318. Et « *Mémoires d'un critique* », 1895, p. 188.
16. *Les Aventures de Karl Brünner, docteur en Théologie,* par Lord Claudius Hastings Cumbermere (Hetzel, 1864), p. 73. Assollant entre à l'ENS en 1847, et sera lui-même enseignant dans les premières années de l'Empire. Son livre le plus connu reste « *Les aventures du capitaine Corcoran* ». Le jugement que nous portons ici porte, faut-il le souligner, uniquement sur la qualité des romans, non sur celle de l'homme, qui valut sans doute beaucoup mieux.
17. *Les Mémoires de Gaston-Phoebus* (A. Faure, 1867), pp. 176-177.
18. Ib. pp. 25-26.
19. Ib. p. 52.
20. Ib. p. 57.
21. Ib. p. 84.

22. Tous, sauf peut-être Voltaire et surtout Rousseau, dont le cas est complexe, célébrés par les romanciers romantiques comme philosophes authentiques.
23. *Les Mémoires de Gaston-Phoebus,* ed. cit. pp. 79-80.
24. Ib. p. 74.
25. Ib. p. 80.
26. *La Comédie humaine,* Pléiade, t. X, p. 106.

© CORPUS 1991

Victor Cousin en Italie

À Guido OLDRINI

A. Victor Cousin & la genèse de l'hégélianisme napolitain [1830-1850][1].

1. Naples l'éclectique.

«Bien qu'avec difficulté, les oeuvres philosophiques publiées quotidiennement chez vous nous arrivent ici. Et on le doit principalement à Luigi Blanch, homme de génie en philosophie»[2]. Etre «éclectiques en Philosophie et en Littérature» — nous sommes en 1838 — devient le mot d'ordre programmatique de deux revues napolitaines: «Museo di Letteratura & Filosofia» et la «Rivista Napoletana». C'est ainsi que Cousin interviendra directement dans les affaires philosophiques italiennes, et plus précisément *méridionales*: «je prends le plus grand intérêt au développement de la philosophie en Sicile et à Naples»[3]. Et quelqu'un comme Galluppi [1770-1846], qui se trouvera en désaccord avec lui sur des points très précis de sa conception «ontologique», est attiré par les perspectives radicalement novatrices que laisse entrevoir l'école éclectique dans sa première phase.

C'est entre 1830 et 1850 que Galluppi manifeste à plusieurs reprises son intérêt pour V. Cousin, en s'occuppant à la fois de la traduction et de la diffusion de quelques-uns de ses écrits fondamentaux, à commencer par les *Fragments philosophiques*[4] que Luigi Blanch avait déjà fait connaître de manière clandestine à ses amis napolitains. Il rectifie alors les jugements peu favorables et lève les doutes concernant Cousin[5], pour entamer dès cette époque une correspondance avec le chef de file de l'école française[6].

Leur affinité spirituelle tient dans une critique serrée du sensualisme du XVIIIème siècle, un déplacement tendantiel vers les exigences propres au criticisme et à la culture allemande, enfin dans l'instauration d'une méthodologie historique vraiment sérieuse en philosophie[7]

Grâce à l'intérêt marqué de Galluppi, puis à partir de lui, de la nouvelle vague de jeunes éclectiques napolitains comme Cusani [1815-1846], Gatti [1820-1870], De Vicenzi [•••] et bien d'autres[8], Cousin (et ses disciples Damiron, Jouffroy, Lerminier...) acquiert très rapidement la réputation et le crédit d'«écrivain le plus populaire de Naples». Ce qui permet à la culture napolitaine, liée par une tradition déjà ancienne à la langue comme aux idées françaises, de s'imprêgner, au travers de ses oeuvres et par des voies extrêmement contournées, des tendances dominantes de l'école éclectique entre la

Restauration et la Monarchie de Juillet. Elle pourra ainsi nouer ses premiers contacts avec «les lointaines évolutions de la pensée allemande»[9]. Mais l'éclectisme devra à son tour cèder la place à des recherches bien plus ambitieuses et beaucoup plus larges mettant directement en scène la pensée allemande.

L'éclectisme apparait dans un premier temps comme la seule échappatoire — relativement peu dangereuse et peu mouvementée — face aux angoisses, aux ferments d'agitation et de renouveau qui atteignent les nouvelles couches intellectuelles. Néanmoins, les solutions éclectiques suscitent déjà une profonde méfiance: Gioberti [1801-] aussi bien que Rosmini [1797-1855] associent dans une même condamnation les «tendances panthéistes» de Hegel et de Cousin. Il n'en demeure pas moins que sur les terrains de la métaphysique et de la théologie, Cousin semble bien moins compromis que Hegel. Ses oscillations continuelles et ses ambiguités spéculatives l'autorisent à des montages interprétatifs à la fois beaucoup plus souples et beaucoup plus lâches, qui lui permettent ainsi de se défendre beaucoup plus aisément des outrances réactionnaires par le biais apparemment plus orthodoxe du «spiritualisme».

Pour Gatti et Cusani, la méthode éclectique permet de rester liés au consciencialisme dont dérive la philosophie galluppienne (dominante et quasi officielle à Naples entre 1820 et 1830), tout en autorisant son dépassement définitif. Double avantage d'unir l'observation *psychologique* et l'observation *historique* (qui, dès le début des années '30, est liée à Naples à la *redécouverte de Vico*, et à l'accentuation de l'aspect *historiciste* des problèmes philosophiques). La philosophie de l'histoire de l'école éclectique se rattache ainsi très étroitement à la philosophie de l'histoire du vichisme renaissant:. Éclectisme et vichisme sont ainsi perçus par nombre d'interprêtes napolitains (dont Luigi Blanch par exemple) comme *deux phénomènes interdépendants.*

2. De l'éclectisme à l'hégélianisme.

Trois doctrines philosophiques se partagent alors l'espace européen: la philosophie *écossaise*, la philosophie *française*, et la philosophie *allemande.* Pour (et par) les éclectiques napolitains (Tari, De Vincenzi ou Montanelli), il ne paraît plus admissible de négliger la contribution allemande. Pour Montanelli «conseiller l'isolement à l'Italie c'est tout simplement la condamner à l'inertie et à la mort [...]. Il me semble que la culture des doctrines germaniques pourrait actuellement être utile à l'Italie, tant par le caractère élevé de ces doctrines, que par leur profondeur»[10].

C'est ainsi qu'Ottavio Colecchi [1773-1847] abordera une exposition de l'*Esthétique* hégélienne et un résumé sommaire de la *Logique*: deux textes

qui auraient dû constituer la suite du 1er volume des *Écrits fondamentaux* (1848), mais qui ne seront collationnés qu'en 1858 pour raisons de censure politique. Colecchi représente une importante figure de transition de la culture philosophique napolitaine de cette première moitié du XIXème siècle. Premier diffuseur du kantisme à Naples, sa clarification spéculative des problèmes kantiens favorise et accélère à la fois le processus déjà en cours d'un raccordement de la culture napolitaine à la philosophie classique allemande — par le biais de l'éclectisme lui-même —, et les premières approches éclectiques (locales) du transcendantalisme au sens large. À partir de lui, Kant devient enfin l'objet d'une discussion ouverte; et derrière la figure de Kant, c'est tout ce que le transcendantalisme kantien avait pu générer qui se profile déjà.

Pour cet «interprête authentique des doctrines kantiennes» si influent sur le groupe des jeunes intellectuels napolitains les plus libéraux, Cousin reste prisonnier d'une méthode purement «analytique» qui ne lui permet pas de rendre compte du caractère nécessaire et universel des lois de la réalité en général, ce qui le met ainsi dans l'impossibilité de vaincre le subjectivisme des courants sensualistes et «idéologiques». Cousin confond la *conscience pure* (ou aperception transcendantale) avec la *conscience empirique*, sans s'apercevoir «que la conscience empirique, dite par Kant analytique, est impossible sans l'unité synthétique de la conscience pure»[11]. Il croit que synthèse signifie seulement «recomposition» des parties d'un tout précédemment *analysé*, ignorant ainsi la véritable procédure constructive et synthétique de l'esprit humain (la «synthèse euristique»), et posant au fondement de la philosophie une pure et simple analyse de la «réflexion»[12].

Sur une base originairement éclectique, Gatti et Cusani[13], qui ne se préoccupent guère du formulaire orthodoxe des doctrines cousiniennes, s'orienteront peu à peu vers l'*idéalisme*. Se détachant de leurs matrices premières, ils répudieront le formalisme méthodologique du principe de non-contradiction, en posant que la «nécessité des principes absolus» est d'ordre «synthétique» et non «analytique». Dans leur réutilisation de la pensée cousinienne, ils refusent dans un premier temps de se prononcer sur le caractère correct ou incorrect de la thèse — soutenue par exemple en France par Barchou de Penhoën — selon laquelle il existerait une solution de continuité radicale entre les critères méthodologiques éclectiques appuyés sur le fondement de la psychologie et la méthodologie hégélienne: «Là-dessus nous garderons le silence sans entrer en lice» proclame l'un; «personnellement, je n'entends sur ce point défendre ou combattre aucune opinion particulière» rétorque l'autre[14]. Attitude prudente de neutralité qui rappelle celle des cousiniens à l'égard de Hegel, mais dont ils finieront par se détacher. Au lieu de considérer la théorie éclectique comme un «syncrétisme absurde des principes», Cusani va la considérer «comme tendance progressive vers un principe supérieur, suprê-

me unité synthétique où toute opposition se compose, et qui n'est autre que l'identité des opposés»: c'est *la calme indifférence originaire de l'absolu schellingien.* «Nous acceptons les travaux de l'école éclectique française en psychologie, mais nous ne pouvons que nous en détacher eu égard à l'ontologie pour nous rapprocher de l'Allemagne [...]. Nous tenons pour essentiel que de nos jours le plus grand effort de la science puisse porter sur la synthèse de la psychologie française et de l'ontologie allemande»[15]. Avec lui se dessine la séparation d'avec l'éclectisme pour un rapprochement avec l'«absolu objectif» de la science allemande de l'ontologie — encore schellingienne dans sa forme. Mais Gatti ira encore plus loin en déclarant ouvertement *la faillite* des prétentions psychologiques de la méthodologie éclectique et en poussant jusqu'à l'extrême du «criticisme» fichtéen: «Puisque la psychologie n'avait plus de progrès à faire, la philosophie a changé de voie pour devenir ontologique [...]. C'est cette voie qu'emprunte aujourd'hui la science en Allemagne, voie par laquelle elle tente de s'installer en France et en Italie en réoccupant ses anciens territoires [...]»[16]. Ces attaques d'un soit-disant passage de la psychologie à l'ontologie par l'objectivité de la raison convergent pleinement avec les critiques que Colecchi, anti-consciencialiste viscéral, adressait à la théorie cousinienne de l'«abstraction immédiate» comme fondement de l'objectivité: «La conscience empirique ne donne pas l'être; et si Cousin y avait été plus attentif, il n'aurait pas déployé autant d'efforts (d'ailleurs absolument vains) pour parvenir à l'ontologie à partir de la psychologie»[17].

Ainsi, à travers une revue comme le «Museo di letteratura e filosofia», c'est la liquidation de l'éclectisme comme tel qui pointe derrière la conjonction éclectique de la psychologie et de l'ontologie allemande. Elle passera encore par une double critique fondamentale: 1> du fait que l'ontologie cousinienne se présente comme une ontologie par définition *non-dialectique.* Car la conquête de l'absolu n'est pour lui qu'*immédiate* et méthodologiquement injustifiée; 2> de l'opposition irréductible sur le plan d'une philosophie de l'histoire, de la raison ou de l'«idée philosophique» qui doit présider à toutes les étapes du développement de l'humanité (son caractère historique), et de la staticité de sa base ontologique, c'est-à-dire de son fondement dans une *ontologie immédiate et non-dialectique.*

Cusani élaborera finalement cette critique spéculative, conduite au nom d'un «moi libre et producteur», en liaison étroite avec une *critique idéaliste de l'économie classique* (celle d'Adam Smith pour être précis), plaçant ainsi au centre de l'argumentation, tant la *médiation* que la catégorie de *travail.* C'est dans la déterminité en général que se tient le «travail» du concept, le moment de sa *réalisation*, l'activité du passage de l'idéal au réel et de la théorie à la pratique. On n'aura plus dès lors qu'à «partir de l'Absolu pour redescendre au Monde et à l'homme». C'est que parallèlement à l'agitation

philosophico-spéculative, et en rapport étroit avec elle, l'agitation politique s'accentue. Le combat pour le triomphe de l'hégélianisme et de la philosophie classique allemande conservera durant toute la période une tendance très nette à s'identifier au combat pour l'application universelle et généralisée des principes bourgeois libéraux contre le vieux parlementarisme des privilèges et des «états»[18].

B. Victor Cousin et Augusto Vera.

Figure napolitaine internationale, Augusto Vera [1813-1885] quitte l'Italie en 1835 pour se transférer à Paris, puis en Suisse, à l'Institut de Hofwyl près de Berne et à l'Institut de Champel près de Genève. Jeune enseignant, il s'y familairise avec les textes originaux de Hegel. C'est dès son retour à Paris en 1839 qu'il entre en contact avec Cousin à qui il sera recommandé puis présenté par Ballanche lui-même. Grâce à l'intérêt bienveillant de Cousin , il obtient la chaire de philosophie au Collège de Mont-de-Marsan, chef-lieu du département des Landes. Très vite il sollicitera Ballanche et d'autres personalités des milieux orléanistes, tel Charles de Rémusat, pour des appuis répétés et des interventions en sa faveur, tant pour des décharges didactiques, que pour un poste avantageux dans la capitale: «Je vous dirai, Monsieur» écrit-il à Rémusat en août 1848 «que je préfèrerais une position quelconque à Paris à une position plus avantageuse en province; car je considère mon séjour à Paris comme décisif pour mon avenir». À défaut de chaire parisienne, Ballanche obtient pour lui une promotion à Toulon (1840-1843), avant qu'il ne s'installe à Lille. Il est alors collaborateur occasionnel d'une revue littéraire turinoise, le «Museo», et de divers périodiques et quotidiens français (la «Revue du Lyonnais», l'«Écho du Nord« de Lille). En 1844 il obtient son habilitation comme *agrégé d'enseignement* des collèges royaux de l'État. En 1845 il obtient son Doctorat en Sorbonne avec ses deux thèses: l'une en latin (*Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termine doctrina*, Paris 1845) et l'autre en français (*Problème de la certitude*, Paris 1845). Ses examinateurs sont Victor Leclerc, Garnier, Ozanam, Saint-Marc Girardin, Damiron, et Victor Cousin lui-même. Sa carrière est dès lors toute tracée. Il enseignera la philosophie à Limoges (1845), à Rouen (1849) et à Strasbourg (1850), après un échec cuisant au concours de faculté pour la chaire universitaire à l'été 1848, poste sur lequel il s'était présenté en compagnie d'un autre compagnon d'infortune: Giuseppe Ferrari. Il devient néanmoins l'ami de gens aussi influents que Thiers, Rémusat, Guigniaut, Garnier, Saisset ou Adolphe Franck (qu'il remplacera durant quelques mois en 1848 comme «agrégé volant de philosophie» au Lycée Charlemagne à Paris). Invité à col-

laborer à cette sorte de gigantesque «manifeste» cousinien qu'est le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, publié entre 1844 et 1852 aux bons soins d'une «société de professeurs et de savants, sous la direction de Ad. Franck», Vera aura la charge de l'«article» *Idéalisme* [19]. Ce sera son ultime travail avant sa *conversion hégélienne* du second semestre 1847 [20]. Les évènements dramatiques de 1848 surprendront Vera dans une phase personnelle de transition plutôt délicate. Il s'intallera en Angleterre (1852-1859) avant de rejoindre l'Académie scientifico-littéraire de Milan en 1861, puis Naples définitivement.

I. Vera entre Cousin & Schelling: les réserves anti-hégéliennes du jeune Vera.

Comme ses contemporains Willm, Ott, ou Louis Prévost, Vera fait précéder son exposition de la doctrine hégélienne d'une ébauche historique de l'idéalisme allemand immédiatement antérieur, les prédécesseurs de Hegel formant avec lui un corps unique dont la véritable matrice ne serait autre que le criticisme. Comme Prévost, et comme bien d'autres depuis, il accrédite donc la séquence *homogène* et monophasée: Kant-Fichte-Schelling-Hegel[21], tout en pointant directement (à la différence du français) la question centrale de la dialectique. Pour lui comme pour les éclectiques français, il ne peut y avoir aucun doute quant à l'équivoque fondamentale sur laquelle se fonderait la doctrine hégélienne: un divorce radical de l'existence et de la pensée, et par conséquent l'impossibilité d'une déductibilité de la totalité du monde objectif à partir de l'«idée». Ce qui manque à l'«idéalisme objectif» c'est un principe solide qui puisse, par son caractère fixe, se soustraire à la loi dissolvante de conversion dialectique des extrêmes dans l'unité du terme moyen («distorsion syllogistique»), seul façon d'éclairer le passage autrement incompréhensible des toutes premières catégories logiques — étant pur, néant pur — dans la détermination rigide d'un «devenir» solidifié en «existence»[22]. «Je ne veux pas le *pur être*; je *veux* l'Etre qui *est*, qui existe» venait de déclarer Schelling en critiquant d'un seul mouvement le psychologisme de Cousin et le panlogisme de Hegel[23]. Tout en rejetant l'argumentation schellingienne *stricto sensu*, Vera conclut néanmoins comme lui qu'il «est impossible d'arriver par le rationalisme pur à la réalité»[24] «étant donné que dans le monde il y a évidemment quelque chose d'autre et quelque chose de plus que la simple raison, quelque chose qui outrepasse même les limites de la raison comme telle». Vera connaît évidemment la controverse Cousin-Schelling, fortement commentée et discutée en France, et passée en Italie grâce à Gatti et Cusani. Dès 1843, il prend connaissance de l'existence et du contenu des leçons berlinoises de Schelling, leçons qui donnent un sens précisément spéculatif au cadre de la polémique schellingienne. Mais malgré

l'affinité des conclusions, Vera nourrit dès le départ aussi peu de sympathie et d'estime à l'égard du second Schelling que Cousin et son école. Le climat du milieu éclectique prévaut encore très nettement sur lui. Le retard et le désavantage qu'historiquement la culture française (celle de Cousin aussi bien) pouvait avoir sur la culture allemande (celle de Schelling y compris) ne lui apparaît en aucune façon. Toujours anté sur une dynamique purement éclectique des rapports catégoriaux (les catégories «universelles» du fini et de l'infini), niant encore la dialectique (allemande) de l'«infini», il souligne néanmoins «les *graves objections* que soulève l'idéalisme hégélien, indépendamment des difficultés qu'il rencontre, lorsqu'on se place au point de vue de la conscience et de la vie morale».

2. Le «tournant» hégélien & l'opposition à Cousin.

Les événements révolutionnaires de 1848 surprennent Vera au moment où depuis quelques mois il se consacre pleinement à la cause de l'idéalisme hégélien. C'est aussi le moment où il va se trouver directement impliqué dans les disputes philosophiques du temps. 1848 marque l'effondrement de l'école éclectique dans le spiritualisme réactionnaire. Elle se stabilise dans un climat défensif et de sauvegarde de la tradition «orthodoxe», dont un avant-goût avait été donné quelques années plus tôt par un «repli» prudent devant les pressions et les ingérences du clergé dans la question de l'enseignement universitaire. Taine, Renan et Vacherot sont alors présentés par les éclectiques comme les héraults authentiques et incontestables de l'«idéalisme; et ce n'est pas sans motifs que Saisset, Scherer, Janet, Foucher de Careil, Lévêque et Cousin lui-même lancent une féroce contre-offensive qui visera à discréditer la «trahison» perpétrée par Vera à l'égard du spiritualisme et en faveur de celui qu'on traitera sous peu de «chien crevé». En 1862, Cousin écrit à la marquise Marianna Florenzi-Waddington, brillante hégélienne traductrice de Schelling en italien: «Monsieur Fiorentino[25] est à la recherche d'une philosophie italienne. Il comprend à merveille que le dernier mot de la philosophie allemande transportée chez vous est Ausonio Franchi[26], ce que Monsieur Vera n'a pas l'air de comprendre depuis qu'il a quitté la France! Je suis très bon gré à Monsieur Fiorentino de vouloir conserver dans la nation l'Évangile, et dans l'école une philosophie qui ne soit pas en contradiction avec la foi nationale; je l'exhorte à se maintenir inébranlablement dans cette voie»[27].

C'est au nom de la logique classique que Janet, Saisset et Scherer prendront position contre la logique dialectique hégélienne, peu après la parution de la monographie «hégélienne» de Rudolf Haym[28]. La réplique de Vera ne se fera pas attendre: elle sera drastique, destructrice et sans excuses, déboulonnant les piedestaux du spiritualisme, et s'abattant indistinctement sur

Cousin et Franck, Janet et Saisset[29]. «L'éclectisme [...] est un grand magicien dont l'art consiste à répondre à tout sans répondre à rien», «un frelon qui vit du travail des abeilles, une bigarrure bizarre, un Protée aux mille formes qu'on ne sait comment saisir». L'attaque portera enfin sur les deux éléments vitaux de la doctrine cousinienne postérieure à la Révolution de 48: l'affirmation d'une orthodoxie chrétienne-catholique et la construction d'une métaphysique (ou d'une philosophie) "populaire". Désormais, la voie française vers l'hégélianisme est barrée. Et la doctrine cousinienne ne représente en rien un anneau nécessairement intermédiaire dans le passage à l'idéalisme allemand. À vouloir maintenir le primat de l'«idée» dans la science, il conviendra plutôt pour Vera de se défaire de ce que Cousin considérait lui-même comme la voie maîtresse de la «modération», de la «gradualité» et du prudent «mélange» éclectique. Mais par cette rupture Vera se retrouvera très vite dans un isolement singulier au sein de la société et de la culture françaises. Si en tant que spécialiste de Hegel il n'est pas vraiment isolé, aucun des spécialistes français de Hegel, d'ailleurs fort peu nombreux, ne peut cependant être considéré philosophiquement comme hégélien. Et à la différence de ses compatriotes taliens méridionaux (Gatti, Cusani, De Sanctis ou Spaventa) qui tendront par un véritable processus de conquête à dissoudre les germes éclectiques dans l'alvéole d'un mouvement dialectique supérieur, Vera opèrera quant à lui au moyen d'un renversement subit des valeurs et comme par négation: sorte de conception sectaire de l'hégélianisme qui lui vaudra le titre incontesté d'«hegeliano ortodosso». Car pour lui «on ne devient pas mais on naît hégélien!».

C. Les partages inégaux.

«Il ne s'agit pas de créer ici en serre chaude un intérêt artificiel pour des spéculations étrangères; mais il s'agit d'implanter dans les entrailles du pays des germes féconds, qui s'y développent naturellement, et d'après les vertus primitives du sol; il s'agit d'imprimer à la France un mouvement français, qui aille ensuite de lui-même. Nulle considération ne me fera abandonner cette ligne de conduite»

Lettre de Cousin à Hegel [août 1826].

On peut dès lors affirmer que la voie française et la voie italienne vers l'hégélianisme n'allaient pas d'un même pas, pas plus qu'elles ne suivront un même itinéraire. L'élan cousinien premier vers les hauteurs de la science allemande, pour autant qu'elle se nourisse de-ci de-là de propositions tirées de l'idéalisme, finira par noyer sa mixture dans les traditionnelles «vertus

primitives» du sol français, sans jamais quitter l'horizon spiritualiste de départ, et par conséquent sans pouvoir amorcer — à la différence des jeunes napolitains et de Vera lui-même[30]— un réel procès de rapprochement et d'approfondissement en direction de l'essence révolutionnaire de l'hégélianisme.

La plus grande adresse doctrinale et la monumentale érudition de Cousin, qu'aucun des jeunes éclectiques napolitains n'égalera jamais, se fera au détriment de tout approfondissement réel. La production des éclectiques napolitains ressemble par contre à une laborieuse mais permanente activité *critique*. Faible et incertain au départ, d'abord seulement parasitaire du plan français, le mouvement italien dégagera de plus en plus fortement sa stature spéculative. L'hégélianisme napolitain sera très vite le seul véritable interlocuteur du puissant idéalisme allemand.

CHARLES ALUNNI
ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE PISE.

NOTES

1. L'ouvrage désormais classique de Guido Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli. Augusta Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano, 1964, demeure sur ces questions incontournable. Cf. aussi de Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Einaudi, Torino, 1966 .
2. Galluppi à son correspondant V. Cousin; in E. Di Carlo, *Lettere inedite di P. Galluppi a V. Cousin*, dans la revue fondée par Giovanni Gentile: le «Giornale Critico di Filosofia Italiana», X, 1929, p. 62. Pour une recontextualisation globale de la philosophie néo-idéaliste italienne, nous nous permettons de renvoyer à notre *Archéo-bibliographie* consacrée à Eugenio Garin dans la revue «Préfaces», n° 18, Paris, 1990. En ce qui concerne Luigi Blanch et son activité, antérieure à 1830, de médiation avec la France, cf. *Spigolature nel carteggio letterario e politico del march. Luigi Dragonetti*, Firenze, 1886, p. 225, et. N. Cortese, *Luigi Blanc e il partito liberale moderato naploletano*, in «Arch. storico per la prov. napoletane», VIII, 1922, p. 294.
3. Lettre datant de 1837 adressée par Cousin à Salvatore Mancino, citée par V. Di Giovanni, *Salvatore Mancino e l'eclettismo in Sicilia*, Palermo, 1867, p. 24.
4. *La filosofia di Vittorio Cousin*, tr. et notes de P. Galluppi, 2 vol., Napoli, 1831-1832; *Lezioni sulla filosofia di Kant*, tr. F. Trinchera (avec préface et notes de P. Galluppi), Napoli, 1842.
5. P. Galluppi, Cousin in «Omnibus pittoresco», Napoli, N°29, 1840, p. 223 sq. ; *Lettere filosfiche sulle viccende della filosofia da Cartesio fino a Cousin*, Firenze, 18422, p. 348-352.
6. Cf. E. Di Carlo, *Uno scambio di lettere tra V. Cousin e P. Galluppi*, in «Giorn. Crit. Filos. ital.», IX, 1928, p. 22O-226.
7. Salvo Mastellone, *Victor Cousin e le Risorgimento italiano*, Firenze, 1955, p. 182-183.
8. Pour un choix commenté des textes difficilement accessibles du "premier hégélianisme napolitain", cf. G. Oldrini, *Il primo hegelismo italiano*, Vallecchi Editore Firenze, 1969.

9. M. Monnier dans «*La Revue des deux mondes*» du 5 avril 1865: *Le mouvement italien à Naples de 1830 à 1865 dans la littérature et l'enseignement*; F. Zerella, *l'eclettismo francese e la cultura filosofica meridionale nella prima metà del sec. XIX*, Roma, 1952; P. Zambelli, *Tradizione nazionale italiana e sovranità etica razionale nell'ideologia degli hegeliani di Napoli*, in *Problemi dell'Unità d'Italia* (Atti del II Convenio di studi gramsciani), Roma, 1962, p. 526 sq.
10. Giuseppe Montanelli, *Biblioteca dell'intelletto*, in «Progresso», IV, 1835, p. 61-78.
11. Sur Colecchi et Cousin, cf. G. Lissa, *Cousin e Colecchi interpreti di Kant*, in «Giorn. crit. della fil. ital.», LXII, 1983, p. 278-305.
12. Cf. O. Colecchi, *Quistioni filosofiche*, Generoso Procaccini ed., Napoli, 1980, élégante réimpression anastatique des trois vol. publiés en 1843, à l'initiative de l'*Istituto italiano per gli studi filosofici* de Naples.
13. Auteur entre autres d'un texte paru en 1842 sur la «Rivista Napolitana», et qui sera inspiré de la critique que Schelling adressa à Cousin en 1834 (reprise dans la «Revue germanique» alors en circulation à Naples). On y lit ceci: «Nous partageons l'idée qu'on ne peut procéder à la connaissance <*cognizione*> des êtres, si n'ont pas tout d'abord étés soumis à l'examen, tant nos moyens de connaissance que la façon dont l'intelligence humaine passe légitimement du subjectif à l'objectif. Mais une fois admis que nous pouvons connaître les existences de manière absolue, et que la science des êtres peut encore être atteinte, il reste encore à en entreprendre pour ainsi dire la construction et partir de l'Absolu pour redescendre au Monde et à l'homme. Par conséquent si l'analyse psychologique doit précéder en tant que fondement de l'Ontologie, il faudrait encore prendre en considération le fait qu'une fois parvenus jusqu'à elle, c'est l'ordre même de la génération des choses qui devra se trouver reproduit [...]», S. Cusani, *Del modo di trattare la scienza degli esseri. Disegno di una metafisica*, in «Rivista napolitana», III, 1842, p. 18-22.
14. S. Gatti, *Di una risposta di Vittore Cousin*, art. cit., p. 34-52; *Del progressivo svolgimento dell'idea filosofica nella storia*, in «Museo Lett. Filos.», I, 1841-42, p. 99-112, 3-11, 97-105; S. Cusani, *Del metodo filosofico e d'una sua storia infino agli ultimi sistemi di filosofia*, in «Progresso», VIII, 1839, p. 175-216; Della scienza fenomenologica o dello studio de' fatti di coscienza, ibid., VIII-IX, 1839-40, p. 28-83, 16-37, 187-205; *Della logica trascendentale*, ibid., IX, 1840, p. 162-87.
15. S. Cusani, *op. cit.*.
16. S. Gatti, *Fichte e la dottrina della scienza*, art. cit., p. 93-94.
17. Colecchi, *op. cit.*, I, p. 242.
18. Sur la reconstruction précise des enjeux politiques et les conditions économico-politiques de la culture philosophique napolitaine, cf. Guido Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1973, et *Napoli e i suoi filosofi*, Franco Angeli, Milano, 1990.
19. Réédité en 1847 à Paris sous forme d'extrait, il paraîtra sous le titre *Coup d'oeil historique et critique sur l'idéalisme*.
20. Cf. Lettre du 4 octobre 1847 au Ministre de l'Instruction Publique contenue, avec d'autres lettre postérieures adressées à Rémusat, dans son *Dossier* personnel conservé aux ARCHIVES NATIONALES de Paris (mss. F. 17-21841).
21. Notons que la première remise en question *systém(at)ique* de ce schème historiographique tenace reste à notre connaissance celle, contemporaine, de Luigi Pareyson dans son admirable ouvrage *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano, 1951. Plus de dix ans avant les tentatives allemande (Reiner Lauth) et française (Alexis Philonenko), Pareyson met en place un nouveau dispositif historico-spéculatif de type fichtéen, autonomisé et s'opposant radicalement

aussi bien à l'«historicisme» hégélien qu'à l'«irrationalisme existentiel» (heideggéro-jaspersien).

22. A. Vera, *Plat., Arist. et Hegel. de medio termine doctrina*, *op. cit.*, p. 25 & 35-39; *Problème de la certitude*, *op. cit.*, p. 132-141. Sur les développements décisifs de la question des premières catégories de la logique hégélienne (Etre-Néant-Devenir), cf. notre analyse en Avant-propos à l'édition critique des *Oeuvres philosophiques* de Bertrando Spaventa, Ed. Gallimard, Paris, 1992.

23. F.W.J. Schelling, *Münchener Vorlesungen. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, in *Schellings Werke*, éd. Schröter, V, München, 1928, p. 214; *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, éd. Christiane Mauve et Patrice Vermeren in «Le cahier du Collège International de Philosophie» n° 6, Paris, 1988, p. 77.

24. F.W.J. Schelling, *op. cit.*, 213; tr. fr. p. 76.

25. Francesco Fiorentino (1834-1884), auteur en 1861 d'un ouvrage intitulé *Il panteismo di Giordano Bruno* dédié à M. Florenzi Waddington dont Cousin rend compte ici-même.

26. Ausonio Franchi est le pseudonyme de Cristoforo Bonavino (1821-1895). Parti du *criticisme* et se réclamant de Ferrari, il achèvera sa carrière sur une retractation thomiste, anti-socialiste, anti-démocratique et anti-communiste: «unique remède, le retour des gouvernements et des peuples à Dieu, au Christ et à l'Église».

27. *Corrispondenza inedita di Vittorio Cousin con la marchesa Florenzi-Waddington*, in «Rivista Europea», Firenze, I, 1870, p. 495.

28. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857. Inédite en français, l'oeuvre était connue au travers des articles de A. Nefftzer, *Hegel et la philosophie allemande*, in «Revue Germanique», Paris, III-IV, 1858, p. 574-594 & 338-341, et de E. Scherer, *Hegel et l'hégélianisme*, in «Revue des Deux Mondes», Paris, XXXI, 1861, p. 813-856.

29. A. Vera, *L'hégélianisme et la philosophie*, Paris, 1861, p. 32 sq.; *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, 18642, p. XIII sq.; *Introduzione alla filosofia della storia*, Firenze, 1869, p. 284-285; *"Fragmens et Souvenirs" di V. Cousin*, in «Rivista Contemporanea», Torino, VIII, 1860, p. 344-357. C'est en 1859 [2de éd. 1874] que Vera fait paraître sa *Logique de Hegel*, offrant pour la première fois en français le texte de cette *Enzyklopedie* dont Cousin disait à son auteur: «J'attends votre Encyclopédie. J'en attraperai toujours *quelque* chose, et tâcherai d'ajuster à ma taille quelques *lambeaux* de vos grandes pensées». Vera rapporte dans ses *Mélanges philosophiques*, Paris-Naples, 1862, que, selon Michelet, Hegel aurait répondu: «Cousin a péché quelques poisson dans mes eaux, mais il les a habilement noyés dans sa sauce».

30. «Förster et Mareinecke ont appelé Hégel le Christ de la pensée. La pensée est en effet une incarnation, et la plus haute incarnation de la vérité dans le monde. Mais la doctrine du Christ a eu besoin de disciples et d'apôtres pour se répandre dans le monde et pénétrer dans les esprits. Véra, suivant nous, est le plus grand apôtre, l'*Apostolus gentium* de l'hégélianisme. Car non seulement il expose, interprête et continue Hégel, mais il le développe et le complète en brisant la forme nationale et limitée de la pensée hégélienne... Véra a humanisé la pensée hégélienne, et il a fait, historiquement parlant, de cette pensée une pensée en acte, tandis qu'on peut dire en un certain sens qu'elle n'existait auparavant qu'à l'état virtuel», in Raffaele Mariano, *La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hégélienne*, Baillière, Paris, 1868, p. 158.

© CORPUS 1991

L'éclectisme cousinien

dans les travaux de Ventura Marín et d'Andrés Bello

- I -

Après avoir assimilé la philosophie expérimentale dont Bacon est le plus grand représentant, les écrits de Ventura Marín ont impulsé un renouveau des études philosophiques au Chili.

D'un point de vue institutionnel, ce renouveau se trouve à l'origine d'une nouvelle relation entre la philosophie et le pouvoir politique; l'Etat en deviendra le gardien et se posera en garant de son développement. Comme on sait, à l'époque coloniale, l'appareil scolaire se trouvait tout entier sous l'emprise de l'Eglise. Jusque vers la fin du XIXe siècle, c'était elle qui avait dirigé le destin politique et culturel du pays. La pensée aristotélico-thomiste était alors hégémonique. Mais le latin et la philosophie n'étaient que des branches accessoires car ils devaient simplement contribuer à l'explication de la théologie dogmatique [1]. Aussi Marín s'est-il proposé de « sortir nos études des limites dans lesquelles l'habitude des scolastiques les avaient enfermées, pour les élever au niveau des enseignements dispensés dans les grandes universités d'Europe [2]. D'ailleurs, après l'Indépendance en 1810, le jeune Etat chilien a disputé à l'Eglise le contrôle institutionnel de la nation.

Sur le plan de l'éducation, l'*Instituto Nacional* — dont la fondation en 1813 n'avait pas été exempte de contradictions (il avait été jusqu'en 1835 à la fois un lycée et un séminaire) — avait impulsé une culture républicaine. Ventura Marín, élève puis professeur de philosophie et de français dans cette institution, avait été un des premiers héritiers de cette nouvelle tendance. L'Institut dispensait gratuitemenent un enseignement secondaire et supérieur. Selon ses fondateurs, il avait pour but de former des ecclésiastiques, des citoyens, des magistrats, des naturalistes et tous ceux qui voulaient s'adonner aux arts, à l'industrie ou au commerce [3].

Telle fut à grands traits l'atmosphère dans laquelle s'est développé le travail de Marín. Ce à quoi il faudrait ajouter un élément supplémentaire sans lequel on ne comprendrait pas certaines inclinations et initiatives philosophiques de cet auteur. A l'époque où il avait commencé à exercer son métier de professeur, le Français Carlos Ambrosio Lozier est devenu recteur de l'*Instituto Nacional*. Ce premier recteur s'était attaché à approfondir, par des méthodes pratiques et modernes, l'étude en particulier des mathématiques. De même, il avait stimulé l'étude des lettres grâce à la création d'une société littéraire au sein de laquelle il diffusait des ouvrages français de philosophie,

de sciences et de grammaire [4]. Marín et son collaborateur, José Miguel Varas, en étaient membres. Tel fut le contexte qui conduisit notre auteur à s'occuper de philosophie, et plus précisément de la philosophie moderne dont l'esprit avait marqué les débuts du projet politique et culturel du pays.

En quoi consistait donc l'innovation introduite par Marín dans l'espace philosophique chilien, très réduit à l'époque, et quel fut son rapport avec le spiritualisme français?

Dans ses deux livres écrits en la collaboration avec José Miguel Varas, *Elementos de Ideologia* (1830) et *Elementos de la filosofía del espiritu humano* (1834), Marín souligne un facteur qui nous paraît digne de considération ici. Dans le premier ouvrage, l'enseignement par Cristiano Tomasius de la philosophie en langue vulgaire apparaît comme un important service rendu à celle-ci puisque, selon Marín, la philosophie se trouve « ainsi soumise au jugement de tous les hommes, au sens commun qui en avait été privé pendant tant de siècles » [5]. Dans le second ouvrage, la question de ne pas écrire en latin réapparaît au sujet d'une ambition propre à l'auteur, exprimée au nom de la « clarté », de « la connaissance accessible à n'importe qui » [6].

Nous soulignons cette manière dont la philosophie se donne à comprendre — la manière dont elle est transcrite par l'écriture, la langue, le style, bref, sa politique —, en raison de sa pertinence quant à son évolution ultérieure au Chili. La substitution de la langue vulgaire au latin signale pardessus tout une question de pouvoir, un changement de pouvoir, un nouveau type de rapports entre la philosophie et le pouvoir politique. Elle nous met en présence d'un type d'universalité dont l'expression se réclame de l'autorité de la révélation. En ce sens, on ne saurait oublier que l'Amérique a commencé par abandonner sa particularité au nom de ce que l'on appelle la culture occidentale, par la réception, souvent violente, de la religion catholique introduite par les Espagnols. Quand elle abandonna ses dieux pour les dieux chrétiens, on peut dire qu'elle est entrée dans le règne de l'universel, le règne de la parole unique. Mais il existait aussi une autre forme d'universalisation, et celle-ci est arrivée avec l'adoption du rationalisme anglo-français.

Or, une fois passée en langue vulgaire, en l'occurrence l'espagnol, la philosophie devient une affaire nationale, une affaire d'Etat. Ce dernier s'occupe désormais de son mode d'existence, de la manière dont elle se doit être présentée à la société par le biais des institutions scolaires. Il suffit de signaler à cet égard que le deuxième livre de Marín, conçu comme un programme d'études de philosophie pour les élèves de l'*Instituto Nacional,* avait été écrit justement à la demande du gouvernement du général Prieto [7]. Mais en faisant de la philosophie une affaire nationale, la langue vulgaire la transforme simultanément en un savoir universel. Et cela, explique Marín, dans la mesure où elle interpelle le jugement de tous, même si ces derniers n'en sont que les récepteurs, comme c'est le cas au Chili. Cela dit, nous pouvons examiner

de plus près la pensée de Marín dans ses rapports avec le spiritualisme français, et en particulier avec l'éclectisme de Victor Cousin.

La première référence à Victor Cousin apparaît dans le deuxième livre, lorsque Marín évoque sans changement d'idées et se livre alors à une formulation de ce qu'il appelle son « excès de sensualisme ». Le passage est le suivant: « Parmi ceux-ci (les auteurs qu'il a lus), je dois mentionner en particulier les oeuvres de Dugald Stewart qui m'ont initié à la philosophie écossaise, celles de Royer Collard qui a épuré mes opinions des excès du sensualisme contracté par la lecture de Locke, de Condillac et de Destutt de Tracy, et finalement celles du célèbre Cousin qui a achevé de me confirmer dans le respect que j'ai toujours eu pour la doctrine du philosophe de Koenigsberg depuis que je me suis donné les moyens d'apprécier sa haute importance » [8].

Deux questions sont ici en cause. D'une part, Marín signale un changement d'idées: le passage d'une position sensualiste à ce que, à en juger d'après les auteurs mentionnés (particulièrement Royer Collard dont Cousin fut le disciple), nous pouvons appeler son spiritualisme. D'autre part, la première référence à Cousin est faite au nom de sa qualité d'interprète de Kant. Cela nous indique que Marín ne connaît ce dernier philosophe qu'à travers la lecture qu'en fait Cousin, car il ne considère pas qu'il soit convenable de le lire en latin. Aussi voyons-nous de nouveau la référence à la langue se transformer en une question philosophique, ce qui nous laisse entrevoir le caractère fortement réceptif et dépendant de sa pensée à l'égard de la philosophie et de la langue françaises.

Mais revenons à son premier livre. La prise de position philosophique initiale de Marín dans ce texte comprend une séparation tranchée entre la philosophie spéculative et la philosophie expérimentale. Dans la perspective historique (influencé par Degérando) esquissée au commencement du livre, on compte, parmi les écoles et les philosophes spéculatifs mentionnés, les pythagoriciens, les éléatiques, les sceptiques, Platon, Aristote, Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibnitz. Tous se situent du côté de la « philosophie de l'erreur » si on les compare à ceux qui, Bacon en tête, ont cherché la vérité à travers l'« observation » [9]. Ainsi, la seule autorité qui puisse se fier à la philosophie est celle de l'expérience.

Or, quoique Marín soit apparemment plus décidé que Bello à une prise de parti philosophique, il observe toujours une certaine distance et préfère en général passer en revue les différentes opinions des philosophes influents de l'époque. Cela étant, ses sympathies vont toujours du côté de ce que l'on peut appeler une famille d'idées proche des disciples de Bacon. Assurément, les écoles qui se situent au-delà de cette ligne de démarcation sont d'abord celle des sceptiques, « ceux qui mettent en doute les vérités les plus simples ». Ensuite, celle des dogmatiques « qui ont décidé de tout sur la base d'une autorité qu'ils n'établissent pas ». Celle, aussi, des illuminés « qui font de

Dieu la source de toutes nos idées » et celle des empiristes « qui nous réduisent au cercle étroit de ce dont nous avons été les témoins ». Et finalement, celle des spéculatifs « qui mettent le point d'appui dans les régions idéales » [10]. Comme nous l'avons dit, seule l'autorité de l'expérience est valable pour Marín dans son premier livre et son estime va à ceux qui, par l'intermédiaire de l'observation, se meuvent sur le « terrain des sens » en quête de l'origine des idées.

Dans le chapitre intitulé l'« idéologie proprement dite », la pensée constitue le premier objet d'étude de la philosophie parce que la connaissance de cet attribut humain rend possible celle des ressorts de nos actions. Ainsi qu'on le verra, comme pour Bello et pour l'éclectisme français, la philosophie se définit ici d'abord comme psychologie, c'est-à-dire qu'elle trouve son fondement dans les faits intérieurs, dans les phénomènes de la conscience puisque, pour connaître la logique de la pensée, le seul moyen consiste à s'enfoncer en soi-même [11].

Dans l'examen des opérations de l'intelligence, Marín emploie en permanence le langage d'idéologues comme Locke, Condillac, Laromiguière et Destutt de Tracy. Et cela, même s'il n'est pas toujours d'accord avec certaines catégories qui, comme dans le cas de Destutt de Tracy, confondent les façons d'être de l'âme et ses opérations, son activité et sa passivité. Ici, la catégorie en question est celle de la « sensibilité », laquelle, selon Marín, ne doit pas être conçue comme une opération de l'âme mais comme une simple capacité de recevoir [12]. Son premier livre se conclut par le rejet de toute essence, par l'acceptation de la seule présence d'« impressions » venant du monde extérieur ou encore de « sentiments » s'agissant de l'existence de l'âme. Bien sûr ce livre contient d'autres idées dont nous ne pourrons pas parler ici. Nous omettrons notamment l'analyse des chapitres consacrés à la grammaire et à la logique.

Par contre, son deuxième livre, s'il conserve le schéma du premier, forme un texte plutôt sensé, érudit et totalement linéaire. Dans le commentaire qu'en fait Bello dans le journal *El Auraucano,* il relève essentiellement que ce texte fait preuve d'« une connaissance profonde non d'un système particulier, mais de toutes les sectes ». Bello se félicite de ce que Marín ait choisi « les sentiers plus sûrs et moins exposés aux inconvénients » [13]. Quels sont ces sentiers? Considérons les caractéristiques de ce second livre, et en particulier la section consacrée à la théorie des idées [14].

Avant de passer à l'explication de la nature de la pensée, Marín se penche sur l'examen de ce qu'il considère la caractéristique propre de la philosophie. Celle-ci ne concerne pas la philosophie en général mais seulement celle qui applique la méthode expérimentale de Bacon. Elle seule mérite d'être considérée comme la « boussole » de sciences telles la chimie, la physique, la médecine, la politique et la morale [15]. Mais ce rôle orienteur dépasse le

domaine de ces sciences-là puisque l'organisation entière de la civilisation repose sur la conception que l'on a de l'origine de la pensée. Marín affirme que « si nos pensées dérivent d'une région supérieure au sensible où il n'y a pas de variété, où tout est un et éternel, alors tout en elles et dans ce qui les représente sera aussi nécessairement invariable et infini ». A l'inverse, si elles « dérivent des sensations, peu ou aucune ne sera loi générale, tout sera relatif et particulier [16]. D'où l'importance de la philosophie pour comprendre « l'esprit de chaque nation », de « chaque siècle », voire « les révolutions de l'esprit humain » [17]. Comme on peut le voir, le rapport entre philosophie et politique est explicité par Marín, de même que les systèmes philosophiques qu'il lui faudra juger et réconcilier pour dépasser leur dichotomie.

Quant à la question: qu'est-ce que penser?, Marín répond par un argument qui diffère tant de matérialistes comme Destutt de Tracy (pour lequel penser égale sentir), que de philosophes spéculatifs, surtout Leibnitz et Fichte (pour lesquels la pensée n'est qu'un produit de l'activité de l'esprit). La position de Marín consistera donc à expliquer « l'action réciproque de l'âme et de la matière » [18]. Pour cela, il devra franchir un obstacle pratiquement infranchissable, à savoir l'absence d'analogie entre l'esprit (qui est simple) et la matière (qui est composée). Néanmoins, Marín n'a pas d'autre issue que d'accepter — avec Laromiguière — que cette contradiction est un mystère dépassant l'intelligence. Malgré cette aporie, et convaincu de l'existence de ce lien dans la mesure où son « sentiment intime » le lui fait constater, la voie explicative empruntée sera donc en définitive celle-là.

L'exposé des arguments proposés par Marín passe par une reconsidération des différentes tendances et écoles philosophiques qui ont traité le problème en question. Nous nous limiterons ici à l'examen du moment où ses idées participent plus directement de celles de Cousin. Il s'agit du moment où le débat entre philosophes porte sur l'essence des idées.

Confronté à un tel problème et, comme nous l'avons vu, à la nécessité de choisir entre, d'une part, le système des sensualistes dont le fondement repose sur l'axiome selon lequel *« nihil est in intellectu quod prium non fuerit in sensu »* et, d'autre part, celui des idéalistes qui affirme l'existence des idées innées que Dieu a gravées dans l'entendement humain avant même l'expérience, le schéma kantien apparaît à Marín comme une possibilité de réconcilier les deux systèmes. On sait que Kant, parmi d'autres considérations, s'écarte des idées innées avec une conception des idées considérées comme des « conditions » surgissant à l'occasion des sensations externes. Cependant, cette troisième position qu'il semble représenter perd une part importante de sa force au moment du questionnement sur l'origine d'idées telles que l'unité, la cause, la substance, etc., questionnement qu'Aristote avait déjà tenté de solutionner par l'intermédiaire des catégories.

Les idées de Cousin apparaissent ainsi à Marín comme une dernière pos-

sibilité d'unifier les systèmes mentionnés plus haut. Ces idées semblent dépasser sa dichotomie de façon plus adéquate grâce à la fusion des catégories aristotéliciennes et kantiennes. Par une opération extrêmement synthétique, Cousin extrait de celles-ci les éléments de l'« infini » et du « fini ». Marín cite Cousin sans préciser la référence: « De quelque manière qu'elle se développe, quelles que soient les choses qu'elle considère, la raison humaine, qu'elle se fixe sur l'observation de cette nature qui nous entoure ou s'enfonce dans les profondeurs du monde intérieur, ne conçoit toutes choses que sous l'empire de la raison de ces deux idées (...). La grande division des idées adoptée aujourd'hui est entre les idées contingentes et les idées nécessaires; cette division est, d'un point de vue plus circonscrit, le reflet de la division devant laquelle je m'arrête, et que l'on peut poser en termes d'unité et de multiplicité, de substance et de phénomène, de cause absolue et de causes relatives, du parfait et de l'imparfait, du fini et de l'infini » [19].

S'agissant des éléments du fini et de l'infini et du rapport de causalité qui les unit, Cousin amène Marín à considérer que la racine première de la causalité se trouve dans les opérations du je. Le je est la cause des phénomènes, il est le permanent, l'invariable: il est l' *« unum »*. Pour leur part, le voulant, le pensant et le sentant sont les phénomènes variables et transitoires, c'est-à-dire le « fini ». Une fois épurés de leurs éléments empiriques par l'action de l'entendement, ces idées s'élèvent à la catégorie de connaissances absolues [20].

Marín pense pouvoir ainsi dépasser les limites auxquelles conduisent les idées sensualistes et idéalistes quand elles sont considérées pour elles-mêmes. Le « sentier sûr » auquel se réfère Bello dans son commentaire consiste donc en la combinaison des deux systèmes (que totalisent Aristote et Kant), c'est-à-dire en la suppression de leurs démarcations. Choisir la proposition éclectique de Cousin signifie alors ne choisir aucune école en particulier, ce qui équivaut à les choisir toutes. En ce sens, l'économie de cette voie est parfaite puisqu'elle conserve dans le même temps et sans complications majeures l'élément « variable » et l'élément « absolu » tant dans la sphère de la pensée que dans la sphère politique — un équilibre auquel se réfère Marín au début de son deuxième livre.

- II -

L'oeuvre théorique d'Andrés Bello constitue un autre exemple de l'influence du spiritualisme dans l'Amérique Latine et au Chili.

Andrés Bello est du point de vue culturel, la figure la plus marquante d'une deuxième période de l'évolution politique du Chili, période caractérisée par le triomphe d'un projet politique conservateur, ou plutôt libéral — conservateur, après quelques expériences libérales qui suivent l'Indépendan-

ce de 1810.

Même si elle n'a pas l'importance de ses travaux juridiques ou grammaticaux, par exemple, l'oeuvre proprement philosophique de Bello est considérable et se déploie fondamentalement dans deux registres. Le premier est celui de la diffusion et la critique des textes philosophiques, surtout à travers les pages du journal officiel *El Araucano* que Bello dirige. Dans ce journal, Bello traduit des textes de Gérando, von Baader, Chateaubriand, Guizot et Victor Cousin; il traduit aussi des commentaires sur des auteurs comme Donoso Cortés, des critiques du panthéisme et même de l'éclectisme, du point de vue catholique. Mais d'un autre côté il publie des textes historiques de Lamartine, Victor Hugo, Michelet et même Louis Blanc, confrontés aux opinions de Thiers sur la propriété et le travail.

Dans *El Araucano* aussi, Bello publie des longs articles originaux sur des livres ou les idées de Jouffroy, Rattier, le traditionnaliste Jaime Balmes, Destutt de Tracy et Victor Cousin; en ce qui concerne la production philosophique chilienne, il commente des auteurs qui commencent leurs carrières comme Ramón Briceño et Ventura Marín.

Un deuxième registre de l'oeuvre philosophique de Bello est sa production systématique. Elle comprend une série d'articles sur la « Théorie de l'Entendement » publiés dans la revue *El Crepúsculo* entre 1843 et 1844 et surtout sa *Filosofía del Entendimiento,* publiée de façon posthume en 1881 [21].

Comme nous l'avons suggéré ce sont surtout le spiritualisme éclectique de Cousin et ses disciples et l'école écossaise du « common sense » qui marquent le plus profondément les idées philosophiques de Bello. Il trouve dans ces tendances un correctif qui lui semble entièrement nécessaire contre le sensualisme et le matérialisme de Condillac et ses disciples, des philosophes qui lui semblent proches de la révolution en politique et de l'athéisme en religion.

Mais, s'il est vrai que Bello se bat comme les éclectiques, et comme Cousin en particulier, pour une institution universitaire indépendante de l'Eglise, il ne place pas pourtant la philosophie dans le rôle emblématique de représentante privilégiée du libre savoir, propre à la modernité.

Bien au contraire, si l'on examine de près sa conception de la Philosophie, on se rend compte que Bello considère son étude avec une extrême distance, à laquelle s'ajoute la conscience d'un danger certain. Bello pense que la Philosophie est la première des sciences, celle qui s'occupe des problèmes de fondement des autres, de déterminer les sources de la connaissance humaine, des phénomènes intimes de l'âme, du destin de l'homme et des lois éternelles de la justice tout en explorant en même temps les principes du monde matériel. Mais, lorsqu'il commente, par exemple, les *Elementos de Filosofía del Espirítu Humano,* de Ventura Marín, il souligne dans l'ouvrage le fait que l'on peut y percevoir « une profonde connaissance, non pas d'un

système particulier, mais de toutes les sectes qui divisent le monde philosophique... champ plein d'agitations et de batailles dans lequel on dispute, encore, sur les principes fondamentaux... » [22].

Le même type de crainte est visible dans un compte-rendu du livre du Père Balmès, *Filosofía Fundamental*. Là, Bello caractérise la Philosophie comme une discipline « où l'on peut à peine dire qu'il y ait un principe qui soit sûr et incontestable » [23]. La Psychologie et la Métaphysique — considérées comme ses sciences de base — définissent un espace où « des systèmes simultanés ou successifs se font une guerre à mort, dont l'histoire n'est qu'une série interminable de combats et de ruines [24].

Mais c'est justement dans le premier des ouvrages commentés que Bello remarque des éléments qui lui semblent indiquer un chemin pour s'orienter dans cet espace polémique. Ce qu'il trouve important dans le texte de Ventura Marín c'est « l'union amiable et étroite dans laquelle vivent ensemble la libéralité des principes et le respect religieux des grandes vérités qui donnent fondement à l'ordre social... la force et (la) conviction avec laquelle sont inculqués les grands principes tutélaires de la religion et la morale » [25].

C'est sur le fond de ce type de doutes que Bello dessine dans l'introduction à ses articles sur la « Teoría del Entendimiento » publiés entre 1843 et 1844, un programme de travail en Philosophie dont on appréciera tout de suite l'inspiration éclectique.

« Entre les problèmes qui sollicitent l'entendement dans l'examen d'une tâche si vaste — nous dit Bello dans ce texte — il y en a beaucoup sur lesquels se disputent encore les différentes écoles. Nous ne prenons partie pour aucune d'entre elles. Mais, peut-être en étudiant ses doctrines nous trouverons que la divergence porte plutôt sur la surface que sur le fond... qu'il n'est pas difficile de les concilier... Tel est le résultat que nous espérons atteindre... » [26].

Bello pense que le point de départ pour cette conciliation se trouve dans la caractérisation de la Philosophie comme « science du sens intime » [27] dont l'objet est « la connaissance de l'esprit humain et une direction correcte de ses actes » [28]. A cet objet double correspond une division des sciences philosophiques en deux: philosophie de l'entendement et philosophie de la volonté ou morale.

Or le centre de la philosophie de Bello est de loin le traitement des questions de la philosophie de l'entendement et surtout de la psychologie dont les catégories centrales sont la perception et la relation.

A la suite des auteurs spiritualistes, Bello définit la *perception* à partir de son opposition et son irreductibilité à la *sensation*. Pour notre auteur il y a deux types de perception, la perception intuitive et la perception représentative. La première se refère immédiatement à son contenu; la deuxième le fait médiatement, de manière symbolique. L'objet de la perception intuitive c'est

le moi; l'objet de la perception représentative c'est le monde extérieur (y compris le propre corps). Les deux types de perception ont en tout cas en commun le fait d'être la conscience de la modification de l'âme imbriquée dans un jugement qui est une référence de cette modification soit au moi (perception intuitive) soit à un être matériel (perception représentative). Dans la perception intuitive (qui est un élément constitutif de toute perception) l'on connaît donc l'âme au moyen de l'âme elle-même; dans un premier sens ici la conscience est passive: elle contemple la modification-objet; dans un deuxième sens — et c'est à ce deuxième sens que s'intéresse Bello — la conscience est active: elle identifie l'être qui expérimente la modification avec l'être en qui habite la conscience.

Une perception est, par contre, représentative lorsque la modification de l'âme présente dans toute perception est un symbole de quelque chose qui n'est déjà plus l'âme mais un être matériel externe.

A travers cette description Bello veut surtout s'assurer, comme nous l'avons dit, de l'irréductibilité du moi, conçu comme une substance simple et une, au monde matériel et aux sensations. Il obtient ce résultat à partir du rôle qu'il attribue au *jugement* dans la référence des contenus des perceptions intuitives à l'âme et au moi.

Un deuxième pas beaucoup plus audacieux, dans cette restauration des objets métaphysiques traditionnels à travers un savoir de la conscience, est donné par Bello dans ses développements sur la relation.

Il faut souligner dans un premier temps que pour Bello, la relation est de part en part perception, une perception qui s'origine du fait de la coexistence dans l'esprit de deux autres perceptions. Il y a pour Bello fondamentalement deux types de relations, les relations homologues (ressemblance et différence) et les relations antilogues (des relations asymétriques comme la causalité).

Or la thèse fondamentale de Bello sur les relations c'est qu'en elles l'entendement est essentiellement actif. Ce mode de la perception se caractérise par le surgissement d'un élément essentiellement nouveau, non contenu dans l'affection qui définit les perceptions.

Comme on pouvait l'anticiper, c'est bien entendu la relation de la causalité qui est la plus intéressante pour notre auteur puisqu'elle va lui permettre de construire un pont entre la psychologie et l'ontologie.

La relation de causalité est conçue par Bello, sur le mode des empiristes, comme une succession constante de deux phénomènes, la cause et l'effet. Or continue notre auteur, l'idée de succession constante implique pour l'intelligence adulte l'idée d'une succession nécessaire. Puisque l'expérience ne fonde pas logiquement cette nécessité, on a besoin de la fonder sur une croyance: une croyance dans la stabilité des connexions des phénomènes en général. Cette croyance, instinct ou tendance, c'est une loi de l'intelligence humaine appelée par Bello *principe empirique*.

Etroitement lié au principe empirique, le *principe de causalité* est un autre instinct de la raison dont le contenu peut se résumer dans l'idée que tout phénomène nouveau se trouve nécessairement précédé dans la nature par des phénomènes antérieurs qui ont avec lui un lien de succession constant. Il est important de remarquer ici que dans sa description du principe de causalité — dans laquelle il discute d'ailleurs longuement les idées de Cousin — Bello reste néanmoins plus proche de la tradition empiriste, en se refusant de voir dans la causalité autre chose qu'une succession constante des phénomènes. Or pour Bello — et c'est là le passage à la métaphysique et même au théologique — ces deux instincts du penser, qui sont comme des conditions de possibilité de la connaissance, ont été imprimés dans notre intelligence par l'Auteur de la nature. L'un des coups de force de la pensée de Bello consiste donc dans cette traduction des conditions non empiriques de la possibilité de l'expérience dans des sortes de vérités innées, dont il se sert en plus pour introduire l'action de Dieu dont il montre l'existence au moyen de trois principes. Ces principes, qui complètent le principe de causalité, sont l'existence d'un ordre dans la nature, celle d'une correspondance entre ses différentes parties, et l'agencement des fins et des moyens. A partir de ces prémisses, Bello déduit l'existence d'une intelligence et d'une volonté supérieures qu'il identifie à Dieu [29].

Avec ce saut de la psychologie à l'ontologie, Bello ne fait d'ailleurs que répéter le geste de conciliation avec la religion qu'avaient déjà initié en France Victor Cousin et les spiritualistes, même s'il y a parfois des différences ponctuelles dans le traitement de quelques problèmes.

Bello continue son développement du principe de causalité en introduisant justement un texte qui porte directement sur l'Etre Suprême. Ce qui l'intéresse dans ce chapitre c'est surtout d'établir qu'il y a une sorte d'identité entre la croyance en l'Etre Suprême et la civilisation et l'ordre moral, qui sans cette croyance resteraient privés de leur sanction la plus efficace.

De ces idées, Bello déduit que l'homme lui-même « a été formé pour vivre en société » et que « les principes dans lesquels se fonde l'ordre social sont des vérités inspirées pour ainsi dire par la nature humaine, des vérités d'instinct » [30].

On peut certainement établir des rapports entres ces conclusions spiritualistes de la *Filosofía del Entendimiento* et d'autres textes qui expriment d'une façon plus directe ce qu'on pourrait appeler la vision du monde de Bello, dans laquelle, comme nous l'avons dit, la philosophie occupe plutôt la place d'une science spécifique que celle d'un discours qui donne cohérence à l'ensemble des discours. L'un des textes où l'on peut voir des rapports entre les résultats des études philosophiques et cette vision plus globale, orientée plutôt vers les lettres et les humanités en général, c'est celui — très important — du Discours Inaugural de Bello lors de la fondation de l'Université du

Chili, en 1843. Dans l'un des paragraphes centraux de ce discours, Bello affirme par exemple:

« ... Toutes les vérités se touchent; et je crois que cette affirmation concerne aussi le dogme religieux, la vérité théologique. Ceux qui imaginent une secrète antipathie entre la religion et les lettres propagent des injures contre les deux disciplines. Moi je crois, au contraire qu'il existe, qu'il ne peut pas ne pas exister une alliance étroite entre la révélation positive et cette autre révélation universelle, qui parle à tous les hommes dans le livre de la nature. » [31]

Mais toute cette volonté de conciliation n'a pas été suffisante. La position éclectique de Bello a suscité néanmoins surtout au sein des groupes conservateurs plus extrêmes, une attitude très méfiante. Témoin, pour terminer, les paroles très réservées que consacre le futur doyen de la Faculté de Théologie, Juan Escobar Palma, à la *Filosofía del Entendimiento* lorsqu'il est chargé d'en écrire la préface pour l'édition officielle du gouvernement chilien en 1881:

« ... nous croyons que la *Filosofía del Entendimiento* ne doit pas être lue sans quelque correctif. M. Bello y a payé son tribut à la faiblesse de la raison humaine. La méthode incomplète et les définitions sensualistes adoptées par M. Bello auraient dû le conduire au sensualisme et même au matérialisme... mais son esprit puissant arrive à se libérer du cercle de feu dans lequel il l'a enfermé et commence son vol jusqu'à la région des causes finales... (l'auteur) y méconnaît la notion de l'infini, donne une fausse notion de l'éternité, de la cause, de la substance, et dénature beaucoup d'autres principes métaphysiques... la notion de cause d'après lui, est celle d'une succession constante, celle de substance consiste en la permanence. Ayant faussé ces deux notions... il est tombé dans des erreurs d'une considérable gravité... [32].

CARLOS RUIZ ET CÉCILIA SANCHEZ
CERC, UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO,
SANTIAGO DE CHILE

NOTES

1. Voir Domingo Amunategui Solar, *Los primeros años del Instituto Nacional*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1889, p. 5.
2. Ventura Marín, *Elementos de filosofía del espíritu humano*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1834, Préface, p. I.
3. Voir Domingo Amunategui S., op. cit., p. 169.
4. Ibid., Introduction, p. XII.
5. Ventura Marín, *Elementos de Ideologia*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1830, p. 27.
6. Ventura Marín, *Elementos de la filosofía del espirítu*, op. cit., Préface, p. XIII.
7. Le deuxième livre de Marín s'ouvre pratiquement par une référence à cette demande du gouvernement.
8. Ibid., p. IV-V. Victor Cousin a évoqué Kant dès ses leçons de 1817 à la faculté des lettres de Paris, mais c'est surtout en 1820 qu'il s'attache à le commenter et à le critiquer. Ne sachant pas l'allemand, il le lisait dans la traduction latine de Born.
9. Ventura Marín, *Elementos de Ideologia*, op. cit., p. 34.
10. Ibid., p. 32.
11. Ibid., p. 35.
12. Ibid., p. 40-41.
13. Andrés Bello, *Obras Completas de Andrés Bello*, « Filosofía », Ediciones del Ministerio de Education de Caracas, Venezuela, 1951, p. 581.
14. Pour des raisons d'espace, nous devrons ignorer les chapitres relatifs à la Théorie des Relations, à la Théorie des signes et à la Théorie des sentiments moraux.
15. Ventura Marín, *Elementos de la filosofía del espiritu humano*, op. cit., p. 6.
16. Ibid., p. 7.
17. Ibid.
18. Ibid., p. 8.
19. Ibid., p. 135 sq.
20. Ibid., p. 140.
21. *La Filosofía del Entendimiento* de Bello a été réédité deux fois en espagnol. La première fois par le Philosophe José Gaos en 1948, en Mexique (Fondo de Cultura Económica) et la deuxième fois à Caracas dans ses *Oeuvres Complètes*, éditée par David García Bacca.
Sur ce livre, le critique espagnol Marcelino Menéndez y Pelayo a dit qu'il s'agissait « de l'oeuvre plus importante dans son genre de la littérature américaine ». José Gaos dans sa préface à l'édition mexicaine la considère « la manifestation la plus importante de la Philosophie Hispano-américaine d'avant l'influence de l'idéalisme allemand ».
22. Andrés Bello, *Obras Completas*, Vol. VI (Santiago: Pedro G. Ramírez, 1884), Introduction, p. LXX.
23. Ibid., p. 367.
24. Ibid., p. 367.
25. Ibid., p. LXX-LXXI.
26. Texte cité par M. L. Amunátegui, *Vida de don Andrés Bello* (Santiago: Pedro G. Ramírez, 1882).
27. Andrés Bello, *Obras Completas*, Vol. VI, p. 367.
28. Andrés Bello, *Filosofía del Entendimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1948) p. 3.
29. Cette doctrine des instincts du penser a probablement des rapports avec la philosophie écossaise du « common sense », qui forme avec l'éclectisme et la tradition empiriste de Locke, Ber-

keley (et Hume), le noeud des idées philosophiques que Bello commente, discute ou suit dans la Filosofía del Entendimiento.

30. Andrés Bello, *Filosofía del Entendimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1948) p. 123.

31. Andrés Bello, *Obras Completas*, Vol. VIII, p. 306.

32. Andrés Bello, *Obras Completas*, Vol. I, p. VIII.

Nota : la première partie de ce texte a été traduite par Nœlle Burgi et Marcos Garcia de la Huerta

© CORPUS 1991

La Bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

La Bibliothèque Victor Cousin est un trésor pour le bibliophile. Le philosophe fut un moment le mentor, parfois décrié, de l'Université, il créa en France l'histoire de la philosophie par ses cours et ses éditions des maîtres anciens, il fit connaître les philosophes étrangers, allemands, anglais, italiens, écossais et se montra d'une inlassable curiosité d'esprit, entretenant une correspondance suivie avec l'Europe et l'Amérique, sans oublier de se procurer tel ou tel ouvrage précieux que nous retrouvons aujourd'hui dans sa bibliothèque, qu'il légua en 1863 à l'Université, legs acceptés à sa mort en 1867. Composée d'ouvrages rares et précieux de philosophie, histoire, littérature, représentant un ensemble unique d'éditions originales: incunables, 16e, 17e, 18e siècles, elle comprenait à la mort de Cousin entre 15000 et 16000 volumes, un nombre important de manuscrits: 258 volumes, dont 54 de correspondances reçues par Cousin, 15 portefeuilles d'estampes et portraits, pour la plupart du 17e siècle. Conformément au désir du donateur, le fonds s'est agrandi et a plus que doublé, composé essentiellement d'ouvrages de philosophie, dont certains, allemands et anglais du 19e siècle sont particulièrement recherchés. Les manuscrits sont actuellement 250, parmi les plus remarquables, ceux de la Marquise Arconati-Visconti, de Xavier Léon, fondateur de la *Revue de métaphysique et de morale,* et d'Henri Bergson. A signaler enfin un don Richelieu, 217 volumes, 155 manuscrits déposés à la bibliothèque en 1934.

Cet ensemble inestimable a provoqué l'intérêt de chercheurs français et étrangers, mais recèle encore nombre de richesses inexploitées.

Bibliographie de la bibliothèque Victor Cousin

- Chambon (Félix). - Inventaire des registres des sections de Paris et des pièces originales révolutionnaires (1790- 1795) conservés à la bibliothèque Victor Cousin. - Saint- Denis: imprimerie H. Bouillant, 1907. - (Extr. de la correspondance historique et archéologique, 1907).

- Chambon (Félix). - Rapport sur la bibliothèque Victor Cousin adressé à Monsieur le Ministre de l'Instruction publique. - Paris, 1908.

- Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France... Manuscrits de la bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne [par Paul Deschamps]. - Paris: Plon, 1918.

- Humbert (Denise). - Inventaire des incunables de la bibliothèque Victor Cousin (à la Sorbonne); préf. de Jean Bonnerot: Victor Cousin bibliophile. - Paris: L. Giraud- Badin, 1953.

- Bonnerot (Jean). - Autour de Richelieu: Les manuscrits de Richelieu à la Sorbonne. - Paris: A. Pedone, 1956. - (Extr. de la Revue d'histoire diplomatique; Avril- juin n° 2, 1956).

- Lavagne (Xavier). - Répertoire des reliures aux armes des de Thon conservé à la bibliothèque Victor Cousin. - Bordeaux: imprimerie Taffard, 1974. - (Extr. de la Revue française d'histoire du Livre 1974).

- Lavagne (Xavier). - Sur la bibliothèque Victor Cousin - (Tirage à part du Bulletin du bibliophile, 1977, II).

- Lavagne (Xavier) et Py (Antoinette). - Bibliothèque Victor Cousin: Catalogue des ouvrages du 16e siècle. - 2 vol. - Paris: Bibliothèque interuniversitaire A, 1978.

- Lavagne (Xavier). - Sur une « fanfare » aux armes de Richelieu. - Bordeaux: imprimerie Taffard, 1982. - (Extr. de la Revue française d'histoire du livre; 37, 4e trimestre 1982).

- Fernillot (Yvonne). - Les Fonds Richelieu à la Sorbonne: deux lettres inédites... - (Extr. des mélanges de la bibliothèque de la Sorbonne; 5, 1984).

- Victor Cousin, les Idéologues et les Ecossais. - Paris: Presses de l'Ecole normale supérieure, 1985 - Bibliographie p. 209- 215.

ANTOINETTE PY
BIBLIOTHEQUE VICTOR COUSIN

© CORPUS 1991

Correspondance Schelling-Cousin

(1818-1845)

De l'amitié dont Schelling honorait Victor Cousin, et que celui-ci porte en exergue jusqu'au soir de sa vie, pour la créditer de lui avoir fait connaître bien avant 1828 « le changement, ou, si l'on veut, le développement nouveau qui s'était fait dans son grand esprit » — et Cousin ajoute y avoir à l'époque fort applaudi [1] —, il ne demeure plus en 1861 que de l'avoir tôt prévenu contre le panthéisme. La correspondance entre les deux philosophes prouve au contraire que les enjeux de leurs échanges épistolaires, poursuivis pendant vingt-sept ans, excède de beaucoup cette finalité récurrente.

C'est lors de son voyage en Allemagne que Victor Cousin rencontre Schelling pour la première fois, soit le 2 août 1818 à Münich. Le jeune professeur de philosophie français (il a vingt-six ans) est reçu par le maître allemand (de dix-sept ans plus âgé que lui) grâce à une lettre de recommandation de Hegel [2]. Ils s'écrivent ensuite jusqu'en 1845, et leurs lettres constituent un corpus irremplaçable pour décrire les influences réciproques de la métaphysique allemande et de la philosophie française dans leurs raisons polémiques nationales dans la première moitié du dix-neuvième siècle, et singulièrement la réception, de l'autre bord du Rhin, du Cours d'histoire de la philosophie professé en 1828 par Victor Cousin à la faculté des lettres de Paris [3].

CHRISTIANE MAUVE ET PATRICE VERMEREN

NOTES

1. Victor Cousin: avant-propos de la quatrième édition de *Philosophie de Locke*, Didier, Paris 1861.
2. Lettre de Hegel à Cousin du 15 août 1818: « Pour Mr. Schelling, je vous prie de le saluer de ma part: vous trouverez sans doute auprès de lui un accueil ouvert, et une façon de penser politique sans préjugés antifrançois ». Voir: *Lettres d'Allemagne — Victor Cousin et les hégeliens*, lettres rassemblées par Michel Espagne et Michael Werner avec la collaboration de Françoise Lagier, collection Transferts, éditions du Lérot, Tusson 1990 page 43.
3. Pour une analyse de ces lettres, nous nous permettons de renvoyer à notre article « Le passage de la ligne: politiques de la nationalité philosophique sur les deux rives du Rhin », dans *Le cahier du collège international de philosophie*, Osiris 1988 n° 6 pp. 53-65. Nous reproduisons ici, sauf mention particulière, le texte établi par Jules Barthélémy Saint-Hilaire dans *M. Cousin, sa vie et sa correspondance*, Hachette-Alcan, Paris 1895.

1 — De Cousin à Schelling, le 12 août 1818

Munich, 12 août (1818)
A M. Schelling
Monsieur,

Ne vous est-il point arrivé une nouvelle lettre pour moi? Je le crains pour vous, et je l'espère pour moi.

Avez-vous jetté les yeux sur les deux articles que je vous ai envoyés? Je désirerais pouvoir rendre aujourd'hui les deux numéros des Archives philosophiques au secrétaire du Muséum, qui me les redemande.

Croyez, je vous prie, à ma sincère reconnaissance.

V. COUSIN

2 — De Cousin à Schelling, sans date

Monsieur,

Le personne que j'attendais à Munich étant arrivée, je me trouve dans la nécessité de lui faire voir un peu la ville, le parc; et, au risque de m'y perdre, je vais errer avec mon ami dans les détours de Munich. Je ne vous fatiguerai donc point aujourd'hui; mais je vous prie de vouloir bien vous résigner à me donner encore quelques leçons demain. — Je prends la liberté de vous adresser un article sur le Beau, où vous verrez quelques soupçons des hautes idées que vous avez eu la bonté de me développer.

Je reçois à l'instant une lettre de M. Hegel; il se rappelle à votre bon souvenir, et me recommande à votre bienveillance: mais il m'annonce son départ prochain pour Berlin. Demain, je vous en parlerai plus au long. Pardon de toutes mes importunités.

Votre reconnaissant serviteur,

V. COUSIN

3 — De Schelling à Cousin, le 28 janvier 1819

Munich, le 28 Janvier 1819
(En français)
Monsieur,

Il m'a été bien agréable d'avoir de vos nouvelles: je vous fais mes compliments de vos succès politiques et de l'énergie que, vous aussi, semblez avoir développée à cette grande occasion.

Je présume que c'est dans l'exaltation qui vous est restée, et tout plein encore de cette tactique politique, que, vous vous êtes avisé de me donner des règles et des conseils sur ma conduite politique. Mais tout ceci est de fort peu d'application chez nous. Ce n'est pas une lutte à mort, c'est une évolu-

tion lente mais sûre, infaillible, et surtout sans danger, par laquelle tout doit s'opérer chez nous; et, quels que soient les voeux que je puisse former pour la consolidation politique de l'Allemagne, non seulement mes idées, mais les circonstances même, sont de nature à n'imposer aucune nécessité de les cacher ou de voiler ses pensées. Tout ce que je pense à ce sujet peut être dit et sera dit publiquement, aussitôt que j'y serai amené. D'ailleurs, tout ce qui ne peut pas se faire d'une manière droite, franche et loyale, est tout à fait hors de mon caractère; et je crois que vous devez me connaître à cet égard.

Pour sentir la grande différence qu'il y a de la position où vous êtes à celle où nous nous trouvons, vous n'avez qu'à prendre votre propre exemple. Chez nous, aucun professeur, donnant un cours de droit politique, aurait à craindre l'autorité, à moins qu'il ne se départît pas de la ligne droite de la science. En forme de doctrine, tout est accueilli chez nous; et ce qui n'est pas marqué au coin de la science, quelque apparence qu'il puisse se donner, est bientôt conculqué et foulé aux pieds par l'opinion publique, sans que le gouvernement ait besoin de s'en mêler. Voilà pourquoi le seul point, auquel l'entier de l'Allemagne est sensible, ce sont vos Universités. Vous aves dû voir, dans les journaux, comme on en a usé à cet égard avec M. Stourdza. Ce sont des corps vraiment représentatifs, plus anciens et plus réels que tous ceux qu'on va établir, parce qu'ils représentent l'opinion nationale par excellence, les idées dominantes, les idées fondamentales et régulatrices de toute la vie humaine. Jugez, après cela, si je pourrais être tenté de me faire élire député, (quand même cela pourrait se faire), l'influence que me donne la science, aussitôt que je veux m'en servir, étant comparablement plus vaste, et allant bien plus au loin que tout influence qu'on pourrait exercer dans un corps représentatif quelconque.

J'applaudis à votre résolution de vous retirer de la politique, (au moins pour un moment) et de vous vouer entièrement aux recherches philosophiques. Le fruit de ces recherches viendra sans doute trop tard pour pouvoir encore influer sur la marche politique de votre nation. Vous touchez déjà au but que semble s'être proposé ces coryphées de doctrines politiques en France; bientôt, vous aurez démoli tout l'édifice et ôté jusqu'au dernier reste de poétique, ou de romanesque, qui accompagne la monarchie. Qu'importe? Pensez toujours que, avancé comme vous êtes devant peut-être la totalité de vos compatriotes, dans l'étude des idées fondamentales, votre mission est pour la science, que vous avez à conquérir pour votre nation.

Je serai bien charmé d'avoir de vos lettres sur des matières de science et sur les problèmes qui vous occupent. Ecrivez-moi toujours, puisque cela même vous servira; mais n'exigez pas que je vous réponde toujours exactement, puisqu'au point où vous êtes, on doit à l'intérêt de la science de se garder même de toute influence, qu'on pourrait avoir sur la marche de vos idées. D'ailleurs, je suis moi-même dans ce moment tout à fait enfoncé dans mon

travail; je ne vois personne et je ne m'occupe que de l'exécution de ce vaste plan scientifique, dont j'ai eu le plaisir de vous donner l'idée et quelques notions principales.

Je me suis bien réjoui du portrait que vous avez fait de M. Goerres; je ne doute pas, qu'il ne soit bien ressemblant. Je ne sais pas précisément ce que je peux avoir dit à l'égard de M. Goerres; tout ce dont je me souviens, c'est d'avoir souhaité que M. G. entreprît un nouveau journal, qui fût pour la littérature ce que le Mercure avait été pour la politique. »

Je vous salue avec affection et avec une amitié sincère.

SCHELLING

4 — De Cousin à Schelling, le 20 juillet 1821

Paris, 20 juillet 1821

Monsieur,

Ne sachant si ce billet et le livre ci-joint vous arriveront, je ne vous écris, après un long silence, que pour vous prier de recevoir la dédicace d'un commentaire de Proclus sur le Parménide de Platon. J'espère que vous verrez dans ce commentaire quelques lueurs de vos idées. Je désire surtout, que vous voyez dans mon travail la preuve que l'Allemagne ne m'a pas été tout à fait inutile, et que l'on commence en France à regarder aussi du côté de la philosophie Platonicienne, dont l'étude approfondie, avec celle de la philosophie allemande, peut ranimer chez nous le goût de la haute spéculation. — Aussitôt que mes publications philologiques seront terminées, je courrai à Erlangen vous entendre. Adieu, ne m'oubliez pas entièrement.

Votre serviteur,

VICTOR COUSIN

5 — De Schelling à Cousin, le 1er août (1822)

Erlangen le 1 Août (1822?)

Monsieur,

Je saisis volontiers l'occasion qui se présente de me rappeler à votre souvenir. J'avais toujours espéré que vous prendriez votre retour par la Franconie: on est allé jusqu'à faire des recherches sur votre séjour à Munich; et, on en est venu jusqu'à moi. Vous pensez bien qu'elle a été ma réponse.

Je viens de voir une critique du premier volume de votre Platon. Que fait votre Proclus? J'en dois le premier et le deuxième volumes à vos bontés.

Le porteur de cette lettre est M. Rapp, professeur de philosophie à l'Université d'Erlangen, désirant faire votre connaissance. Je n'ai pas besoin de vous le recommander, c'est un homme parfaitement instruit, possédant tous les moyens de la science, et surtout très initié dans les abstractions de M.

Hégel. Je serai bien charmé d'avoir par lui quelques notices sur votre situation et vos travaux. Quant à moi, il vous dira que je me porte assez bien; mais il ne vous saura rien dire sur les idées qui m'occupent, parce que, en général, je suis fort peu communicatif: c'est par principe; pourquoi aussi, j'ai arrêté le cours de mes leçons publiques, jusqu'à la publication de mes ouvrages. J'espère, sous peu, vous faire parvenir le Ier volume de mes leçons sur la Mythologie: le IIe et le IIIe le suivront immédiatement. Cet ouvrage méritera d'exciter votre attention particulière: je présume même que, sous cette forme, les idées qu'il contient pourraient s'introduire en France.

Je vous salue avec attachement et amitié,

SCHELLING

6 — De Cousin à Schelling, 7 avril 1826

Paris, 7 avril 1826

Il y a longtemps, mon cher maître, que je voulais vous parler de mes travaux, comme je vous l'avais annoncé dans ma lettre par le professeur Kopp. Mille contrariétés, dont la vie est semée, m'en ont empêché. Au lieu donc de vous mander les travaux dont je m'occupe aujourd'hui, je viens vous offrir l'esquisse de ceux qui ont rempli pour moi les années 1816, 1817 et 1818. C'est du passé, et un passé qui ne vous donnera pas une grande idée du présent: mais je me confesse à vous dans la naïveté de mon coeur. De grâce, lisez-moi, et écrivez-moi quelques lignes, non de compliments, je sais que je n'en mérite point, mais de critiques et de conseils; car j'en ai besoin; je les sollicite de votre intérêt pour moi, et les attends avec la confiance que j'ai en votre bonté. Je demande des conseils à tout ce qui s'intéresse à moi. Les vôtres seront reçus avec une reconnaissance que je vous offre d'avance, et ajouteront encore à la tendre vénération que j'ai pour vous.

Qu'avez-vous décidé pour votre Mythologie? Quand paraîtra-t-elle? Je l'attends avec une impatience égale à mon admiration.

V. COUSIN

7 — De Schelling à Cousin, 16 avril 1826

Erlangen, 16 avril 1826

Mon cher et excellent ami,

Je viens de recevoir en même temps votre lettre du 1er Avril et la Préface aux Fragments philosophiques. Toutes les deux m'ont fait un vrai et grand plaisir, à l'exception près de ce que vous dites des contrariétés qui entravent vos travaux. N'en soyez pas impatient, vous dont l'âme a reçu la trempe de l'héroïsme. Des fatalités, peut-être encore plus accablantes, puisque ma santé est toujours affectée, m'ont empêché également d'achever des travaux haute-

ment demandés. J'y suis cependant, et je peux vous annoncer avec assurance la publication prochaine du premier volume de mon ouvrage sur la Mythologie, qui frayera la route à bien des autres.

Vous me demandez des conseils! Eh bien, je ne peux que vous dire: Continuez; vous avez tout à fait suivi l'idée du vrai système. Peut-être que le chemin que vous vous êtes proposé de suivre est un peu plus long qu'il ne faut au fond, mais quelle, enfin, que soit la méthode qui, la première, parviendra à faire sortir des ténèbres, et paraître au monde, ce système unique et universel, toujours pour avoir tout fait, on sera obligé de faire ce que vous pensez faire, d'éclairer l'histoire de la philosophie par ce système: et vous, vous venez de démontrer ce système par l'histoire entière de la philosophie. Je suis aussi tout à fait de votre avis sur l'impossibilité où l'on est, de faire revenir le temps moderne de la route de l'empirisme, qu'il a suivie avec tant de constance et de succès. C'est à la vérité une pitoyable pusillanimité, ou un singulier excès de modestie, qu'en France, comme en Angleterre, de ce vaste empire de l'empirisme la philosophie l'ait cru pour elle, et se doit laissé borner à ce pauvre domaine des observations minitieuses et stériles dites psychologiques. Malgré cela, vouloir rappeler ces peuples de cet empirisme, ce serait vouloir leur commander un mouvement rétrograde. Ce n'est pas à eux de reculer; mais c'est à nous autres Allemands, que depuis l'existence de la philosophie naturelle, somme sortis de cette triste alternative d'idées creuses d'une métaphysique sans base, dont on a toute raison de se moquer, et d'observations minces et arides d'une psychologie infructueuse, c'est à nous, dis-je, et à ceux qui nous comprennent, à pousser le système universel, partant lui-même d'un premier principe qui, à cause même de son objectivité ou positivité absolue ne se laisse connaître qu'à posteriori, jusqu'au point où il doit se confondre avec cet empirisme, reconnu à si juste titre, et ne former avec lui qu'une seule masse, dès lors irrésistible et inébranlable.

« Je vous ai tantôt parlé des Allemands, mais à dire le vrai, on est encore bien loin de comprendre en Allemagne ce que, par exemple, vous, vous avez deviné avec tant de sagacité. Il y en a, au contraire, qui croient nous aider et nous corriger en ramenant tout à un Wolfianisme. Je me flatte qu'au point, où vous en êtes, mon travail sur la Mythologie vous doit singulièrement convenir; je vous le ferai tenir dès le moment de la publication. Je vous rends bien des grâces, des soins que vous vous chargez de prendre de l'introduction de cet ouvrage en France. Il y a plusieurs années que, pour la traduction, ou plutôt pour la rédaction française, je m'en suis remis à M. Pictet; vous m'obligeriez bien en l'aidant de vos conseils. Oserais-je vous charger de mes remerciements profonds pour M. Guigniaut, qui m'a fait l'honneur de me faire présent de son travail sur M. Creuzer? Je l'ai lu avec admiration, et j'ai tâché d'en profiter pour mon travail autant qu'il était possible. S'il ne me semblait pas trop de présomption à le dire, je serais bien tenté de prier M.

Guigniaut de différer son discours préliminaire jusqu'à la publication au moins du premier volume de mon ouvrage. Ce serait peut-être lui épargner un double travail, puisque la philosophie de la Mythologie, que j'y donnerai, diffère totalement de toutes les théories adoptées jusqu'ici, et même de celle de M. Creuzer. C'est au plus tard dans trois mois que je pourrai lui envoyer ce premier volume.

Je vous remercie encore de votre Proclus et de votre prospectus de l'édition de Descartes: il m'a paru digne de vous.

Adieu, mon cher et vaillant ami, croyez toujours que tout ce qui vient de vous et qui vous regarde me tient à coeur, et que je n'ai pour vous d'autres sentiments que ceux de la plus haute estime et de la plus parfaite amitié.

SCHELLING

8 — De Cousin à Schelling, le 16 août 1826

16 août 1826,

Vous me connaissez trop pour douter du plaisir que m'a fait votre lettre, mon cher maître. Merci mille fois de vos leçons et de vos encouragements: je tâcherai de les mettre à profit.

Je suis heureux de voir que vous ne désapprouvez pas trop ma marche, et que vous reconnaissez qu'en France comme en Angleterre, le vrai début de tout philosophe qui veut se faire écouter, est la psychologie. Mais même indépendamment de cette considération, j'avoue que je reste convaincu que, si cette route est plus longue, elle est aussi plus sûre, et mène parfaitement au but. Car enfin, qu'est-ce que la psychologie? L'étude régulière de la pensée et de ses lois dans le monde de la conscience et de l'humanité. Or, si comme vous l'avez prouvé, les lois de la pensée humaine se retrouvent à leur manière dans le monde extérieur de la nature, et si pour celui qui n'aurait pas une connaissance approfondie des lois de la pensée dans l'homme, le caractère intellectuel des lois du monde extérieur est à jamais impénétrable, et si par conséquent le principe absolu est insaisissable dans sa véritable essence, comment ne pas être frappé de la lumière qui sort de la psychologie profondément étudiée? Sans doute logiquement, les lois psychologiques de la pensée humaine et les lois naturelles du monde extérieur se fondent sur celles de la pensée en soi; et c'est dans celles-ci qu'est, sous ce rapport, le point de départ de la science: mais en fait et chronologiquement, c'est de la pensée en nous que nous partons pour aller à la pensée hors de nous, et enfin à la pensée en elle-même; et sans le sentiment de notre propre intelligence, il n'y a pour nous d'intelligence nulle part. Je crois donc ne pas mal faire de suivre dans mes travaux la même marche que l'humanité; et puisqu'elle passe par elle, pour arriver à tout le reste, c'est par elle aussi que je commence l'étude régulière des choses. J'ai encore cet avantage, que vous apprécierez, d'appe-

ler d'abord l'attention de mes compatriotes, sensualistes et matérialistes d'habitude et de préjugés, sur des phénomènes incontestablement intellectuels, et de les pénétrer longtemps du sentiment de l'intelligence et de la pensée; et ce sentiment, une fois implanté dans leurs âmes, portera ses fruits.

Je suis heureux surtout de tenir de vous-même que vous approuvez mes recherches historiques. J'y suis enfoncé. Je viens de publier le quatrième volume de ma traduction de Platon; j'imprime le onzième et dernier volume de Descartes, et le sixième et dernier du texte de Proclus. La continuation de ma traduction de Platon me donne des peines infinies.

Dieu veuille que votre santé se rétablisse et vous permette de consacrer vos idées par de nouveaux monuments! Au fond, vous n'en avez pas besoin pour votre gloire. Il y a quinze ans que vous aviez déjà fait ce qu'une longue vie suffit à peine à accomplir, et que votre nom était à jamais attaché à la dernière et immortelle époque de la philosophie allemande. Cependant, comme votre ami bien sincère, je désire, même pour vous, qu'un nouvel ouvrage, plus général et plus complet pour le fond des idées, et plus européen par sa forme, présente au monde votre système tel qu'il est dans votre esprit, dans toute sa simplicité et sa grandeur. J'attends donc avec impatience pour vous et pour votre Mythologie. M. Guigniault vous remercie de l'honneur que vous lui faites de le lire, et diffère son discours préliminaire jusqu'à la publication de votre ouvrage. Pictet est prêt, et je n'ai pas besoin de vous dire que je n'épargnerai rien pour que sa traduction réponde à l'attrait qu'excitera votre nom.

Adieu, j'ai rejetté loin de mon âme les chagrins qui l'assiégeaient de tous côtés, et je rallie toutes mes forces autour du but sacré de ma vie. Soutenez-moi et aimez-moi, et soyez bien sûr que vous trouverez toujours en moi les sentiments d'un disciple, d'un fils et d'un frère, d'un ami dévoué.

V. COUSIN

9 — De Cousin à Schelling, le 15 mars 1827

15 mars 1827,

Je viens, mon cher maître, vous offrir le sixième et dernier volume de mon édition de Proclus, entreprise ingrate, qui n'a pas été au-dessus de ma constance, mais que je reconnais au-dessus de mes forces. Grâce à Dieu, la voilà terminée, ainsi que mon édition de Descartes; et désormais, je suis tout à Platon et à mes propres idées.

Je vous écris à Munich, sur la foi, il est vrai, très sûre, des journaux, qui vous y font professeur. Je le souhaite dans l'intérêt de la philosophie et de votre propre gloire. Car je suis bien convaincu que, pour reprendre le sceptre philosophique, il vous suffit de raparaître sur la scène. Si vous faites un cours, je voudrais bien savoir quelle est la matière; et vous m'obligeriez de

me répondre un mot à cet égard, et sur l'éclat de vos travaux mythologiques, que j'attends toujours avec une impatience égale à ma haute admiration pour vous, et à ma tendre amitié.

M. Alleyes (?) vous remettra avec le volume de Proclus, quelques prospectus pour plusieurs personnes de Bavière, auxquelles je désire que mes faibles travaux ne restent pas inconnus. Il y aurait de l'indiscrétion à vous prier de les faire remettre à leur adresse, si j'avais entre les mains un autre moyen, et si je ne comptais sur votre indulgente amitié.

Je vous embrasse de coeur,

VICTOR COUSIN
Rue d'Enfer, 14.

10 — De Schelling à Cousin, le 1er avril 1827

1er avril 1827

Mon cher ami,

Voici un jeune Génevois, Monsieur Prévost, passionné pour la philosophie allemande, et qui veut traduire un de vos ouvrages. Il me demande quelques lignes pour vous, et je les lui donne fort volontiers.

Mille amitiés,

VICTOR COUSIN

11 — De Cousin à Schelling, le 10 mars 1828

Paris, 10 mars 1828

Il y a longtemps, mon cher ami, que je n'ai eu de vos nouvelles: je viens vous en demander, et me rappeler à votre souvenir. Votre amitié m'est si connue que je crois vous faire plaisir en vous apprenant que la proscription qui m'avait enlevé ma chaire est enfin cessée, et qu'à Pâques je reprendrai mon cours de l'histoire de la philosophie, dans une situation convenable.

Et vous, mon cher maître? Où en sont vos leçons, vos travaux, et votre Mythologie? Je n'ai pas besoin de vous dire que je vous attends avec impatience. M. Guigniault, qui vous présente ses compliments, va publier un nouveau volume de sa traduction de Creuzer, qu'il ne manquera pas de vous faire parvenir. Bientôt, vous lui serez nécessaire; et il ne voudrait pas hazarder son avis sur ces graves matières sans connaître le vôtre.

Pour moi, je suis enfoncé dans Platon. Je vais, d'ici à un mois au plus tard, publier le sixième volume de ma traduction, dont je vous demande la permission de vous envoyer l'Introduction. Je prends même la liberté de vous faire passer un article sur Xénophane, qui vous donnera une idée de la manière d'envisager la philosophie grecque. Pourquoi ne m'en diriez-vous pas votre opinion, et ne me signaleriez-vous pas les défauts essentiels qui, de

cet opuscule, pourraient passer dans un plus grand ouvrage? Vous me rendriez un service d'ami.

Si vous voyez M. Görres, voudriez-vous me rappeler à son souvenir? Et pourriez-vous saluer de ma part M. Ast, dont les écrits me sont fort utiles? Adieu, je vous aime et vous embrasse du plus tendre de mon coeur.

V. COUSIN

12 — De Schelling à Cousin, le 27 novembre 1828

Munich, 27 novembre 1828

Mon très cher ami,

J'ai eu plusieurs de vos lettres, sans y répondre: l'excuse était dans les occupations qui me sont imposées; la raison pouvait bien être ailleurs. Pendant cet intervalle, les circonstances nous ont ramenés tous les deux à la chaire philosophique; vous avez repris vos enseignements; et je n'ai pas besoin de vous dire qu'elle était la satisfaction que ce changement de votre destination m'a fait éprouver. J'ai eu le plaisir depuis de voir vos premières leçons publiées par cahiers. M. de Toutechef me les a communiquées: il lui manque seulement la dernière. C'est justement celle qui, sous plus d'un point de vue, doit m'intéresser le plus. Est-ce par hasard? Ou ce dernier cahier, quoique annoncé, n'a-t-il pas encore paru, ou ne paraîtrait-il pas du tout? Il m'a semblé que déjà, dans vos précédents ouvrages, ceux au moins qui me sont connus, vous aviez évité de nommer et de vous expliquer sur les systèmes postérieurs à Kant et Fichte. Il me paraît que jusqu'à votre douzième leçon, qui cependant annonce une treizième, c'est tout de même. L'état actuel de la philosophie ne figure que dans le sommaire de la deuxième. Cependant, par exemple, cette triplicité indissoluble de l'Infini, du Fini et du rapport n'est assurément pas de Kant, au moins dans le sens transcendant que vous lui attribuez. Soit dit en passant, que cette manière d'exprimer l'idée souveraine pouvait bien s'excuser du temps du premier aperçu; aujourd'hui, il faut avouer qu'elle n'est pas juste et peut causer de la confusion, le Fini ne pouvant jamais être un élément et encore moins un principe. Vous vous sentez peut-être un embarras particulier à vous prononcer sur le dernier temps. Vous êtes entré dans le territoire de la philosophie allemande du côté de Heidelberg; vous n'avez commencé à connaître le système dérivant de moi que dans le sens que lui donnaient quelques personnes mal endoctrinées, ou faibles de jugement, et dans la forme qu'il avait reçue en passant dans la tête étroite d'un homme qui a cru s'emparer de mes idées, comme l'insecte rampant peut croire s'approprier la feuille d'une plante qu'il a entortillée de son filage. Il s'est trompé; le système ayant un principe de vie que lui, il ne le connaissait pas, allait toujours en s'étendant, et a rompu depuis longtemps sa frêle filure, qui elle-même n'avait eu qu'un moment de possibilité. Il me

semble, en lisant la fin de votre dixième leçon, que vous me prenez la chose un peu du côté tragique. Ne vous y attendez pas: la chose finira bien plus simplement, quoique peut-être avec quelque étonnement, sur la manière étrange dont quelques personnes se sont trompées; et s'il y en a des Brutus ou des César d'un côté, il n'y en a assurément pas de l'autre.

Auriez-vous pensé: Non nostrum est tantas componere lites? Je n'aurai qu'à applaudir à peu de retenue de votre part. Il faut peut-être, tels que nous sommes aujourd'hui, avoir été où vous êtes: mais il est encore bien loin de là jusqu'à la fin. On croit souvent être au bout, quand on est qu'à moitié chemin, et que les dernières questions ne sont pas même encore abordées. Tel point que nous croyons assuré, parce qu'il a fallu de la peine pour y arriver, s'enfonce encore devant nous; et nous devons aller chercher plus loin le point fixe et stable. Je ne vous fais assurément pas le tort de présumer que vous n'êtes pas plus loin que n'indiquent vos leçons, calculées sur un public Français. Cependant, il s'y trouve des propositions qu'on n'avance pas, par pure condescendance, comme par exemple, celle de la Nécessité de créer, dans laquelle se trouve Dieu, et que, le monde « ne peut pas être », assertion par laquelle vous vous mettez en opposition directe et manifeste avec tout ce que jusqu'ici on a appelé Christianisme. Si, avant une douzaine d'années, quelqu'un en qui vous aviez confiance, vous aurait assuré que le contraire de cette assertion était philosophiquement possible, n'auriez-vous pas hésité un peu de vous impliquer tellement dans le système de la Nécessité et du Néoplatonisme? Eh bien! l'homme qui a avancé cela, il y a bien longtemps, c'est moi; et c'est depuis, lorsque mon livre contre Jacobi (1812) et mon Traité sur la liberté de l'homme (1809) ont paru, que, pour des personnes sensées et intelligentes, il ne pouvait plus être question du jargon Néoplatonique de mon prétendu réformateur. C'est alors déjà qu'on devait deviner un tout autre développement de mes premiers principes. Si donc, dans la philosophie que vous proposez aux Français, il y a aussi un peu de la mienne, vous allez trop vite, mon cher ami, en promulguant des résultats si peu assurés, quoique par cette même raison il ne vous appartient pas plus de décider, puisque en vérité vous semblez ignorer jusqu'au champ, où, pour entrer dans votre comparaison, la bataille décisive doit se livrer. Aussi ne veux-je assurément pas que vous vous occupiez à Componere lites. Je serais seulement fâché d'être si peu connu de vous, si par un égard quelconque que vous pourriez croire me devoir, vous vous laisseriez empêcher de prononcer votre opinion clairement et distinctement. Au contraire, ce que je crains le plus, c'est d'être confondu avec quoi que ce soit, qui est tout à fait contraire à mes véritables intentions. Je laisse pleine liberté à tout homme de penser de moi, et de ceux qui sont venus après moi, tout ce qu'il veut, et de décerner le sceptre de la philosophie, que, dans une de vos dernières, je ne vois pas trop dans quelle intention, vous m'avez exhorté de reprendre, à qui lui plaira. C'est à chacun

de voir ce qu'il fait. Pour moi, je veux simplement qu'on ne fasse pas un alliage, un mélange, une fusion de systèmes absolument incompatibles, si l'on remonte aux vrais principes. Qu'on me laisse, à moi, mes idées, sans y attacher, comme vous semblez faire, le nom d'un homme qui, tout en pensant me les escamoter, s'est montré aussi peu capable de les conduire à leur vraie perfection qu'il était capable de les inventer. Il y a encore un terme moyen que je vous ai proposé, dans ma dernière lettre, mais qui ne semble pas avoir eu votre approbation, puisque vous n'y faites aucune attention. C'était de ne pas passer du tout la ligne de l'Empirisme. Cette proposition peut vous paraître étrange; cependant, avec cette conviction que vous me connaissez, j'ose le dire, sur tout ce qui est au delà aujourd'hui, vous ne pourriez donner à vos compatriotes que des idées seulement à moitié vraies, qu'une fois fixées, vous ou vos successeurs aurtont bien de la peine à leur arracher de la tête. Refusant d'entrer dans la dernière profondeur de la chose, où seulement se trouve aussi la vraie clarté, vous vous laissez aller à des applications trop hâtées, faciles à la vérité, mais qu'un homme comme vous devrait laisser à des esprits subalternes, comme cette application ingénieuse, si l'on veut mais trop immédiate et par cette raison très à la portée d'être tournée en ridicule, cette application des idées du Fini et de l'Infini à l'histoire et même à la géographie, qui me paraît tout à fait dans le genre de M. Ast. Pourquoi ne pas épargner aux Français les années d'apprentissage que nous autres Allemands, nous avons dû parcourir? Pourquoi leur donner les idées peu expliquées par lesquelles nous avons commencé, lorsque avec un peu de patience on pourrait d'abord les mettre sur le chemin de la science claire, assurée et parvenue à son but? Pourquoi leur donner des idées éparses, imparfaitement conçues, d'une philosophie qui n'est jusqu'à présent achevée que dans l'esprit de son premier auteur, ou leur donner pour équivalent un système mesquin, insuffisant au fond, incapable d'être rendu intelligible tel qu'il est, et par conséquent d'être représenté fidèlement, et qui au reste ne formera jamais qu'un épisode, bien odieux dans l'histoire de la philosophie originaire dont il est issu?

Les idées en Allemagne même, ne sont pas encore mûries, au point d'être présentées aux Français. C'est dans l'unique but de porter la philosophie à cette haute généralité d'idées et d'expressions, où, par elle-même, elle est capable d'être comprise de tout peuple pensant, que j'ai mis un temps si considérable à mes ouvrages, qui cependant vont se publier dans le cours de l'hiver. J'espère qu'ils finiront d'un coup les discussions subalternes dans lesquelles je vous vois encore impliqué. Quand ils seront publiés, il me suffira de trouver un bon traducteur, et j'espère pouvoir me passer d'un interprète.

Je me suis d'abord laissé entraîner dans le fond de la matière; je n'ai rien dit sur le grand mérite de votre ouvrage, de la part de l'éloquence, de la clar-

té avec laquelle vous avez rendu les idées jusqu'ici étrangères à la France, et surtout de la grande pénétration que vous montrez dans tout ce qui est propre à vous et n'appartient qu'à vous même. Mais cela s'entend entre nous. Nous ne sommes pas au monde pour nous faire des éloges l'un à l'autre, surtout quand nous sommes, comme on dit en Allemagne, à quatre oreilles. Je ne crois pas non plus devoir excuser la liberté que j'ai prise de vous adresser une critique que vous n'avez pas demandée. Et vous aussi, mon très cher ami, soyez vrai et sincère avec moi. Je n'aime que cela: et je le mérite, étant comme toujours avec un véritable attachement de coeur,

Votre ami très dévoué,

SCHELLING

P. S. Dites à Guignaut, auquel j'ai tant d'obligations, et que j'ai fait attendre si longtemps, que je lui ferai tenir, par feuille, mon ouvrage sur la mythologie. C'est pour cela que je vous prie de lui demander son adresse, si toutefois, il en faut. Le second ouvrage contiendra mes leçons de l'hiver passé (Introduction à la Philosophie), qui sont pour l'Allemagne à peu près ce que les vôtres ont été pour la France. Il y a une partie historique où je pense aussi parler de vous et de vos efforts, de faire valoir en France la philosophie Allemande.

Répondez au moins si vous avez reçu cette lettre, et si votre dernière leçon a paru, pour laquelle j'ai déjà fait écrire à Paris. Si vous adressez: Monsieur Schelling, Président de l'Académie Royale des Sciences, il n'est pas nécessaire d'affranchir les lettres. Si vous pensiez à m'envoyer quelque chose par la diligence, il faudrait adresser: A l'Académie Royale des Sciences; c'est sous cette adresse que tout me parvient directement.

Schelling

13 — De Cousin à Schelling, le 30 octobre 1829

30 octobre 1829

Il y a longtemps, mon cher ami, que j'aurais dû répondre à votre lettre du 27 novembre 1828. Mais mes occupations s'amoncèlent tellement que je puis à peine y suffire. Je ne veux pourtant pas entrer dans la vie universitaire sans avoir causé un peu avec vous.

Loin d'être choqué le moins du monde des critiques que vous me faites sur mes leçons de 1828, je vous en remercie sincèrement. Si j'avais pu douter de votre amitié, je l'aurais reconnue là. Vous me prouvez ainsi que vous me portez un véritable intérêt, et même que mes travaux vous inspirent quelque estime, puisque vous prenez la peine de m'en montrer les côtés faibles, et le long chemin que j'ai encore à parcourir pour arriver au but définitif. Merci, encore une fois, merci. Vous me connaissez assez pour être bien

convaincu que je ne parle pas ainsi par politesse, mais du fond du coeur; et je vous supplie de vouloir bien me continuer les mêmes avertissements sur mes leçons de 1829.

Je mets d'autant plus de prix aux conseils que je sollicite de votre amitié, qu'ils m'avertissent et m'éclairent sans me subjuguer. Ainsi, je suis fort aise de connaître votre opinion sur le passage de mes leçons relatif à la Création, mais je suis loin de m'y rendre. D'abord, je persiste à allier dans le principe éternel la plus haute liberté et la plus haute nécessité; et contre cette théorie vous me paraissez assez mal venu, ne vous en déplaise, à me citer votre essai sur la liberté de l'homme. Ensuite, il ne faut pas qualifier cette théorie de Néoplatonisme; car précisément les Néoplatoniciens, avec lesquels il ne faut d'ailleurs plaisanter, pèchent pour n'avoir pas assez profondément entendu cette théorie; ce qui leur a fait prendre en dédain ce monde et les choses visibles. Il n'a jamais été non plus dans mon intention de donner le Fini, ni pour un élément ni pour un principe primordial, puisque je pars de l'unité absolue; et il est évident que je ne le donne comme un élément sui generis que dans la classification des éléments de l'ordre général, tel qu'il est aujourd'hui et tout formé. Et, avec votre permission, c'est ainsi qu'en juge Platon dans le Philèbe. Mais en même temps, mon cher ami, je suis assez de votre avis quand vous me dites que j'aurais mieux fait de ne pas appliquer brusquement et violemment ces Catégories à l'histoire et surtout à la géographie, application que vous trouvez un peu dans le goût de M. Ast. Ici, vous pourriez bien avoir raison, et je compte bien faire mon profit de votre critique.

J'aborderai avec la même simplicité un autre point de votre lettre, celui où vous supposez que je sois embarrassé entre M. Hegel et vous. Non, je ne suis point embarrassé; car je vous aime et vous estime profondément tous les deux, et profite de l'un et l'autre, sans vouloir jurer ni par l'un ni par l'autre. Tous les deux vous m'avez reçu en 1818, avec une cordialité que je n'oublierai jamais; et quand une police en délire osa donner sur ma personne le scandale d'une arrestation arbitraire, qui pouvait mettre en péril ma réputation de bon sens et de loyauté, tous deux, et lui surtout, vous m'avez donné des gages d'une estime et d'une amitié non équivoques. Jugez donc, après cela, quelle faiblesse d'âme il y aurait à moi d'aller abandonner l'un ou l'autre pour tel ou tel système métaphysique, qui certes ne pourra jamais être aussi évident à mes yeux que cette pauvre petite maxime morale, qu'il faut rester fidèle à ses amis. Vous vous êtes aimés, puis vous vous êtes refroidis; maintenant vous voilà brouillés et presque ennemis. Je le regrette; mais je suis bien déterminé, pour ma part, à ne pas me brouiller volontairement ni avec l'un ni avec l'autre, quoi qu'en puisse dire et penser l'un ou l'autre. Plus d'une fois à Berlin, j'ai fait taire les amis de M. Hegel, lesquels ne me plaisaient pas le moins du monde. Pour lui, je lui rends cette justice que jamais il ne m'a dit un mot qui pût blesser les sen-

timens que je vous porte. Je ne crains pas d'ajouter qu'il me respecte assez et me connaît trop pour ne s'en être jamais avisé. Trouvez bon, mon cher ami, qu'il en soit de même avec vous. Votre parfaite loyauté doit comprendre la mienne; et vous concevez que je ne dois ni ne veux souffrir, de qui que ce soit, aucune expression de mépris pour un homme dont je fais profession d'être l'ami. — Fort bien, direz-vous, pour les individus; mais entre les systèmes, il faut bien se prononcer. Je n'en vois pas la nécessité. Je suis un ami de la vérité, qui, après avoir dépassé, je crois, le peu qu'on peut savoir de philosophie en France, a été demander des inspirations à l'Allemagne. Elle m'en a fourni abondamment. De là, une reconnaissance et une vraie tendresse, qu'une indigne persécution n'a point affaiblies. J'y ai étudié Kant, et je crois le comprendre. J'oserai presque en dire autant de Fichte. Pour vous, je vous ai moins étudié, je vous comprends moins; vous êtes trop au-dessus de moi pour que je puisse vous mesurer. Je profite donc de ce qui me convient, çà et là, dans vos idées, mais sans juger l'ensemble, sans adopter ni rejeter votre système. Il en est de même de Hegel, avec cette différence qu'avec lui j'en suis réduit à des conversations positives, ses livres étant pour moi lettre close. Seulement, il me semble que vous vous ressemblez en beaucoup de points: et quand je vous vois vous battre, je vous dirais volontier: Mes chers amis, vous tirez contre vous-mêmes. Je n'aperçois encore que vos ressemblances. Quant au fond, ne vous entendant pas parfaitement, je ne me prononce pas sur votre compte, et ne parle ni de l'un ni de l'autre, excepté pour rendre hommage à votre mérite supérieur, et à la bonté avec laquelle vous m'avez tous deux accueilli. Voilà où j'en suis: plus tard, je vous étudierai tous deux sérieusement et me prononcerai peut-être: jusqu'ici je reste dans le doute et le silence, comme un homme trop sincère et trop ferme pour se laisser entraîner au delà de sa conviction.

J'aurais encore mille choses à vous dire: mais j'en ai dit assez pour vous. Prenez-moi, mon cher ami, pour un homme honnête et qui vous aime, et dont les travaux philosophiques ne sont peut-être pas tout à fait indignes de votre attention, si vous les prenez dans leur vrai point de vue, c'est-à-dire relativement à la France, à laquelle seule je m'adresse. Elle commence à m'entendre; et grâce à ma constance et à mon zèle, et aussi à ma prudente circonspection, le goût de la philosophie se répand; et déjà des essais heureux attestent un travail véritable. Je suis tout enfoncé dans la polémique contre Locke, Condillac, Helvétius, Cabanis, Tracy, etc. Là est pour moi le champ de bataille. Je suis à Paris et non pas en Allemagne; et Paris, mon cher ami, c'est Londres, c'est Edimbourg, c'est la Belgique, c'est l'Italie.

Adieu, aimez-moi toujours; écrivez-moi, et envoyez-moi d'utiles critiques; elles seront toujours reçues avec les sentiments que je vous ai voués.

VICTOR COUSIN

14 — De Schelling à Cousin, le 5 juillet 1830

Munich, le 5 juillet 1830

« Veuillez avant tout m'excuser, mon cher ami, d'avoir tardé si longtemps à vous répondre. Il faut en attribuer la cause, en partie, au grand nombre d 'affaires dont je suis surchargé, et ensuite, au désir de vous donner une réponse satisfaisante. C'est ce que j'espère de faire en vous annonçant que l'Académie royale des Sciences, dans sa séance du mois passé, vous a élu membre associé étranger de la classe de philosophie et de philologie. Aussitôt que votre nomination, comme il n'est pas permis d'en douter, aura obtenu la sanction du roi, ce qui aura lieu avant le 25 août, jour de la fête de Sa Majesté, elle sera promulguée, et je m'empresserai de vous faire tenir votre diplôme.

J'espère que M. de Saint Maurice vous aura, comme je l'en avais prié, exprimé les remerciements de l'Académie, pour les deux précieux ouvrages que vous avez bien voulu me charger de lui offrir de votre part. L'Allemagne philosophique ne peut que se féliciter d'avoir trouvé un si digne appréciateur.

Il me reste à vous faire savoir pourquoi votre désir d'être reçu dans notre société littéraire, n'a pas pu être si promptement satisfait que vous avez paru le désirer; c'est que, d'après la nouvelle organisation de l'Académie, les élections ne doivent avoir lieu qu'une fois par an, et que, par conséquent, nous avons dû attendre l'époque fixée à cet effet. N'attribuez d'ailleurs qu'à vous-même le choix que l'Académie a fait de vous; car je n'ai été que l'interprète de ses désirs en vous proposant pour son associé.

J'ai été charmé d'apprendre que vous avez l'intention de revenir en Allemagne. Puisque l'une des conditions que vous semblez mettre à votre voyage est remplie maintenant, j'espère que rien ne s'opposera plus à votre dessein, et que vous me procurerez bientôt le plaisir de vous voir parmi nous à Munich.

Je crois seulement devoir vous prévenir que, dans les mois de septembre à octobre, vous ne trouveriez ici presque aucun de ceux qui seraient les plus charmés de vous voir.

Agréez l'assurance de ma parfaite amitié et de ma considération distinguée.

SCHELLING

Excusez, mon cher ami, que cette lettre n'est pas écrite de ma main. Les nominations d'associés étrangers sont très restreintes par la nouvelle organisation de l'Académie. On vient de nommer douze membres dans chaque classe: c'est que depuis trois ans, il n'y a pas eu d'élections. Dorénavant, on n'en nommera que quatre par an, dans chaque classe. J'espère vous voir content de ceux que nous vous avons donnés pour collègues parmi vos com-

patriotes: MM. Abel Rémusat, Letronne, Raoul Rochette. J'avais aussi proposé MM. Saint-Martin et Eugène Burnouf. Je pensai bien aussi à M. Guignaut; mais il fallait s'en tenir au nombre prescrit.

Le 1er volume de mes leçons mythologiques est imprimé depuis quatre mois; je n'ai pu trouver le temps d'en écrire la préface. Cela ne m'empêcherait pas de le faire tenir à M. Guignault, s'il avait encore l'intention de se charger de la traduction.

Ne sauriez-vous pas me donner quelques notices confidentielles sur un M. Lorin, recommandé par M. Pougens?

15 — De Cousin à Schelling, le 3 août 1830

Paris, 3 août 1830

Je ne veux pas différer, mon cher ami, de vous remercier de l'agréable nouvelle que vous me donnez, et quoi que vous en disiez, je partage ma reconnaissance entre vous et l'Académie, et mets la plus grosse part de votre côté; car je crois bien plus à votre amitié pour moi qu'à mes titres académiques. Quant aux confrères que l'Académie m'a donnés parmi mes compatriotes, je suis bien aise d'y rencontrer un ami particulier, M. Letronne. M. Guigniault est fort sensible à vos bonnes intentions à son égard; je me flatte qu'elles ne sont qu'ajournées. Le nom de M. Lorin m'est tout à fait inconnu, et personne n'a pu rien m'en dire. Je me réjouis infiniment que vos leçons mythologiques soient imprimées, et qu'il n'y manque plus que la préface. Ecrivez-la le plus tôt possible; et M. Guigniault se chargera d'être votre introducteur auprès du public français.

La nouvelle que vous me donnez qu'il y aura peu de monde à Munich à la fin de cet été, déconcerte un peu mes projets pour cette année; et les graves événemens qui se passent dans mon pays, m'y retiendront, comme vous pensez bien. Mais j'espère bien que tout ceci se calmera, et que l'an prochain j'aurai le plaisir de vous voir à l'Académie, et de vous exprimer de vive voix ma reconnaissance de l'honneur que vous me faites, et vous, et elle. Si je pouvais en quelque chose lui être utile le moins du monde, ne m'épargnez pas.

Adieu, mon cher ami; aussitôt que j'aurai reçu officiellement mon diplôme, je m'empresserai d'écrire à l'Académie pour lui témoigner mes sentiments.

Tout à vous de coeur.

Victor Cousin

Je vous enverrai bientôt par Légation, si cette voie est convenable, le sixième volume de Platon. Il n'y manque non plus qu'une préface.

16 — De Cousin à Schelling, le 16 septembre 1831

16 septembre 1831

Voici, mon cher ami, deux petites pièces, sur l'un des plus grands géomètres et physiciens de l'Europe, auquel le hasard m'a fait succéder à l'Académie française. Je vous prierais de les communiquer à l'Académie de Munich, si je savais où j'en suis avec elle. Pour vous, vous savez quels sentiments inviolables je vous ai voués.

Si vous rencontrez M. Thiersch, remerciez-le bien de son utile document sur l'état de l'instruction publique en Bavière.

Mille tendres amitiés.

VICTOR COUSIN

17 — De Schelling à Cousin, le 20 octobre 1831

Munich, 20 octobre 1831

Je ne manquerai pas, mon cher ami, de mettre sous les yeux de l'Académie les deux pièces que vous lui avez destinées, et dont elle saura apprécier l'intérêt. Je saisis cette occasion pour vous adresser mes félicitations sur votre réception à l'Académie française. Celle des Inscriptions ne tardera pas à suivre cet exemple.

L'Académie de Munich n'est pas en défaut avec vous; elle vous avait nommé, à la presque unanimité des voix, son membre étranger dans la classe de Philosophie et de Littérature ancienne. Mais la publication ne pouvait avoir lieu sans la sanction royale. Il semble que Sa Majesté a été frappée, non de la qualité, mais du nombre des élus; car elle n'en a confirmé que trois. L'Académie, ne croyant pouvoir acquiescer à cette décision, a fait des remontrances, mais jusqu'ici elles demeurent sans résultat. A mon retour en ville (car c'est de la campagne que je vous écris ceci), je verrai ce qu'il y aura à faire; car il faut que cela finisse d'une manière ou de l'autre.

Agréez l'assurance de mon estime et de ma sincère amitié.

SCHELLING

18 — De Cousin à Schelling, le 16 février 1832

16 février 1832

Mon cher ami,

Voici la première partie de mon rapport sur ma mission de l'été dernier en Allemagne. Je joins à votre exemplaire deux autres, l'un pour M. Thiersch, qui devrait bien m'adresser ses critiques; l'autre, pour l'Académie de Munich.

La seconde partie, entièrement consacrée à la Prusse, est sous presse et paraîtra incessamment.

Je vous salue de tout mon coeur.

V. COUSIN

19 — De Schelling à Cousin, le 11 mars 1832

Munich, 11 mars 1832

Mon cher ami,

Agréez mes remerciements de l'obligeant envoi que vous m'avez fait de votre rapport.

Comme cet ouvrage ne peut, selon moi, que réagir d'une manière avantageuse sur les résolutions à prendre relativement à l'instruction publique en Bavière, vous feriez bien de m'envoyer, le plus tôt possible, un quatrième exemplaire, que je présenterais de votre part à notre Ministère de l'Intérieur.

Je vous salue d'amitié.

SCHELLING

P.S. Vous semblez ignorer que M. Thiersch se trouve en Grèce, depuis plus de trois ans. Il ne sera de retour qu'au mois de mai.

20 — De Cousin à Schelling, le 20 mars 1832

20 mars 1832

Voici, mon cher ami, un nouvel exemplaire de la première partie de mon rapport. La Gazette d'Etat de Berlin en a donné d'assez longs extraits, et un prédicateur de Hambourg, M. Kröger, m'écrit qu'il en va donner une traduction. Je désire vivement que ce petit écrit puisse vous être utile. J'espère, avant quelques mois, vous envoyer la seconde partie, qui sera consacrée exclusivement à la Prusse, et en général à l'instruction primaire.

Je suis si occupé que je lis très peu les journaux; et c'est de vous que j'apprends le voyage de M. Thiersch. Ayez la bonté de présenter l'exemplaire en question à M. le Ministre de l'Intérieur.

Mille amitiés.

V. COUSIN

21 — De Cousin à Schelling, le 29 juin 1832

29 juin 1832

J'ai eu grand plaisir, mon cher ami, à causer de vous avec M. Müller, qui m'a plus extrêmement sous tous les rapports. Il m'était revenu de Munich des bruits ridicules que j'ai été charmé de voir dissiper par M. Müller. Toute cette petite école de M. de Lamennais est toujours tentée de prendre notre profond respect pour le Christianisme comme une adhésion à ses principes;

mais le Christianisme n'a rien à démêler avec le pauvre système qui inscrivait son nom sur leur bannière; et sa cause n'est pas leur cause.

Vous avez vu que notre nouvelle Académie des sciences morales et politiques a pris ses associés parmi les Ministres, et que c'est M. Ancillon, qui représente l'Allemagne. Cela n'est pas mal pour une Académie de Juillet.

Je vous ai envoyé mes travaux élémentaires sur l'instruction primaire. Je désire qu'ils puissent servir à l'organisation dont il était question en Bavière. Vous n'avez pas été surpris de me voir défendre la part nécessaire de la religion dans l'éducation du peuple, et par conséquent l'intervention du clergé dans le gouvernement de cette éducation. En somme, la loi est assez bonne; il s'agit maintenant de l'exécuter.

Loin de me détourner de la philosophie, ces divers travaux m'y ramènent toujours avec le plus grand amour, et je vous envoye dans quelques jours une nouvelle édition de mes Fragments, où il y a une introduction nouvelle, dans laquelle il est beaucoup parlé de vous. C'est un des morceaux les plus importants que j'aie écrits. Je le recommande à votre attention. Vous devriez bien m'en écrire un mot, pour me dire votre avis. Adieu, portez-vous bien et aimez-moi toujours un peu.

V. COUSIN

22 — De Cousin à Schelling, le 16 septembre 1832

16 septembre 1832

Voici, mon cher ami, la seconde partie de mon rapport sur ma mission de l'été dernier en Allemagne. Je désire que ce travail puisse vous servir à quelque chose, et que les troubles qui agitent, ou semblent agiter, le midi de l'Allemagne n'arrêtent pas chez vous les progrès de l'instruction publique. Depuis deux ans, elle en a fait en France de bien grands, qui seront suivis de plus grands encore, si la paix générale se maintient, comme je le crois.

Je suis tout occupé de la République de Platon, qui ne ressemble guère à celle qu'une poignée de misérables voudrait imposer à l'Europe civilisée.

Mille amitiés.

V. COUSIN

23 — De Schelling à Cousin le 10 novembre 1832

Munich, 10 novembre 1832

Un voyage que j'ai fait à Venise, et qui m'a tenu absent de Munich pendant le mois de septembre et une partie de celui d'octobre, a retardé ma réponse à votre lettre du 16 septembre. Je vous remercie infiniment, tant de la part de notre Académie et de notre Ministre de l'Intérieur, que de la mienne, des exemplaires de la deuxième partie de votre rapport, que vous avez

bien voulu nous faire parvenir. Mais vous me permettrez en même temps de vous observer que cet ouvrage est trop précieux pour que vous en priviez M. Thiersch, à qui vous avez envoyé le premier volume, et qui, depuis quelque temps, est de retour de son voyage en Grèce. Agréez, je vous prie, mon cher ami, mes félicitations bien sincères sur votre avènement à la Pairie de France et votre élection à la nouvelle classe de l'Institut. Croyez que je prends la plus vive part à ce double hommage, rendu à votre mérite, par votre gouvernement et par vos collègues.

Quant aux élections de notre Académie, dont j'ai eu l'honneur de vous parler, il y a déjà plus d'un an, elles ont été contrariées jusqu'ici; mais il me semble que la glace va enfin se rompre, et que nous pourrons proclamer plusieurs noms distingués, pour lesquels, à notre grand regret, nous avons été devancés par l'Académie de Berlin.

Il nous arrive, ici, de temps en temps, des étudiants français: mais ils sont, pour la plupart, de l'école de M. de Lamennais. Je désirerais bien aussi en voir d'une autre trempe.

Je vous réitère les assurances de ma parfaite amitié.

SCHELLING

24 — De Schelling à Cousin le, 16 décembre 1832

Munich, 16 décembre 1832

Vous excuserez, j'espère, mon cher ami, la liberté que je prends de vous recommander M. Joseph Müller, porteur de cette lettre, qui se rend à Paris pour un travail relatif aux géographes arabes. C'est par conséquent un Orientaliste; mais il est en même temps profondément versé dans la connaissance des langues et de la littérature classique, comme les études relatives à la philosophie. Il n'a cessé, depuis cinq ans, de suivre mes cours, et je puis dire qu'en général, je le regarde comme le plus solide et le plus instruit de mes disciples.

Je vous prie donc, mon cher, et j'attends de l'amitié que vous me portez, que non seulement vous voudrez bien admettre M. Müller dans votre intimité, mais encore lui faciliter, par tous les moyens possibles, le travail qu'il entreprend, et lui procurer l'accès de toutes les personnes distinguées qu'il désirerait connaître et dont vous êtes vous-même l'ami.

Soyez persuadé, mon cher, que je vous serai infiniment reconnaissant de tout ce que vous voudrez bien faire pour M. Müller; et agréez que je vous réitère l'assurance de ma parfaite amitié.

SCHELLING

25 — De Cousin à Schelling, le 22 janvier 1833

22 janvier 1833

Voici, mon cher ami, la deuxième partie de mon rapport pour M. Thiersch, que je vous prie de saluer bien amicalement de ma part. Voici en même temps le résultat pratique de ce rapport, la loi nouvelle avec l'exposé de motifs, qui est en ce moment soumise aux délibérations de la Chambre; le tout est de ma main, le Ministre ayant été trop malade pour s'en mêler. Je serais charmé que ce travail pût vous être bon à quelque chose. Il est fondé sur l'expérience et pourrait être d'autant plus aisément transporté en Allemagne qu'il en vient en très grande partie.

L'ordre s'affermit chez nous, et nous garantit un avenir heureux. Je suis à moitié dans mon cabinet, à moitié dans les affaires. Au printemps, je vous enverrai la République de Platon.

Mille amitiés.

V. COUSIN

26 — De Cousin à Schelling, le 21 mars 1833

21 mars 1833

Mon cher ami,

J'ai le plaisir de vous annoncer que, sur mon rapport, l'Académie des sciences morales et politiques vient aujourd'hui (21 mars) de s'honorer elle-même en vous nommant associé étranger à la place de M. Malthus, décédé. Je m'empresse de vous donner cette nouvelle. Je suis si enfoncé dans Aristote que j'ai à peine le temps de vous écrire ce peu de mots, et de vous rappeler ma sincère et profonde amitié.

V. COUSIN

27 — De Cousin à Schelling, le 20 avril 1833

20 avril 1833

Mon cher ami,

Je viens vous présenter M. Saint Marc Girardin, mon ami et mon collègue à l'Université de Paris, qui vient faire pour l'instruction publique en Bavière ce que j'ai fait pour l'instruction publique en Prusse. C'est un homme très aimable et de beaucoup d'esprit et de talent, que je vous prie de bien accueillir et pour lui et pour moi.

Mille complimens.

V. COUSIN

28 — De Schelling à Cousin le, 13 juillet 1833

Munich, 13 juillet 1833

Je vous ai les plus grandes obligations, mon cher ami, des communications intéressantes que vous avez bien voulu me faire. C'est surtout ce projet de la loi sur l'Instruction publique élémentaire, qui m'a beaucoup intéressé; et je vous félicite particulièrement d'avoir sauvé, contre l'obstination de quelques têtes, tournées et aveuglées, l'article donnant au clergé sa part à l'éducation du peuple, part nécessaire, et qu'on n'aurait pu lui ôter, sans détruire tout l'effet de la loi, si bien et si profondément combinée.

Notre ministre de l'Intérieur, M. le princie d'Oettingen-Wallerstein, a été bien sensible à l'attention que vous avez eue de lui envoyer votre rapport sur l'état de l'instruction publique en Allemagne: voici la lettre qu'il m'a écrite à ce sujet, et à laquelle il a ajouté un grand nombre de réglements, en partie imprimés, en partie écrits, relatifs au système d'instruction publique établi en Bavière. Si vous êtes tenté de parcourir ces papiers, formant un assez gros volume, je pourrai vous les faire tenir, par la Légation Bavaroise, à Paris; ou bien par la Légation Française à Munich.

On m'a, de tout temps, calomnié en Allemagne; je ne m'étonne pas qu'on commence à me calomnier en France. Si j'étais porté à m'étonner d'une chose quelconque, ce serait que vous, mon cher ami, vous aussi, qui m'avez connu et entendu parler, et qui avez été à même de connaître mon caractère, vous semblez n'avoir pu dissiper les doutes conçus sur mon compte, qu'ensuite des éclaircissements reçus par M. Müller. Je vous remercie de toutes les bontés que vous avez eues pour ce M. Müller; il les mérite; c'est un digne et savant jeune homme.

Je serai très charmé de recevoir vos nouveaux Fragments philosophiques, et j'avoue d'être bien curieux de voir comment vous avez parlé de ma philosophie, dont la première connaissance vous semblait n'être venue que par l'organe de ceux qui pensaient se mettre à ma place. C'est pourquoi, ne supposant pas que, depuis ce temps, d'autres vous aient donné une idée juste et exacte de ce que j'ai voulu et de ce que je veux, j'aurais pu vous souhaiter que vous eussiez pu attendre mes propres explications, prêtes à paraître et qui ne laisseront rien à désirer.

Conservez-moi votre amitié et comptez sur l'attachement sincère que je vous porte, et que je vous porterai toujours.

SCHELLING

29 — De Schelling à Cousin le, 23 août 1833

Munich, 23 août 1833

C'est un vrai plaisir pour moi de pouvoir vous annoncer, mon cher ami, que j'ai eu la satisfaction de publier, dans la séance publique d'aujourd'hui,

votre nom parmi ceux des membres étrangers élus par notre Académie des sciences, il y a déjà trois ans. Les difficultés qui jusqu'ici s'étaient opposée à cette publication, n'ont pas été (je crois en être sûr) personnelles, mais générales, c'est-à-dire qu'elles se rapportaient plutôt au nombre qu'aux noms. Ce fut même le pur hasard qui, par exemple, a fait préférer le nom de M. Raoul Rochette, qui, à l'avis de la classe, aurait pu suivre, mais n'aurait pas du précéder celui de M. Letronne, élu comme vous depuis trois ans.

J'ai reçu avec un vrai plaisir, et j'ai lu avec un grand intérêt la deuxième édition de vos Fragments philosophiques, preuve, bien évidente, par laquelle vous faites voir que la carrière politique ne vous a pas dérobé à la science. Votre amitié pour moi ne s'est pas démentie dans la Préface; je pense en donner un extrait et une critique de la partie scientifique, dans un journal littéraire qui se publie ici; je ne manquerai pas de vous l'envoyer aussitôt qu'elle sera imprimée.

Le temps m'oblige de terminer ma lettre; mais je compte pouvoir vous écrire plus au long sous peu. En attendant, croyez toujours à la sincère amitié et au profond attachement, que je ne cesserai de vous porter.

SCHELLING

30 — De Cousin à Schelling, le 1er septembre 1833

1er septembre 1833

Mon cher ami,

J'ai reçu votre aimable billet, et en même temps que je vous remercie et vous prie de remercier en mon nom l'Académie royale, de l'honneur qu'elle m'a fait de me nommer votre collègue, je viens me vanter à vous et me féliciter de vous avoir encore une fois de plus pour collègue, dans la Légion d'honneur; car d'aujourd'hui vous êtes chevalier de la main du Roi des Français. Le ministre vous l'écrira demain. Mais on veut bien me laisser le plaisir de vous l'annoncer moi-même.

Voilà des bagatelles, mon très cher; une autre fois, je vous dirai des choses plus sérieuses.

V. COUSIN

31 — De Schelling à Cousin le, 11 septembre 1833

Munich, 11 septembre 1833

L'hiver passé, un jeune Français, faisant ses études à Munich, fut très heureux de recevoir une lettre signée de votre nom, mon très cher ami; vous disiez, dans cette lettre, qu'en suite d'une relation que je vous aurais faite sur les talents et l'application du jeune homme, vous vous étiez décidé à le proposer pour la première chaire de philosophie qui viendrait à vaquer en Fran-

ce. C'était une mystification par laquelle une autre partie des Français, se trouvant ici, crut pouvoir se venger du pauvre jeune homme (digne au reste de tous les éloges qu'on m'avait supposé lui avoir faits) de l'attachement trop exclusif, à leur avis, qu'il avait pour ma personne et pour mon enseignement. Je vous raconte cela, mon cher ami, pour vous dire, qu'au premier moment où j'ai reçu votre lettre du 1er de ce mois, pleine de la plus tendre amitié pour moi, j'ai tourné cette lettre de tous côtés pour m'assurer qu'elle était vraiment partie de Paris, et qu'elle avait été écrite de votre main. Jugez, par cette circonstance, combien me fut inattendue la nouvelle que vous vouliez bien me donner, et à quel degré j'en fus frappé. J'ai toujours beaucoup compté sur votre amitié; mais ce que vous aviez fait, dans le cas dont il s'agit, surpassait tout ce que j'en aurais pu présumer. Je ne manquerai pas de répondre dignement à la lettre que vous m'avez annoncée; je dirai que je suis fier de recevoir une distinction due à la plus noble amitié et aux sentiments élevés des hommes d'Etat, que leur caractère et leur haute intelligence, admirée depuis longtemps, ont placé mes yeux encore bien au-dessus du rang qu'ils occupent dans la hiérarchie politique.

Recevez, cher ami, avec mes remerciements profondément sentis, l'assurance de mon inaltérable dévouement.

SCHELLING

32 — De Schelling à Cousin le, 19 septembre 1833

Munich, 19 septembre 1833

La lettre de M. le ministre de l'Instruction publique que vous m'aviez annoncée, m'a été envoyée par le ministre de France, le 16 courant.

Permettez-moi, mon cher ami, de faire passer par vos mains ma réponse. Je vous prie d'y ajouter tout ce qui vous inspirera l'amitié que vous me portez, et la connaissance que vous avez de mes sentiments.

Je vous sais infiniment gré de la connaissance de M. de Saint-Marc-Girardin; c'est après vous, mon cher ami, celui de vos compatriotes qui m'a inspiré le plus d'estime et de véritable amitié. Profond et consciencieux dans ses recherches, il a dans le caractère un mélange de douceur et d'énergie, qui lui gagne tous les coeurs, surtout des Allemands. Il nous a quittés déjà hier, à mon grand regret; je crois, au reste, qu'il a obtenu tout ce qu'il désirait, quoique, à cause de l'absence momentanée du ministre, un peu plus tard qu'il n'aurait voulu. Il s'est chargé des papiers que notre ministre de l'Intérieur m'a donnés pour vous; il est aussi porteur du diplôme que j'ai eu le plaisir de vous expédier, au nom de l'Académie des science; vous l'aurez un peu plus tard; mais comme notre ministère n'enverra pas de courrier sitôt, et que je n'ai pas l'honneur d'être connu personnellement du ministre de France, j'ai préféré cette voie de vous le faire tenir.

M. Saint-Marc-Girardin vous parlera d'une idée que j'ai, relativement au premier ouvrage philosophique que je pense publier, c'est qu'une traduction qui en serait faite sous mes yeux, fût, avant d'être imprimée, soumise à une révision, pour laquelle il m'a assuré s'en rapporter tout à fait à votre amitié, non pour la révision même, c'en serait trop demander, mais pour le choix de celui auquel on pourrait la confier.

Adieu, mon très cher ami, conservez-moi les sentiments dont vous m'avez donné tant de preuves, et croyez toujours à ceux que vous m'avez connus pour vous.

SCHELLING

33 — De Cousin à Schelling, le 13 octobre 1833

13 octobre 1833

Mon cher ami,

Je me suis empressé de remettre au ministre votre lettre, qui était parfaitement convenable. Il vous enverra la décoration même de notre Légation à Munich. Vous ai-je dit que j'avais obtenu le même honneur pour M. de Savigny, à Berlin? Voici les noms de ceux de vos compatriotes qui maintenant ont la décoration de France, comme savants, littérateurs ou artistes: Berzelius, Al. de Humbold, vous, Savigny, Thorwaldsen et Meyerbeer. Vous voyez que vous êtes en bonne compagnie.

Non, mon cher ami, je n'ai écrit à personne à Munich pour lui annoncer que je lui destinais la première place vacante en philosophie, par la raison toute simple, que personne ne m'avait écrit à ce sujet. Comptez que l'on a contrefait ma signature.

Je vous remercie du bon sentiment qui vous a fait répondre à l'article de la Gazette d'Augsbourg, tiré de la Revue des Deux-Mondes. Pour moi, j'ai l'habitude de ne répondre à la calomnie que par le mépris. Il y a ici un parti nombreux et puissant qui me déteste. D'abord, il me déteste pour la guerre que j'ai faite, depuis ma première jeunesse, à la mauvaise philosophie qui régnait dans ce pays. Ensuite, ils me détestent parce que je ne me suis pas prêté à détruire de plus en plus le peu de monarchie qu'il nous reste. Il me déteste surtout parce que je défends opiniâtrement l'intervention de la religion dans l'éducation du peuple. Si ce parti l'emportait, je sais le sort qui m'attend. Mais fais ce que dois, advienne que pourra.

Parlons de choses plus importantes, et revenons à la science.

J'accepte avec reconnaissance l'offre que vous me faites de rendre compte, dans le journal littéraire qui se publie à Munich, de la partie de ma nouvelle Préface, qui peut intéresser l'Allemagne. Un jugement de vous me serait fort précieux à tous égards. Il y a des gens à Berlin qui trouvent que j'ai fait à Hegel une trop petite place, et à vous une trop grande. Mais je trou-

ve par trop absurde de nier que vous soyez le maître de l'Ecole entière. Vous l'êtes, et le serez dans la postérité. Il me semble qu'une traduction du passage où je réponds à l'objection ici tant répétée de germanisme, devrait être bien reçue de l'Allemagne; il doit y avoir à Munich quelque jeune homme capable de faire en quelques jours ce petit travail, comme M. Carové avait donné la première Préface.

Bien certainement, je me charge de vous trouver ici quelqu'un de fort capable de revoir et de corriger la traduction qui serait faite sous vos yeux, de votre premier écrit philosophique, et je présiderai moi-même à cette révision. Si l'ouvrage regarde la mythologie, je ne pourrai mieux faire que de le confier à M. Guignault. Il faut que vous ayez la bonté de m'indiquer d'avance la nature de votre ouvrage; car c'est de là que dépendra le choix de la personne qui, sous ma direction, pourrait être chargée de cette honorable tâche.

M. Müller est allé faire une petite course en Hollande. Faites bien mes amitiés à M. Thiersch, et croyez bien à tous les sentiments que je vous ai voués.

V. COUSIN

34 — De Cousin à Schelling, le 17 janvier 1834

17 janvier 1834

Mon cher ami,

La reprise de mes leçons dans l'intérieur de l'Ecole normale et un petit travail dont je vous parlerai tout à l'heure, m'ont empêché de vous remercier, comme je l'aurais dû, de votre aimable et bienveillant article. C'est ma croix d'honneur à moi, et je puis m'en parer aux yeux de toute l'Europe philosophique.

Maintenant, mon cher, un peu d'humilité; car je vous donne la très petite nouvelle que l'Académie des sciences morales et politiques vient de vous nommer son correspondant pour la section de philosophie, le premier de ceux qu'elle a nommés (le second, M. Schleiermacher), et à l'unanimité. Si vous connaissiez l'état des opinions philosophiques en France, vous verriez que c'est un grand hommage à votre réputation que cette unanimité. Savigny est aussi notre correspondant pour la jurisprudence. Nos associés sont des hommes politiques, ce qui est mauvais, mais vous explique comment vous et Savigny, vous êtes correspondants. Envoyez-moi un billet de remerciement, simple, sans être trop sec, que je transmettrai à l'Académie. Je vous envoie, par la diligence, quatre exemplaires d'un petit travail sur l'instruction secondaire en Prusse. Ce n'est pas le plan de l'école latine de M. Thiersch, encore moins l'invasion de l'industrialisme. Plus je m'occupe de l'éducation, plus je m'attache à ce grand sujet, qui se lie si étroitement à la philosophie. C'est en quelque sorte une philosophie pratique, une carrière active, une politique. Il

y a un exemplaire pour vous, un pour le ministre, un pour M. Thiersch, un pour l'Académie.

J'espère, ce printemps, vous envoyer quelque chose en philosophie.

Mille amitiés.

V. COUSIN

35 — De Cousin à Schelling, le 11 avril 1834

11 avril 1834

Je vous ai envoyé ces derniers jours, mon très cher ami, mes articles sur Xénophane et Zénon d'Elée dans leur forme primitive, et sans l'appareil philologique que je leur ai restitué plus tard, dans mes nouveaux Fragments philosophiques, ouvrage que j'ai dû vous adresser dans le temps, et dont je n'ai plus un seul exemplaire. Je serai forcé peut-être d'en donner une nouvelle édition, comme je l'ai fait des premiers Fragments.

Vous avez maintenant sous les yeux l'ouvrage posthume de M. de Biran, avec mon Introduction, où j'expose ses idées, avec un peu plus d'ordre et de régularité qu'il ne l'a fait lui-même, et relève aussi les lacunes graves que laisse sa théorie. Cette théorie est purement psychologique; mais dans ces limites même, elle n'est pas indigne de votre attention. Je vous prie d'envoyer la préface, jointe à votre exemplaire, à M. Becker à Dillingen. Je n'ai pas encore reçu sa brochure.

Je crains fort que M. le prince de Watterstein n'ait guère été satisfait de mon mémoire sur l'instruction secondaire en Prusse. Chez nous, il a déjà eu l'excellent effet d'empêcher la présentation d'un projet de loi sur les collèges, indigne de notre loi sur l'instruction primaire. Je me flatte qu'en Prusse il convertira la distinction des classes inférieures et des classes supérieures du gymnase en une distinction tout à fait organique. La Bavière pourrait y puiser l'idée d'une Ecole normale secondaire, sur des bases plus larges que ses séminaires philologiques. Pour le concours d'agrégation, il ne convient guère aux moeurs allemandes.

Mais je vous parle de tout cela, mon cher ami, comme si vous étiez plongé, ainsi que moi, dans les questions d'instruction publique. Dites bien à M. Thiersch combien j'apprécie ses travaux en ce genre, et que je voudrais bien l'avoir là, à mes côtés, pour lui soumettre mes projets. Au reste, ces projets sont exclusivement fondés sur l'expérience, et particulièrement sur l'expérience de l'Allemagne.

J'attends votre première publication avec l'impatience d'un long désir. En attendant, je vous remercie bien des paroles fortes et expressives que vous avez prononcées sur Schleiermacher. Je perds avec lui le dernier ami que j'eusse encore à Berlin, après Solger et Hegel. Tous mes regards et mon affection se concentrent à Munich. Soignez bien votre santé, et aimez-moi

bien toujours un peu.

VICTOR COUSIN

36 — De Schelling à Cousin, le 27 mai 1834

Munich, 27 mai 1834

Mon cher ami,

Je vous avais déjà parlé dans une des mes lettres d'un jeune Français qui, ayant étudié ici, désirerait vous être recommandé. Il m'a donné, il y a quelques mois, la lettre ci-jointe, qu'il a pris la liberté de vous écrire; mais comme il ne partait pas encore et que je n'avais pas le temps d'écrire, cette lettre est restée dans mes mains. Il désirerait obtenir une chaire de philosophie dans une ville voisine de l'Allemagne; je n'entre pas dans les détails de ses voeux; mais je me fais un devoir de vous dire que, de quelque manière qu'il soit placé, il pourra se rendre fort utile par sa connaissance de la langue, comme de la partie principale de la littérature et même de la philosophie allemande. Peut-être qu'à vous même, mon cher ami, occupé comme vous êtes, il pourrait être important d'avoir auprès de vous un homme capable de vous tenir au courant de la littérature et de la philosophie allemandes. M. Quris a été disciple de M. Lamennais; mais tout en lui conservant les sentiments de reconnaissance et d'amitié qu'il lui doit, il me semble que les idées de M. Lamennais n'exercent plus d'influence sur son esprit, trop éclairé par ce qu'il a appris en Allemagne. Il est encore fort lié avec le Comte de Montalembert; mais cet aimable jeune homme me paraît avoir lui-même changé d'opinion sur bien des points très importants.

On a parlé, dans la Revue Européenne, d'une colonie française se trouvant à Munich; tout ce qu'on en a dit est pur mensonge, car cette colonie n'existe pas. Ainsi, M. Quris n'en a pas pu être; aussi a-t-il été un objet de haine et de persécution par ce fanatique se disant directeur de cette colonie. M. Quris est un honnête homme. Il veut aussi que je réclame pour lui, votre protection relativement à un ouvrage qu'il a rédigé sur un livre allemand d'un M. Molitor de Francfort, et qu'il désirerait faire imprimer en France. Je ne crois pas que la partie historique de ce livre (il s'y agit de la cabale de philosophie hébraïque) trouvera beaucoup de lecteurs en France; mais la partie philosophique est digne d'attention parce qu'elle présente plusieurs idées de la nouvelle philosophie allemande avec clarté et dans un beau style. M. Molitor lui-même est un homme de beaucoup de mérite et d'un esprit au-dessus de l'ordinaire.

La traduction de votre préface est imprimée depuis deux mois; il n'y manque que ma préface. Je ne voulais pas faire réimprimer mon article sans y ajouter quelque chose; mais le temps m'a manqué; il faudra couper court et me borner à quelques petites additions.

Mille remerciements pour Zénon d'Elée et Xénophane. Je n'ai pas encore reçu ce que vous m'aviez annoncé de vous-même et de M. de Biran.

Adieu, mon excellent ami, je vous prie de vouloir bien accueillir M. Quris, et de me conserver votre amitié, à laquelle j'attacherai toujours le plus haut prix.

SCHELLING

37 — De Schelling à Cousin, sans date.

Mon cher ami,

Voici M. Quris, que je vous ai annoncé; j'ose assez présumer de votre amitié pour espérer que vous lui accorderez la protection que je vous ai demandée, et dont il se rendra digne, à vos yeux, par son application et ses connaissances autant que par son caractère.

Je vous salue d'amitié.

SCHELLING

38 — De Schelling à Cousin, le 27 août 1834

Munich, 27 août 1834

Mon cher ami, il y a presque deux mois que j'ai chargé la librairie de Cotta de vous faire tenir par un de ses commissionnaires à Paris, trois exemplaires de la traduction de votre préface; mais M. Cotta a mis tant de lenteur à faire paraître l'ouvrage, imprimé depuis plus d'un mois, que j'ai pensé enfin devoir vous envoyer directement un exemplaire du livre entier et un exemplaire à part de ma préface, pour ne pas vous faire attendre plus longtemps. C'est par le courrier d'hier que je vous ai expédié cela sous bande. Je crois que vous pouvez être content de la traduction, que je me suis donné la peine de surveiller et même de corriger en beaucoup de passages; je désire vivement que vous soyez également content de ma préface, qui, peut-être, se ressent un peu de la répugnance que j'avais de m'expliquer ainsi quasi occasionnellement, sur plusieurs points très importants de la philosophie, après avoir gardé un si long silence. C'est la même cause qui m'a fait différer si longtemps la publication. Ne pouvant me borner à donner des extraits, il était inévitable de faire la critique de votre méthode. Hanc veniam petimus que damus que vicissim; et vous trouverez que tout ce que j'en ai pu dire respire l'amitié et l'estime que je vous porte depuis si longtemps. Je vous laisse à juger, s'il serait convenable de présenter en mon nom l'exemplaire de ma préface à l'Académie des sciences morales et politiques. Vous verrez que j'ai tâché de profiter de votre nouvelle préface aux Nouvelles considérations de M. de Biran, dont je viens de recevoir un second exemplaire, que je présume être destiné à notre Académie. Vous m'avez envoyé aussi trois exemplaires

de l'état de l'instruction secondaire en Prusse; j'en ai donné un à M. Thiersch, et je donnerai l'autre à notre ministre de l'Intérieur.

Je vous salue de tout mon coeur et serai toujours, avec l'amitié la plus sincère,

Votre dévoué

SCHELLING

39 — De Schelling à Cousin, le 28 août 1834

Munich, 28 août 1834

Désirant envoyer un exemplaire de ma préface à M. Mohl, professeur des langues orientales et mon compatriote, et ne sachant pas son adresse, j'ai pris la liberté de vous adresser cet exemplaire, et vous prie de vouloir bien le faire parvenir à M. Mohl.

Veuillez bien excuser cette importunité et me dire, s'il y a d'autres personnes à Paris que je pourrais obliger en leur envoyant, soit l'ouvrage entier, ou seulement la préface.

Mille amitiés.

SCHELLING

40 — De Cousin à Schelling, le 28 septembre 1834

28 septembre 1834

Mon cher ami,

Un travail urgent m'a forcé d'ajourner le plaisir que je trouve toujours à causer un moment, même de loin, avec un ami tel que vous.

J'ai fait honneur à votre recommandation en accueillant de mon mieux M. Quris. Il a publié sa traduction de Molitor, et je lui ai proposé un petit emploi dans l'Instruction publique. C'est un honnête jeune homme, doux et aimable, mais qui manque un peu de connaissances positives. Avec le temps, il les acquerra et fera un professeur de philosophie meilleur que bien d'autres.

Que vous dirai-je de votre préface à ma préface? Elle m'a prouvé deux choses auxquelles j'ai été profondément sensible: la première, que vous aviez pour moi quelque estime et une vraie amitié; la seconde, que vous me croyez en état, sous tous les rapports, de supporter une critique amicale, mais sérieuse. Je vous en remercie de tout mon coeur, et je tiens comme un honneur insigne d'avoir été présenté et signalé par vous à l'attention de l'Allemagne.

En même temps que je recevais ce témoignage d'estime du premier philosophe de mon temps, il m'est arrivé un cahier du Jahrbücher für Wissen-

schaftliche Kritik (août) dans lequel un M. Hinrichs me traite comme un de ses écoliers, et non content d'attaquer mes travaux, ce qui est permis à tout le monde, sauf un peu de politesse, s'en prend à mon caractère, et m'accuse, savez-vous de quoi? de m'être moqué de M. Hegel, et de l'avoir tourné en ridicule, afin de vous plaire et de vous faire ma cour, bien inutilement, selon M. Hinrichs; car vous ne pouvez songer à accorder une noble amitié, edle Freundschaft, à un homme comme moi. En vérité, ceci passe la permission. Puis-je, quelle que soit ma tolérance, me laisser insulter ainsi à la face de l'Allemagne, moi étranger, et dont elle ne connaît point le caractère? Je concède tout sur mes talents et mon mérite; mais calomnier de cette façon un étranger qu'on n'a jamais ni vu, ni connu, est une bassesse vraiment intolérable. Dois-je le souffrir, et y a-t-il quelque moyen de protester contre un pareil genre de critique dans quelque journal accrédité? Voyez, mon cher ami, causez-en avec M. Thiersch et conseillez-moi. Je vous autorise à faire et à dire tout ce que vous croirez dans l'intérêt de la vérité, de mon honneur et du vôtre, puisque ce monsieur vous a mêlé dans cette belle polémique. Il me répugne à la fois de parler et de me taire.

Si Hegel était vivant, que dirait-il de l'insolence et des bassesses de ses écoliers? Je ne veux pas en écrire à M. Ancillon, à cause de son caractère officiel; et depuis la mort de Schleiermacher, je n'ai plus de relations intimes à Berlin, excepté avec M. de Savigny, qui lui-même a été si insulté par ces Messieurs, qu'il ne peut plus intervenir avec autorité et avec indépendance.

Mais c'est peut-être vous trop occuper de cette misérable affaire, dont il vaut mieux détourner les yeux. Je ne veux pas vous quitter sans vous conjurer de vouloir bien faire tous mes compliments et remerciements à M. Bekker. Je lui écrirais, si je ne craignais de l'ennuyer une seconde fois. Sa traduction est excellente et je suis bien reconnaissant de la peine que je lui ai donnée. M. Guizot, me charge de vous remercier des mots flatteurs que je lui ai fait lire.

Mille tendres amitiés.

V. COUSIN

De Cousin à Schelling, 2 novembre 1834

"Munich, 2 novembre 1831.

"Mon cher ami,

"J'ai été on ne peut plus indigné de l'attentat dont vous m'avez donné notice par votre lettre du 28 septembre. Je ne puis dire d'en avoir été étonné. C'est une chose à laquelle il fallait s'attendre de la part des séides de M. Hegel. Pour vous mettre à l'abri de leurs insultes, il fallait d'abord renoncer à toute amitié pour moi et parler tout autrement de moi que vous n'avez fait.

Pour faire grand leur maître, il faut avant tout qu'on me fasse petit. C'est le mot d'ordre, que leur a donné leur chef, qui, semblable au Vieux de la Montagne, sans jamais sortir de son réduit, sut faire agir ses instruments. Mais les imprudences et les indiscrétions de ces fanatiques l'ont trahi depuis qu'il est mort. Vous en entendrez de belles choses, si un jour j'en parlais publiquement. Vous m'aviez donné sur M. Hegel, non la supériorité, mais seulement l'antériorité relativement à certaines idées. C'en était assez pour tâcher de discréditer non seulement vos talents, mais encore votre caractère. Ces gens croyent pouvoir effacer l'histoire. Consolez-vous, mon cher ami, vous vous trompez en supposant que de telles indignités puissent faire impression en Allemagne. Vous comptez bien plus d'amis et de personnes qui vous estiment parmi ceux mêmes qui ne vous ont jamais vu, ni connu personnellement, qu'aucun de ces hommes. Pour vous en convaincre et pour vous montrer comment ces procédés sont jugés en Allemagne, je vous envoie l'article d'un autre journal, où les propos en question sont convaincus de fausseté et de bassesse. Remarquez bien que cet article vient de M. Weisse, professeur à Leipzig, qui est un ci-devant de l'Ecole, et qu'encore aujourd'hui vous voyez prendre contre moi, sur plusieurs points, la défense du système. Vous supposez à cette école une influence qu'elle n'a jamais eue, et qu'elle a encore moins aujourd'hui. Tout le monde sait de quoi elle est capable. On la laisse subsister seulement dans l'attente du dernier coup, dont elle sera frappée infailliblement. Ce coup porté, elle s'effacera tout à fait et plus vite qu'elle ne s'était fait remarquer.

"Vous me demandez mes conseils. Eh bien! ne faites pas seulement semblant d'avoir remarqué les injures lancées contre vous. Vous ne feriez que vous compromettre, du moins dans l'opinion de l'Allemagne, si vous pensiez à descendre dans l'arène, à l'occasion d'une telle indignité, commise par un homme, que le parti lui-même ne regarde que comme l'Enfant perdu de l'école, réputé fou d'ailleurs et traité comme tel, par exemple, par le poète comte de Platen. Laissez à vos amis le soin de vous en venger. Quant à moi, mon intervention ne saurait être d'aucune utilité pour le moment ; cela donnerait à l'injure une importante qu'elle n'a pas. Je ne sais si M. Thiersch pourra prendre la parole dans cette occurrence ; il vous en écrira lui-même, mais je me suis adressé à M. Weisse, et j'ai tâché de l'engager à y revenir encore une fois, et exprès ; mais je crains fort qu'il ne le regarde comme tout à fait superflu.

"Permettez-moi de vous proposer mon propre exemple. Les mêmes hommes m'ont donné les meilleures occasions pour les couvrir de honte. Croyez-vous que j'en aie profité ? Point du tout! J'en profiterai sans doute encore, mais il ne faut pas commencer avec ces gens, sans qu'en même temps on n'en finisse avec eux.

"Il est vrai, qu'on a attaqué votre caractère, mais seulement par une sup-

position, que tout homme sensé lui-même sent être tout à fait gratuite, et dictée par un esprit de parti, qu'on sait depuis longtemps poussé jusqu'au fanatisme, au lieu que, dans les journaux de Paris, on a imprimé sur moi des faits, controuvés, mais auxquels, sans les contredire, je ne peux empêcher personne d'ajouter foi. Et bien! qu'en ai-je fait ? Rien du tout. Mais pourquoi parler de moi, petit homme que je suis ? Voyez comment certains articles, par exemple de la Gazette d'Augsbourg, traitent le caractère de M. Guizot. Cela n'empêche pas que tout ce qu'il y a d'hommes vraiment intelligents en Allemengne, ne le regarde comme le seul homme supérieur et capable de commander aux affaires, parce qu'en politique aujourd'hui tout est usé, la science seule exceptée. Voyez comment on en use avec Louis-Philippe.

"Permettez-moi donc, mon cher ami, de supposer que déjà vous serez revenu de votre premier emportement, juste sans doute, mais que l'offense ne méritait pas. Je n'aurais pas été si longtemps sans vous écrire, si votre lettre ne m'eût pas trouvé à la campagne, et pendant ce temps de petits voyages où tous les moyens me manquaient de vous répondre.

Je vous remercie infiniment des bontés qu'en égard de mes recommandations, vous avez eu pour M. Quris. Plus j'y reconnais votre amitié, plus je me crois obligé de vous dire que je me suis trompé sur le caractère de cet homme, que j'ai connu faible, mais que je n'ai pas cru perfide. Il a eu la maladresse de m'envoyer son prospectus de l'ouvrage de M. Molitor, où il est dit que cette ouvrage appartient à cette école religieuse, école de Baader, de Goerres, pour laquelle Schelling ne dissimule pas de nobles sympathies. J'en dois le juger, ou tout à fait imbécile, ou de la plus mauvaise foi du monde. Ces seuls mot suffisent à me montrer qu'il est profondément entré dans les intrigues de nos fanatiques de la Congrégation de Munich. Je dois présumer qu'il a supprimé, dans sa traduction, les passages où M. Molitor me nomme son maître (c'est-à-dire pour les principes; car pour les conséquences, nous sommes bien loin l'un de l'autre), et je crains même, qu'il n'ait faussé ce livre pour attribuer à l'école dite religieuse, des idées puisées dans mes cours. Tout est possible aux gens de cette sorte. Je suis bien sûr qu'il ne m'enverra pas sa traduction, que je désirerais pourtant connaître. Cela suffira pour vous éclairer sur le caractère de cet homme, pour lequel, trompé moi-même, j'avais réclamé votre faveur.Adieu, mon cher ami, comptez toujours sur l'intimité et la sincérité de mon amitié, dont j'espère pouvoir un jour vous donner des preuves plus satisfaisantes qu'il ne m'a été possible aujourd'hui.

SCHELLING

42 — De Schelling à Cousin, le 27 janvier 1835

Munich, 27 janvier 1835

Mon cher ami,

Je suis on ne peut plus content de la satisfaction que vous me témoignez sur mon article relatif à votre préface; il est sec, fort peu animé, enfin tel que je l'ai pu faire sous les circonstances où je me trouvais alors. Un de vos compatriotes avait l'idée d'en faire une traduction, que je pensais vous envoyer, pour la faire insérer dans un journal; mais le travail avançait lentement, et je n'en fus pas très satisfait à la fin. Depuis ce temps, un surcroît de travaux demandait tout le temps que me laissait une indisposition dont je ne suis revenu que depuis peu, voilà pourquoi j'ai été si longtemps sans vous écrire. Je puis au reste vous annoncer qu'une traduction allemande de votre préface paraîtra chez Cotta, sous le titre: V. Cousin über französische and deutsche philosophie aus dem Franzoz von Beckers (profes. for. am Lyceum in Dilligen) mit einem worte von Schelling.

Je n'ai pas été peu surpris de recevoir une lettre de M. Charles Comte, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences morales et politiques, qui m'annonçait que ladite Académie m'avait nommé, à majorité absolue, son correspondant dans la section de philosophie. Je n'avais jamais présumé que les idéologues du temps de Bonaparte, les derniers soutiens de la philosophie du XVIIIe siècle qui composent la majorité de la nouvelle Académie, m'admettraient au nombre de leurs correspondants. J'étais encore bien plus loin d'aspirer à un titre plus élevé; et maintenant qu'ils m'ont fait l'honneur de me nommer leur correspondant, je leur sais le meilleur gré du monde de la préférence (si naturelle à tous égards) donnée à M. Ancillon, dans le choix des associés; ce nom m'ayant dû servir d'égide, puisque nous avons ici de ces gens qui ne demandaient pas mieux que de me rendre un peu suspect, à cette occasion. Il en était déjà assez pour cela de la croix de la Légion d'honneur; heureusement, je n'avais, pour participant avec moi aux grâces du Roi, aucun de nos auteurs occupés de politique. Les suffrages de l'Académie m'ont donné pour collègues M. Schleiermacher et M. Savigny; je ne saurais d'hommes en Allemagne avec qui j'aimerais mieux me trouver en société. Quant à M. ... et à M. ..., si toutefois il est vrai que celui-ci a été nommé comme l'ont assuré certaines de vos gazettes, c'est peut-être la première fois que, par exemple, M. Savigny s'est rencontré avec eux dans la même classification. Soyez persuadé au reste, mon cher ami, qu'en tous cas, j'aurais très poliment remercié l'Académie, n'eût-ce été que pour faire honneur à votre protection, et peut-être aussi à celle de M. le comte de Reinhard, mon compatriote de naissance, pour lequel j'ai eu, depuis la première jeunesse, le plus grand respect, sans jamais avoir l'occasion de le lui témoigner. Il fallait sans doute plusieurs protecteurs et de si puissants pour me faire accepter. Je passe

à la nouvelle que vous me donnez de la reprise de vos leçons dans l'intérieur de l'Ecole normale. Rien n'aurait pu arriver de plus heureux pour la science et pour les progrès qu'elle est destinée à faire en France, que votre retour à cette sphère d'activité, dans laquelle votre nom a trouvé sa première illustration. Cela vous ramènera aux travaux que vous élevez encore à la philosophie, et que la politique menaçait d'interrompre. Je recevrai avec empressement la nouvelle production philosophique que vous m'annoncez, et je verrai de même, avec un haut intérêt, votre rapport sur l'instruction secondaire en Prusse. Moi aussi, je vois la possibilité de terminer enfin, et avec satisfaction, mon ouvrage sur la philosophie positive. Ce premier ouvrage sera de pure spéculation, mais écrit de manière à être traduisible en français; viendront ensuite mes leçons sur la philosophie de la mythologie, et en dernier lieu, celles sur la philosophie de la révélation. Ne pourriez-vous pas me faire tenir vos articles sur Xénophane et Zénon D'Elée? Le premier que vous m'aviez eu l'amitié de m'envoyer, m'a été emprunté, je ne sais pas par qui et ne m'est pas revenu; l'autre ne m'est connu que par des citations.

M. Saint-Marc-Girardin vous a-t-il remis le diplôme de notre Académie? Je vous prie de m'en accuser la réception: je n'ose pas vous demander quelques lignes pour l'Académie.

Adieu, mon excellent ami, soyez persuadé que je regarderai toujours comme une des félicités de ma vie de vous savoir mon ami, et continuez de croire à mon profond attachement.

SCHELLING

43 — De Schelling à Cousin, le 30 mars 1835

Munich, 30 mars 1835

Je m'empresse de répondre à la lettre par laquelle vous m'annoncez ma nomination comme associé étranger de l'Académie des sciences morales et politiques. Agréez mes remerciements bien sincères de la part que vous avez prise à cette élection. J'en attendais la communication officielle pour exprimer ma gratitude à l'Académie, et l'assurer que je suis infiniment flatté de l'honneur qu'elle a bien voulu me déférer. Je sais toutefois la part que j'en dois à votre constante amitié, et vous prie de croire que je suis bien sensible à cette nouvelle marque, que vous venez de m'en donner. Soyez persuadé que je sais apprécier cette amitié comme elle mérite de l'être, et que je saisirai avec empressement toutes les occasions qui pourront se présenter, de vous témoigner ma haute estime et ma parfaite affection.

SCHELLING

P.S. — On me dit (puisque je ne lis pas le Journal de Berlin) que maintenant M. Hinrichs est tombé sur moi. Vous en verrez l'article. Je trouve très naturel tout ce que peuvent faire ces messieurs et m'en soucie fort peu.

44 — De Cousin à Schelling, le 26 juin 1835

26 juin 1835

Je vous ai envoyé, il y a quelques jours, mon cher ami, le fruit du travail que j'ai pu dérober cet hiver à mes tristes occupations de la Chambre et de la Cour des Pairs. Ce procès dévore mon temps, et je m'en console à peine, en songeant à sa haute utilité sociale. Si pourtant vous preniez la peine de lire mon rapport sur le concours ouvert par notre Académie, vous verrez que ce concours témoigne d'une grande amélioration dans les études philosophiques en France. L'auteur du mémoire qui a remporté le prix est un de mes jeunes amis de la plus grande espérance. Il imprime son mémoire et s'empressera de vous l'offrir.

Votre préface sur mon compte produit, à ce qu'on me dit de toutes parts, la plus vive impression en Allemagne. C'est le champ de bataille de la critique. Je suis fier d'avoir été l'occasion d'une publication aussi importante. On l'a beaucoup lue en France, et M. Wilmm, de Strasbourg, devait en donner une traduction française, avec une introduction et des remarques. J'en ai vu la première feuille, qui était bien. Mais l'auteur est d'une lenteur extrême en toutes choses. Mon jeune ami, M. Ravaisson en a fait de son côté de son côté une traduction, qu'il ne publie pas par égard pour M. Wilmm. Si ce dernier tarde trop encore, M. Ravaisson pourra bien ne pas l'attendre.

Vous aurez connaissance du nouveau concours philosophique ouvert par notre Académie sur l'Organum d'Aristote. J'espère qu'il produira de bons résultats. Je fais traduire en ce moment l'Histoire de la philosophie ancienne de Ritter, et M. Guigniault va publier un nouveau volume de son excellente traduction de la Symbolique. Une autre fois, mon cher ami, je vous parlerai d'un long et rude travail que j'ai entrepris, sur une époque très curieuse de la philosophie française. Je ne veux aujourd'hui que vous annoncer ma brochure péripatéticienne, avec ma brochure Alexandrine. Il y en a un exemplaire pour notre savant ami, M. Tiersch, qui voudra bien me pardonner Olympiodore et Aristote, en faveur d'une traduction complète de Platon, que je vous enverrai bientôt à l'un et à l'autre.

Mille amitiés.

V. COUSIN

45 — De Schelling à Cousin, le 8 juillet 1835

Munich, 8 juillet 1835

Voici, mon cher ami, la note de M. Rheinwald sur le Sic et Non. Il m'a donné en même temps un cahier de son journal théologique; il veut que je vous l'envoie. Je le ferai, puisque l'article que vous y trouverez sur la traduction allemande de votre préface, servira du moins à vous prouver comment

vos mérites et vos travaux sont appréciés et jugés en Allemagne par tout ce qu'il y a d'hommes instruits et impartiaux.

Je vous salue de tout mon coeur.

SCHELLING

46 — De Schelling à Cousin, le 13 juillet 1835

13 juillet 1835

... Je ne puis différer un instant de vous exprimer, combien je suis pénétré d'admiration pour votre Rapport sur Aristote; ce n'est pas seulement un chef-d'oeuvre sous le point de vue académique; c'est l'ouvrage d'un esprit supérieur, qui, se dessinant dans une atmosphère pure et transparente, plane avec calme et avec la vue de l'aigle sur les hauteurs les plus élevées de la philosophie. Il ne fallait pas seulement votre grand talent, il fallait encore cette force de caractère qui vous est propre, pour que, au milieu des grandes affaires auxquelles vous prenez part, des difficultés et des tracasseries politiques auxquelles vous ne sauriez vous soustraire, vous ayez pu donner à votre travail cette perfection, cette unité qui entraîne, cette liaison d'idées, ce style mâle et toujours soutenu, cette vérité convaincante dans les jugements, cette sage modération dans les remarques...

... Il est encore un autre point de vue sous lequel j'envisage comme un document précieux ce Rapport. Il est dond vrai que la philosophie a de nouveau pris racine en France! Grâce à vos travaux, la recherche des principes est appréciée en France, et de jeunes talents sont déjà tout prêts d'entrer en lice...

Le jeune homme (auteur de n° 9) ira plus loin. Déjà il a touché à une grande vérité; son rival (n° 5), n'est fort qu'autant qu'il se renferme dans le cercle étroit des idées de son maître, il ne fera lui-même rien qui vaille. Il y a même dans le n° 1, plus d'espoir de progrès...

... *(Suivent quelques mots sur l'inutilité d'un procès).*

J'ai été bien aise de pouvoir encore ajouter une citation de vos remarques sur les Néoplatoniciens, dans l'article sur Olympiodore, à mes leçons de mythologie. Comme elles sont près d'être publiées, je désire vivement qu'elles soient traduites en français. M. Guigniault, occupé de l'ouvrage de M. Creuzer, ne pourra s'en charger. Le traducteur pourrait avoir les feuilles au fur et à mesure qu'elles sortiraient de la presse, de manière que la traduction pourrait paraître presque en même temps que l'original...

P. S. — Je vous préviens qu'il s'est trouvé aussi à la bibliothèque de Munich un exemplaire du Sic et Non d'Abeilard; je vous offre mes services

au cas que vous en désiriez avoir la copie. Je ferais même volontiers mon possible pour obtenir du gouvernement qu'il vous soit envoyé à Paris. M. Rheinwald, professeur de Bonn, m'a promis une note pour vous à cet égard.

16 Juillet. Voici la note de M. Rheinwald; il m'a donné, en même temps, un article de son Journal sur la traduction de votre préface, lequel ne peut manquer de vous intéresser.

(Il fut envoyé peu après sous bande.)

1er août. Je ne puis être un instant sans vous dire combien je me suis effrayé de l'horrible forfait auquel le roi vient d'échapper...

On a de la peine à concevoir cette haine infernale contre un prince qui, sous les circonstances où il est monté au trône, a été le seul salut et le véritable ange tutélaire de la France...

Je me borne à vous témoigner tous les sentiments dont je suis pénétré pour vous à cette occasion, et de vous exprimer les voeux que je fais pour que cet événement ne puisse entraîner, de quelque manière que ce soit, de suites fâcheuses et désagréables pour vous et vos amis.

4- De Schelling à Cousin, sans date

Je vous remercie mille fois, mon excellent ami, des conseils que vous avez bien voulu me donner, et dont je comprends parfaitement la sagesse. Rien ne sera fait de ma part, l'article que j'ai pris la liberté de vous envoyer, ne sera inséré dans aucun journal; vous ne ferez pas parler à ce Kollow: il en aura assez de la lettre que M. Cotta lui a adressée; et j'espère qu'il ne faudra pas davantage pour le faire renoncer à la continuation. Lorsque je vous écrivis, je ne connaissais l'article que par les extraits qu'en avaient donnés les Jahrbücher de Berlin; l'ayant lu depuis, j'ai trouvé qu'il est si mal écrit, si décousu, et porte tellement l'empreinte d'une parfaite ignorance, qu'il ne peut faire aucune impression et encore moins être regardé comme l'expression, tant soit peu fidèle, de mes idées. Je ne saurais vous dire combien je sais apprécier les preuves d'une noble amitié que vous m'avez de nouveau données à cette occasion.

Je ne m'en remets pas moins à votre amitié relativement à la traduction de ma Philosophie de la Mythologie, ouvrage que je crois capable d'être compris et parfaitement jugé en France. Je vous prie de prendre vos mesures de manière que, la main puisse être mise à l'oeuvre, dès que les premières feuilles de l'original seront sorties de la presse.

Je vois à mon grand regret que quatre de mes lettres ont été égarées ou interceptées. Ne vous étonnez pas si, dès ce moment, toutes mes lettres seront chargées, seul moyen de s'assurer de leur sort. Heureusement, mon

secrétaire avait pris copie des lettres perdues; je vous en envoie quelques fragments qui serviront, du moins, à remplir la lacune qui, sans cela, se trouverait dans nos communications littéraires. Vous y remarquerez aussi une notice littéraire qui doit vous intéresser.

Je vous salue de tout mon coeur et avec tous les sentiments d'une amitié pleine d'estime et de reconnaissance.

SCHELLING

48 — De Schelling à Cousin, le 19 octobre 1835

Munich, 19 octobre 1835

Mon cher ami,

Il y a bien longtemps que j'ai espéré d'avoir une réponse de votre part. Vous devez avoir reçu de moi une lettre relative à votre rapport sur la Métaphysique d'Aristote, et une autre, que j'avais écrite immédiatement après l'attentat. On n'est pas toujours trop sûr de l'arrivée des lettres; c'est d'abord sous ce point de vue que j'aurais désiré d'être rassuré sur le sort des miennes.

Je vous avais demandé un conseil sur la manière de faire publier une traduction française de ma Philosophie de la Mythologie: j'ai seulement voulu n'y rien faire sans vous; mais je n'ai nullement pensé vous embarrasser par ma demande, et je vous demande mille fois pardon, si par hasard c'en fut ainsi. Aujourd'hui, je m'en rapporte de nouveau à votre amitié, pour vous demander de faire insérer dans le Journal des Débats et quelques autres, l'article que je prends la liberté de vous envoyer ci-joint.

Je conçois fort bien, qu'il pourrait ne pas vous convenir de vous charger vous-même de cette commission. Mais vous avez des jeunes gens à votre disposition, dont quelqu'un se donnera peut-être la peine d'écrire, et de signer s'il le faut, en mon nom, deux lignes pour en demander l'insertion aux rédacteurs. Vous auriez peut-être l'amitié de charger également quelqu'un de m'en avertir, si, contre mon attente, l'article ne serait pas inséré. Il m'importe pour plusieurs causes qu'il le soit et bientôt.

Vous ne connaissez sans doute pas ce Kollow; mais il se trouve peut-être encore, parmi vos jeunes amis, quelqu'un qui le connaisse, et qui se chargerait de l'engager encor plus particulièrement à se désister d'une entreprise que personne ne peut trouver qu'extrêmement malhonnête et blamâble, excepté quelques Berlinois, qui ont eu la bassesse de trouver qu'on en pourrait profiter à mon tort. M. Kollow se doit souvenir d'un service particulier que j'ai eu l'occasion de lui rendre, lorsqu'il était ici. Les Idées philosophiques devant se trouver dans un deuxième cahier, seraient sans doute encore bien plus défigurées que n'ont été les Idées historiques dans le premier. Je regarderais comme une des plus grandes preuves d'amitié que vous m'avez

rendues, si vous voulez bien m'aider, autant qu'il sera possible, à me tirer de cette mauvaise affaire.

Je vous salue de toute mon amitié.

SCHELLING

P.S. — Il serait possible qu'après une réflexion plus calme, que ne peut être la mienne, vous trouveriez plus conforme au but de terminer l'affaire et d'empêcher la continuation, si on essayait d'abord à parler à M. Kollow et qu'on lui ferait grâce de l'article, en cas qu'il renoncerait à la continuation. Enfin, mon cher ami, pour tout ce que votre amitié pour moi vous fera faire, vous avez ma pleine et entière autorisation.

49 — De Cousin à Schelling , le 27 octobre 1835

27 octobre 1835

Mon cher ami,

Je me hâte de vous répondre, courrier par courrier, pour vous dire que, depuis un siècle, je n'ai pas reçu un mot de vous et commençais à m'en étonner. Si vous m'eussiez écrit sur votre idée de voir votre Philosophie de la Mythologie traduite en français, je n'aurais pas manqué de vous proposer mes services à cet égard, et vous aurais assuré que, trois mois après la publication de l'ouvrage allemand, une traduction convenable paraîtrait à Paris. Un de mes amis se chargerait de cette honorable et utile entreprise, et je me ferais un plaisir de le conseiller et de le diriger. Comptez là-dessus, et croyez bien que tout sera fait comme le veut mon amitié et ma haute considération pour vous.

Quant à M. Kollow et à la Revue du Nord, permettez-moi de vous soumettre quelques réflexions. Je suis un des hommes de Paris dont l'esprit et les yeux sont le plus ouverts sur tout ce qui se publie relativement à la philosophie Allemande. Tous mes amis savent parfaitement ce qui se passe d'important à cet égard. Eh bien, je n'ai jamais entendu parler de ce M. Kollow, ni de ses articles. La Revue du Nord est elle-même à peine connue. Elle n'a pas un seul rédacteur distingué, et elle n'est pas remarquée. Personne au monde ne sait ce que c'est que l'article de M. Kollow, sur vos Idées mythologiques; et si le second article que ce monsieur médite ne fait pas plus de bruit que le premier, vous pouvez être assuré qu'il n'aura pas fait le moindre tort à votre prochaine publication. Ici les écoliers rendent compte à tort et à travers des leçons des professeurs; nul professeur n'aurait les siens pour lui s'il s'en plaignait. Les gens sérieux ne font aucune attention à tout cela.

Mon avis serait donc de laisser tout aller et de ne rien faire. Si pourtant vous croyez que rien est aussi trop peu, je ferai parler ce Kollow, et même je m'appliquerai à le déterrer, et j'irai lui faire entendre raison. Il ne s'attend

guère à cet honneur de votre part, ni même de la mienne. On en bavardera une semaine ou deux. Pour l'insertion dans les Débats, je ferai ce que vous voudrez; mais je ne vous le conseille point. Membre de l'Institut de France, honoré de la haute estime du gouvernement, célèbre à l'égal de Humboldt, une réclamation publique de vous contre M. Kollow ne serait pas comprise. Publiez vos idées, je prendrai soin qu'elles ayent parmi nous un interprète fidèle et habile; c'est la meilleure réponse aux enfants qui s'avisent de faire des gentillesses à vos dépens.

Mille tendres amitiés.

V. COUSIN

Projet d'article de Schelling pour le *Journal des Débats*, demeuré inédit

Un certain M. Edouard Kollow, demeurant à Paris, a entrepris d'offrir au public, dans la Revue du Nord, un exposé de ma Philosophie de la mythologie, dont il n'a puisé les matériaux que dans des cahiers transcrits en suivant mes leçons publiques. Je désavoue formellement cette publication, faite sans mon consentement et à mon insu, et que je ne puis, suivant tous les principes de la morale, considérer que comme un acte contraire à tout sentiment d'équité. Je suis trop bien persuadé des sentiments honorables des savants français, pour craindre qu'ils jugent, sur la rapsodie incorrecte et incohérente d'un étudiant, un cours de philosophie que je viens moi-même de transmettre à la presse, et dont je n'ai peut-être retardé la publication que pour la rendre plus digne d'être offerte au public. Je me plais à croire que M. Kollow, que je me souviens d'avoir connu, n'a pas assez réfléchi sur sa démarche, et je juge même possible qu'il ait cru m'obliger en prenant la peine de faire connaître mes idées en France, sans considérer qu'il n'en doit la révélation qu'à la confiance que je marque à mes auditeurs, et dont, comme tel, il a joui lui-même. J'espère que M. Kollow justifiera cette interprétation, en cessant la publication qu'il a commencée; s'il en arrivait autrement, le monde saurait à quoi s'en tenir sur ses principes d'équité, que je verrais moi-même avec un véritable regret paraître sous un jour si défavorable.

50 — De Cousin à Schelling, le 22 juin 1836

22 juin 1836

Mon cher ami,

Me voilà libre enfin du long et sombre travail auquel je m'étais condamné! Abélard est fini, et vous recevrez un ces matins un exemplaire pour vous et pour l'Académie de Munich. A propos de l'Académie, je me hâte de la remercier du volume de ses Mémoires, qui m'est parvenu avec un billet de

M. Thiersch, il y a quelques semaines. J'ai vu, par la date de cette lettre, qu'elle est déjà ancienne, et qu'elle a mis beaucoup de temps à venir de Munich ici. J'espère qu'Abélard sera plus leste; en tous cas, je vous écris directement pour ne pas différer de causer un peu avec vous.

Cette excursion dans la philosophie scholastique m'a donné plus de peine que je ne puis vous dire, et ma santé est loin d'être bonne. J'ai besoin de me reposer un peu et de faire quelque chose de plus attrayant et de revenir à l'Antiquité et à Platon. Toutefois, je suis loin de me repentir du travail de cette année. La question du réalisme et du matérialisme est, sous une autre face, celle de la philosophie elle-même. J'ai tâché de l'éclaircir et de nettoyer un peu ce fumier de la scholastique, où Leibnitz trouvait de l'or. Vous verrez qu'après tout je me prononce pour le réalisme, ce qui va mettre dans une belle colère toute l'école de Condillac et de M. de Tracy.

J'ai échappé, dans ces derniers temps, à un grand danger, celui d'entrer dans les affaires. M. Thiers est mon ami bien plus encore que M. de Broglie, et je ne rencontrerai jamais une si grande tentation. Grâce à Dieu, elle est passée, et vous m'approuverez, je crois, de rester fidèle à la philosophie. Je ne perds encore que trop de temps en occupations autres que philosophiques. Mais il faut bien être de son temps et de son pays.

Sur quoi, mon cher ami, je vous embrasse de tout mon coeur.

V. COUSIN
A la Sorbonne.

51 — De Cousin à Schelling, le 18 février 1838

18 février 1838

Mon très cher ami,

M. Ravaisson me dit que vous l'avez chargé de me gronder de mon long silence. Comment, c'est vous qui me cherchez querelle! Sachez qu'au lieu de me défendre, c'est moi qui vous attaquerai. Il y a bien longtemps que je n'ai pas reçu un mot de vous, quoique je vous aye écrit plus d'une fois, et que je vous aye envoyé bien des misères, entre autres, l'Instruction publique en Hollande, et mon Abélard. C'est sur ce dernier écrit que j'aurais bien voulu connaître votre opinion; car il m'a coûté bien des veilles, et il touche à des points d'une grande importance.

Aujourd'hui, je vous adresse la seconde édition de ma Métaphysique d'Aristote. Elle ne contient de plus que la traduction du 12e livre, sur lequel j'appelle toute votre attention. Si vous jetez les yeux sur la préface, vous y verrez avec quel zèle Aristote est étudié parmi nous depuis le concours ouvert par notre Académie. M. Saint Hilaire, qui a remporté le prix sur l'Organum et qui vient d'être nommé professeur, a ouvert son cours par une première leçon un peu générale, qu'il me charge de vous transmettre, et je le

fais bien volontiers. Sans faire de bruit, jamais les études philosophiques n'ont été plus florissantes.

J'attends la fin de l'année 1838 pour savoir si le concours ouvert sur la philosophie allemande aura produit d'aussi bons mémoires que les deux concours précédents sur Aristote. Je désire vivement que quelqu'un de vos amis ait concouru. Autrement, vos travaux récents les nouveaux développements de vos idées pourraient être oubliés, et votre place ne serait pas aussi haute qu'elle l'est en effet.

Adieu, cher ami, je vous embrasse de tout mon coeur.

V. COUSIN

52 — De Schelling à Cousin, le 23 avril 1838

Munich, 23 avril 1838

J'avais cru, mon cher ami, que M. Ravaisson vous ferait lire ma lettre; vous y auriez trouvé qu'au lieu de me plaindre de votre silence, j'ai plutôt tâché d'excuser le mien. J'ai pensé le faire en disant que j'ai trop à vous dire, qu'écrire ne me suffit pas, et que je suis un peu de mauvaise humeur envers vous, puisque faisant tous les ans un voyage dans la direction du Nord, vous ne vous soyez jamais avisé d'aller jusqu'à Munich et de revoir un ancien ami.

J'ai reçu votre Introduction aux oeuvres d'Abélard, et je m'en suis très sérieusement occupé; mais il est impossible de s'expliquer dans une lettre sur des matières si importantes.

J'ai été ravi de votre rapport sur la Métaphysique d'Aristote, et je vous l'ai bien écrit, si je ne me trompe. Eussiez-vous trouvé bon de me demander mon avis sur un concours à proposer sur la philosophie allemande, je vous aurais très humblement conseillé de le différer encore de quelques années. Vous l'auriez peut-être fait de vous même, si vous aviez ajouté un peu de foi à ce que je vous ai dit plus d'une fois, c'est que la philosophie allemande est au point, et même dans la nécessité, de subir encore une dernière crise, et qu'on ne peut juger, ni du commencement, ni du milieu, ni même du commencement de la fin, avant qu'un mouvement scientifique tel que celui de la philosophie allemande soit entièrement terminé, et arrivé à sa fin. Maintenant, vous sembliez prévoir que justice ne me sera pas rendue et que je paraîtrai bien défiguré dans les travaux dont vous allez juger. Mes idées, telles qu'elles sont aujourd'hui (et je n'ai jamais discontinué d'y travailler) ne sont pas faites pour être présentées par un de mes disciples. Il n'y a que moi-même qui puisse les développer. Au reste, des concurrents ne vous manqueront pas; vous en aurez en abondance, surtout après la condescendance que vous avez eue à couronner l'ouvrage d'une des têtes les plus bornées qu'ait procréées l'école de Hegel, qui en a tiré et nourri un si grand nombre, auquel

vous avez prodigué des éloges, dont tous les connaisseurs d'Aristote, par exemple M. ... se sont extrêmement scandalisés. J'en ai dit un mot dans les articles que je vous enverrai, de même qu'un autre, qui vous fera voir comment aujourd'hui on commence à juger de M. Hegel relativement à moi. Peut-être cependant qu'avant que vous portiez votre jugement, je vous fasse parvenir imprimées quelques leçons, dans lesquelles j'ai dessiné moi-même la marche de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à nos jours. Je dis peut-être; car je ne suis pas maître de mon temps, et je me trouve à cet égard ici dans une position désespérante. Qu'importe au reste qu'on donne une idée tout à fait fausse à la France? La mythologie indienne peut-elle être plus confusément représentée dans le plus pitoyable ouvrage, que ne fut mon système dans l'histoire comparée de M. Gérando.

Cela ne m'a pas empêché de trouver quelques amis en France, d'abord vous, mon excellent ami, et par vous encore quelques autres. D'ailleurs, je sais attendre, et vous m'avez fait espérer que mon premier ouvrage à publier sera traduit en français sous vos yeux. Quant à vous, mon cher ami, vous me paraissez moins obligé d'attendre. Je ne vois arriver que la semence que vous avez jetée à pleines mains. Je ne regarde pas plus, pour vous dire la vérité, comme un véritable progrès cet aristotélisme ressuscité à force et prôné à outrance; il serait bien triste, s'il ne nous restait que de revenir à ce Péripatétisme, qu'on me semble par-dessus cela encore fort peu comprendre, si, comme ont fait quelques ignorants en Allemagne, Hegel est comparé à Aristote. Il n'y a, selon mon avis, dans toute l'histoire de la philosophie, des têtes plus inégales et plus opposées que ces deux. Faites-moi l'honneur de me croire, que je connais un peu Aristote; je lirai avec toute l'attention due à vos travaux, la nouvelle édition de votre Rapport et votre traduction du XIIe livre, que je me flatte depuis longtemps d'avoir assez étudié.

Recevez encore mes profonds remerciements pour ce don précieux, et les assurances de mon inaltérable attachement.

SCHELLING

54 — De Cousin à Schelling, le 15 juin 1838

15 juin 1838

Mon cher ami,

Je répondrai une autre fois à votre dernière lettre. Aujourd'hui, je ne vous écris qu'un mot pour vous présenter un de mes amis qui doit passer quelques jours à Munich. M. Dubois est un des meilleurs inspecteurs de l'Université, membre distingué et secrétaire de la Chambre des Députés. Vous lui reconnaîtrez aisément un esprit élevé et un noble caractère. Les questions reli-

gieuses l'intéressent particulièrement, et vous m'obligeriez de lui donner quelques instants de votre précieux entretien.

Adieu, mille amitiés bien sincères.

V. COUSIN

54 — De Cousin à Schelling, le 5 août 1838

5 août 1838

A votre excellente lettre du 23 avril, je réponds, mon cher ami, un peu tard et brièvement, en vous envoyant une troisième édition de mes Fragments. Le second volume est entièrement nouveau; et en tête de cette édition nouvelle vous trouverez un Avertissement, où je défends la méthode psychologique contre vos attaques. Il faut que ma conviction soit bien forte puisqu'elle n'a pas été ébranlée par vos objections; et cette conviction, je l'ai exprimée avec d'autant plus de force que j'avais peu de place pour la développer. Je n'ai pas la moindre espérance de vous convertir; mais je voudrais pourtant que vous puissiez reconnaître que le plus sûr moyen de ne pas retomber dans les abstractions et le formalisme que vous détestez, c'est de prendre son point de départ dans le centre même de la vie intellectuelle et morale. Au reste, si nous arrivons à peu près aux mêmes résultats, il nous est permis de différer sur la route. Je parle dans mon Avertissement d'un écrit d'un M. Hamilton que je regarde comme un chef-d'oeuvre de critique. Il serait bon que vous le connussiez.

J'ai le plus ardent désir de savoir quel est au juste le nouveau développement qu'ont pris vos idées. J'en entrevois à peu près le caractère; mais je n'en soupçonne pas même les principes positifs. J'attends donc avec une vraie impatience votre première publication. D'ailleurs, il ne serait pas juste de trouver étonnant que le monde vous juge d'après vos anciens ouvrages, tant qu'ils n'auront pas été remplacés par des nouveaux; et les concurrents de notre concours sur la philosophie allemande seront fort bien reçus de s'en tenir à ce qui est imprimé. Ce concours ne sera clos que le 1er janvier prochain, et j'espère qu'il sera utile à la philosophie, en mettant en mouvement les représentants des diverses écoles philosophiques. Je tâcherai de ne pas être rapporteur; si j'y suis condamné, je ferai mon devoir avec circonspection, mais avec fermeté. Je me renfermerai dans les faits le plus qu'il me sera possible; j'aurai à juger les mémoires et non pas la philosophie allemande, et le talent, beaucoup plus que les doctrines.

Si ma santé était supportable cette année, j'avais projeté de vous faire une petite visite. Il n'y faut pas penser. On me parle d'une maladie du coeur, contre laquelle sont employés en ce moment les remèdes les plus énergiques. Qu'arrivera-t-il de tout cela? J'espère que je m'en tirerai, mais il me faudra

du repos, du silence, et la fuite de toute émotion un peu vive.

Adieu, pensez à moi quelquefois, et aimez-moi comme je vous aime.

V. COUSIN

P.S. — Je joins ici le programme du nouveau concours ouvert par l'Académie sur le Cartésianisme.

55 — De Schelling à Cousin, le 24 octobre 1838

Munich, 24 octobre 1838

Je n'ai pas voulu, mon cher ami, que la réponse que j'allais faire à vos deux lettres ne vous arrivât qu'avec M. Dubois, qui, à ce qu'il me dit, partira demain, mais avec l'intention de rester encore quelque temps à Stuttgard. Vous aurez donc une réponse bien avant qu'il vous présente ces lignes, que j'écris à la hâte, seulement pour ne pas le laisser partir dans le charger d'une preuve de mon souvenir. Surtout ce qu'il y a d'essentiel entre nous, je me suis expliqué dans la lettre qui aura précédé celle-ci.

Je laisse à M. Dubois de vous dire avec quel intérêt j'ai reçu la nouvelle édition de vos Fragments philosophiques, don précieux de votre amitié, et combien était encore plus grand l'intérêt que j'ai pris aux nouvelles consolantes qu'il a pu me communiquer sur l'état de votre santé. Il vous dira que je ne vous suis pas moins attaché qu'il ne l'est lui-même. Je me suis entretenu beaucoup avec lui sur vous, sur vos travaux et vos grands mérites, non seulement vis-à-vis de la France, mais bien aussi vis-à-vis de l'Allemagne. Nous avons beaucoup causé sur l'état de la philosophie en Allemagne, dont il paraît s'être informé à fond, sur la situation religieuse et les questions qui s'y rapportent. Je l'ai trouvé homme sensé, intelligent et très instruit, et je crois que vous trouverez beaucoup d'intérêt à le faire parler sur l'Allemagne. Il vous dira que l'année prochaine, ayant comme je prévois terminé mon ouvrage, je compte aller à Paris. Il vous parlera encore d'une autre affaire qui me regarde plus particulièrement, de la fille mariée que j'ai à Paris, et que je voudrais savoir un peu moins délaissée qu'elle ne me paraît être. Enfin, il sera en état de vous donner une conviction intime de la profonde et inaltérable amitié avec laquelle je serai toujours.

Votre dévoué,

SCHELLING

56 — De Schelling à Cousin, le 28 octobre 1838

28 octobre 1838

J'ai été bien charmé, mon cher ami, d'avoir deux de vos lettres (du 15 juin et du 15 août); mais j'ai été encore plus heureux des nouvelles rassurantes sur l'état de votre santé, que me pouvait communiquer M. Dubois,

postérieures à celles que j'avais lues dans les Gazettes, et qui semblaient annoncer une grave maladie, et même à celles que vous m'aviez données vous-même, et d'après lesquelles on avait craint pour vous une maladie de coeur. Je ne saurais vous dire combien m'avaient effrayé les premières nouvelles, et combien m'auraient affligé les dernières, sans les assurances positives de M. Dubois, qu'on s'était trompé sur la nature de votre mal. Il faut que vous viviez pour bien des causes, mais surtout pour la philosophie; il faut que vous viviez aussi pour moi, car vous emporteriez avec vous une bonne partie de mon âme.

Soyez persuadé, mon cher ami, que le moment où je pourrai mettre sous vos yeux les résultats de mon travail, et vous les faire juger, sera un des plus beaux de ma vie, et que l'espérance de pouvoir vous satisfaire est une des consolations qui me soutiennent, sous le poids du temps et des circonstances qui retardent et aggravent mon travail. Ajournons à ce temps nos disputes sur la méthode psychologique. Il ne s'agit pas tant, comme vous avez remarqué vous-même, du chemin que du point auquel on veut arriver, des résultats qu'on pense obtenir. Les moyens doivent être proportionnés au but; voilà pourquoi, différant sur le dernier, nous ne pouvons que différer aussi un peu sur les premiers.

Le temps où je pourrai commencer mes publications s'approche. Vous m'aviez fait espérer que M. Ravaisson pourrait se charger de la traduction de mon premier ouvrage; d'après ce que m'en dit M. Dubois, il n'y a plus lieu d'y penser. C'est ce qui m'a fait concevoir un autre plan, que je me permets de vous soumettre. Ne serait-il pas possible de trouver un libraire de Paris, qui s'engageât à me payer une somme tant soi peu remarquable, à condition que je lui envoyasse les feuilles de l'original, à mesure qu'elles fussent imprimées; qui les fît traduire à ses frais, et que moi j'en fisse la révision, afin de m'assurer de l'exactitude de la traduction? La traduction paraîtrait un peu plus tard que l'original; mais cependant elle préviendrait toute autre entreprise, dont j'aurais peut-être fort peu de raison de me louer. Le libraire jouirait de l'avantage d'ajouter au titre de la traduction « faite sous les yeux de l'auteur », ou « revue par l'auteur ». Je vous prie de me dire votre avis là-dessus. La publication se fera pendant l'hiver prochain. Je désirerais d'ailleurs que tout se fît dans le plus grand silence. Je ne veux pas qu'on en ait connaissance en Allemagne.

Je me permets de m'adresser à votre amitié encore pour une autre affaire qui me regarde personnellement. J'ai une fille bien-aimée, mariée à Paris, elle demeure rue du Bac, 55, elle est femme de M. de Zech, attaché à la légation du roi de Wurtemberg. Elle s'est peu hâtée de profiter des recommandations qu'on lui avait données, par exemple pour Mme la duchesse de Broglie, que malheureusement elle ne verra plus dans ce monde, pour Mme la comtesse de Saint-Aulaire, qu'elle a laissée partir. Elle aura maintenant été reçue

par S. A. R. la duchesse d'Orléans; mais cela ne la mènera à rien, et elle me paraît plus délaissée qu'elle ne devrait être. Vous n'êtes pas marié et un peu solitaire vous-même: voilà pourquoi je me borne à réclamer votre amitié pour le jeune homme, son mari, qui aurait besoin d'être remué un peu et poussé dans la société des hommes qui lui feraient prendre peu à peu les habitudes d'esprit que malheureusement il a trop tardé à se donner. Je lui désirerais surtout un maître, un homme d'affaires qui le fît travailler, qui l'exerçât à bien parler et à bien écrire la langue française. C'est uniquement pour ce but que je l'ai dirigé à Paris. Il vous sera facile de lui recommander un tel homme, et je vous serais infiniment obligé, si vous vouliez bien lui permettre de vous voir quelquefois et de s'adresser à vous, pour s'aider de vos conseils, et de s'éclairer par vos instructions.

En voilà assez de demandes pour une seule lettre! Mais je connais votre amitié, et je sais aussi ce qu'à votre égard je ferais dans un pareil cas. Car, quoi que vous en disiez, vous avez encore des amis en Allemagne, et j'espère de vous en pouvoir donner encore des preuves, et même de vous en pleinement convaincre. Adieu, mon excellent ami, tâchez de conserver votre santé et recevez encore mes profonds remerciements pour la troisième édition de vos Fragments philosophiques, qui m'a bien intéressé de plus d'un côté, et dont j'espère pouvoir donner une notice succinte dans les Annonces littéraires de notre Académie.

SCHELLING

57 — De Schelling à Cousin, le 8 mars 1839

Munich, 8 mars 1839

Mon cher ami,

Je prends la liberté de vous prier de vouloir bien accorder quelques moments à M. Daxenberger, un de mes amis qui désire vivement de vous être présenté. M. Daxenberger est secrétaire intime de notre Prince royal; et, si vous lui faites l'honneur de vous entretenir avec lui, vous lui trouverez beaucoup de connaissances en fait de littérature ancienne et moderne; il s'est essayé lui-même en poésie et a eu beaucoup de succès.

Il me tarde bien d'avoir de vos nouvelles et d'être rassuré tout à fait sur l'état de votre santé.

Je vous salue de tout mon coeur.

SCHELLING

58 — De Cousin à Schelling, le 12 février 1841

12 février 1841

Il y a bien longtemps, mon cher ami, que je ne vous ai point écrit et que

je n'ai pas reçu de vos nouvelles. Que de choses se sont mises entre nous! D'abord, une longue maladie, ensuite cette autre maladie de mon court ministère. La voilà terminée depuis quelques mois, et je viens de m'en dégager tout à fait, en publiant le recueil de mes actes du 1er mars au 29 octobre 1840. Mon libraire a l'ordre de vous faire parvenir cet écrit, où vous reconnaîtrez mes efforts pour introduire en France quelques-unes de vos grandes institutions scholastiques.

Je rentre dans mes études philosophiques par la publication des ouvrages inédits de M. de Biran, autres que ceux que je publiai en 1834, et que je vous adressai alors. Mon libraire vous enverra aussi ces trois nouveaux volumes. Les deux premiers contiennent de très belles choses. Ici, l'intérêt pour la philosophie se soutient, et même s'accroît chaque jour. Il y a moins de bruit qu'autrefois et plus de travail réel. Si les ouvrages origninaux sont rares, les ouvrages utiles et intéressants se multiplient. Notre Académie va publier le 3e volume de ses Mémoires, auxquels vous avez droit, et le 1er d'un nouveau recueil, qui a été fondé sur ma proposition, et qui est consacré aux Mémoires des savants étrangers ou français qui nous sont adressés et que nous jugeons dignes d'être imprimés. Je suis en ce moment président de l'Académie.

Adieu, mon cher ami, donnez-moi des nouvelles de votre santé et de vos travaux.

V. COUSIN

59 — De Cousin à Schelling, le 20 mars 1842

20 mars 1842

Voici, mon cher ami, le 1er volume de mes leçons sur Kant: il renferme une critique de la Critique de la raison pure. Je ne sais si elle vous satisfera. Plus je vais, plus je m'éloigne de toute opinion particulière, pour me tenir dans les opinions les plus universelles. Ce qui est commun m'attire, au lieu de me repousser.

J'ai lu avec admiration votre première leçon. Vous y montrez de l'esprit, du goût, de la dignité, trois choses qui sont très rares partout. Vous voilà à votre place, à celle que j'avais toujours rêvée pour vous. J'attends avec impatience la suite de vos leçons pour voir clair dans votre pensée.

Rappelez-moi, je vous prie, au souvenir de MM. Humboldt, Eichhorn et Savigny, et croyez toujours à ma vieille et bien sincère amitié.

V. COUSIN

60 — De Cousin à Schelling, le 1er décembre 1844

1er décembre 1844

Mon cher ami,

Voici la seconde édition de mes discours à la Chambre des Pairs. J'aurais

désiré vous les envoyer plutôt; mais toute occasion m'a manqué. Il va paraître une troisième édition de ces discours, avec bien d'autres que j'ai prononcés l'été dernier, dans cette triste et mémorable discussion. Sachez bien que ce n'est pas telle ou telle philosophie qui est attaquée, mais toute philosophie. Une réaction insensée menace toute science laïque. Mais je ne plierai point, je combattrai jusqu'au bout de mes forces. Ce n'est plus l'esprit religieux qui est en péril dans ce monde; ce sont les droits de la pensée. Pensez-y bien; pour moi, je suis convaincu qu'il faut avant tout sauver la philosophie, sauf ensuite à la conduire dans des voies raisonnables. On me dit qu'à Berlin aussi, et dans le gouvernement même, la philosophie n'est pas en crédit. Ce serait un grand malheur. J'aime encore à en douter.

Adieu, mille amitiés bien sincères.

V. COUSIN

61 — De Cousin à Schelling, le 21 août 1845

21 août 1845

Mon cher ami, ce billet vous sera remis, avec deux écrits de moi, par un de mes jeunes compatriotes plein d'esprit et de coeur, mais un peu vif, et que je recommande à toute votre obligeance, M. Thomas. Il reste un mois à Berlin. Il est historien de profession, et tout son intérêt est pour la politique, qui, je crois, ne vous occupe pas. Si M. Ranke était à Berlin, je vous prierais de lui présenter M. Thomas.

Si vous jetez les yeux sur le petit article intitulé du Mysticisme, vous y verrez une critique de Plotin, qui peut s'adresser à beaucoup de monde. Mes Fragments de philosophie Cartésienne ne sont que des fragments; mais l'esprit général qui y règne vous conviendra, si je ne m'abuse pas sur le caractère de votre philosophie.

Pour moi, mes desseins sont de la dernière simplicité: 1° défendre jusqu'au martyre le principe sacré de la philosophie, les droits de la raison; 2° faire, de la raison et du principe de la philosophie, un usage si conforme à la conscience du genre humain que la calomnie seule puisse attaquer la doctrine que j'enseigne. Je suis placé entre le clergé, qui déteste le principe de la philosophie, et le parti libéral, qui défend le principe et n'en fait pas toujours les plus sages applications. J'ai affaire à la fois au parti ultramondain et à ce que vous appelleriez la gauche Hégélienne. Vous le voyez, mon ami, ma vie est un dur combat.

Je ne rencontre ici que de jeunes Allemands, dont l'esprit est tellement embrouillé qu'ils ne peuvent me faire bien comprendre l'état de la philosophie en Allemagne. Notre chère Académie travaille-t-elle? Je voudrais bien avoir le loisir et la santé nécessaire pour lui faire ainsi qu'à vous une petite visite. Le pourrai-je jamais? Adieu, rappelez-moi à M. de Savigny et à M. Eichhorn, et croyez à mes inaltérables sentiments.

V. COUSIIN

SOMMAIRES DES NUMÉROS PARUS

Corpus n° 1

L'algèbre nouvelle de M. Viète, Jean-Robert Armogathe
Ne portons pas trop loin la différence des sexes, Elisabeth Badinter
De l'égalité des deux sexes, la "belle question", Daniel Armogathe
Poulain de la Barre, ou le procès des préjugés,Geneviève Fraisse
Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur, Christine Fauré
Fréderic II, prince philosophe,
Jean-Robert Armogathe et Dominique Bourel
Les métamorphoses de Telliamed, Claudine Cohen
La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates, Francine Markovits
Les lumières de François Guizot, Georges Navet
Edgar Quinet et Victor Cousin, Patrice Vermeren

Corpus n° 2

Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences,
Emmanuel Faye
Les nombres de Mersenne, André Warusfel
Mersenne : Traité des mouvements
L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne, Simone Goyard-Fabre
Leibniz : Observations sur le projet de l'Abbé de Saint Pierre, Lettre à l'abbé de Saint Pierre, Lettre à la duchesse d'Orléans
Controverse entre l'abbé de l'Epee et Samuel Heinicke (traduction)
Condorcet et la citoyenne, Christine Fauré
Condorcet: vers le prononcé méthodique d'un jugement "vrai", Olivier de Bernon
Condorcet: Sur l'admission des femmes au droit de cité
Remy de Gourmont : le génie de Lamarck
L'oeuvre dialogique de Cantagrel, Jean-Paul Thomas

Corpus n° 3 *(épuisé)*

Les six livres de la République de Jean Bodin, Christiane Frémont
Le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron, Barbara de Négroni
Lamarck ou le naturaliste philosophe, Jean-Marc Drouin
Sainte Beuve aux cours de Lamarck
Le Traité des sensations d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac, Jean-Pierre Marcos
Sur Condillac: Abbé Raynal, Grimm, Vicq d'Azyr et revues du XVIII° siècle
Félix Ravaisson et Victor Cousin, Christiane Mauve et Patrice Vermeren
Paul Janet : La crise du spiritualisme

Corpus n° 4

Jean Bodin et l'idée de méthode au XVI° siècle, Philippe Desan
Bodin ou la croisée des desseins, Paul Mathias
La justice mathématique de Jean Bodin, Philippe Desan

Article Bodin du dictionnaire de Bayle
Arnauld et Malebranche, la querelle des idées, Christiane Frémont
D'Alembert, une pensée en éclats, Catherine Kintzler
Auguste Comte, la science populaire d'un philosophe, Bernadette Bensaude-Vincent

Corpus n° 5/6, La Mettrie
mis en œuvre par Francine Markovits

Matérialisme et Lumières, Jacques Moutaux
La Mettrie ou la machine infernale, Ann Thompson
La politique textuelle du Discours préliminaire, John Falvey
La Mettrie et la science, Aram Vartanian
La Mettrie, la religion du médecin, Marian Skrzypek
La Mettrie, l'anonyme et le sceptique,
Francine Markovits
Frederic II : Eloge de La Mettrie
Tandeau de Saint Nicolas : Lettre sur l'Histoire naturelle de l'âme
Arrêts de la Cour du Parlement
Elie Luzac, Jacques Marx in Dictionnaire des journalistes
La Mettrie : Lettre critique à Mme la marquise du Châtelet,
Réponse à l'auteur de la Machine terrassée, Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux, Le petit homme à longue queue

Corpus n° 7

Thomisme et augustinisme dans Senault, Michel Le Guern
De l'usage de Senault, Gérard Ferreyroles
Helvetius et l'idée d'humanité, Jacques Moutaux
L'hypothèse cosmogonique de Laplace, Jean Seidengart
Au delà du principe de Broussais, Jean-François Braunstein
Quinet, philosophe de la protestation, Pierre Penisson
Botanique et sciences sociales chez Candolle, Jean-Marc Drouin
Edgar Quinet :Philosophie de l'Histoire de France
Auguste Comte: Examen du Traité de Broussais sur l'irritation

Corpus n° 8/9, Hélène Metzger
mis en œuvre par Gad Freudenthal

Lessons from Hélène Metzger, Charles B. Schmitt
Visages de Van Helmont, Robert Halleux
Hélène Metzger et l'interprétation de la chimie du XVIIe siècle, Jan Golinski
Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIIIe siècle,John R. R. Christie
"La chimie" dans l'"Histoire du monde", Bernadette Bensaude-Vincent
Hélène Metzger et la théorie corpusculaire des stahliens, Henk H. Kubbinga
Léon Bloch et Hélène Metzger : La quête de la pensée newtonienne, Michel Blay
Metzger, Kuhn, and eighteenth-century disciplinary history, Evan M. Melhado
Some aspects of Hélène Metzger's philosophy of science, Martin Carrier

Criticism of positivism : Emile Meyerson and Hélène Metzger, Michael Heidelberger
Hélène Metzger, élements de biographie, Gad Freudenthal
Epistémologie et herméneutique selon Hélène Metzger, Gad Freudenthal
L'histoire de la pensée scientifique, Judith Schlanger
Hélène Metzger et la cristallographie, Christine Blondel
Hélène Metzger and Ludwik Fleck, Ilana Löwy
Le Centre international de synthèse dans les années trente, Giuliana Gemelli
Hélène Metzger : Lettres

Corpus n° 10

La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy, Philippe Desan
L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer, Frédérique Ildefonse
Du Marsais, logicien du langage,Pierre Dupont
Du Marsais : Des sophismes, article 13 de la Logique, 1750
Mably et le Prince de Parme, Barbara de Negroni
De l'éducation dans la Révolution et dans l'Eglise, Jean-Paul Thomas
De la justice révolutionnaire, Pierre Ansart
Genèse de "La justice" par Bernard Voyenne
Uchronie et Utopie chez Renouvier, Hubert Grenier

Corpus n° 11/12, Volney
mis en œuvre par Henry et Anne Deneys

Le Comité de Salut public et la première grammaire arabe en France, Jean Gaulmier
La méthode deVolney , Sergio Moravia
La satire politique chez Volney, Roger Barny
Le récit de l'histoire selon Volney, Henry Deneys
Géographie,Histoire et Langue dans le*Tableau du climat et du sol des Etats -Unis* , AnneDeneys
Biographie des députés de l'Anjou: M. de Volney
Réponse à la lettre de Volney à Catherine II,
Baron de Grimm
Le Moniteur,annonce de La Loi Naturelle
Volney, commissaire-observateur en mai 1793, Albert Mathiez
Thomas Jefferson,traduction anglaise de l'Invocation des ruines
Ste Beuve:Volney ; Causeries du lundi, tome VII, 1853,
Volney:Lettre à Helvetius du 25 juillet 1785
La confession d'un pauvre roturier angevin, 1789; Lettre à Barère,10 Pluviose AnII; Lettre à Grégoire, 3 Brumaire An III; Lettre à Bonaparte ,26 Frimaire A VIII (?); Le Moniteur:textes sur Bonaparte; Lettre à Louis de Noailles,23 Thermidor An VII; Lettres à Jefferson,An IX,XI et XII; Simplification des langues orientales, an III, discours préliminaire; Rapport fait à l'Académie Celtique, etc

Corpus n°13, Fontenelle
mis en œuvre par Alain Niderst

Fontenelle,,"le commerce réciproque des hommes",Alain Niderst
La question rhétorique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Marie-Françoise Mortureux
L'allée des roses, ou les plaisirs de la philosophie, Barbara de Negroni
Fontenelle et la vérité des fables,Claudine Pouloin
Fontenelle et l'abbé Bignon, Françoise Blechet
Quelques aspects du style de Fontenelle vulgarisateur, Roger Marchal
L'éloge de Newton dans la correspondance de Fontenelle, Michael Freyne
La correspondance entre Fontenelle et Jean I Bernoulli, Michel Blay
Les "comédies grecques" de Fontenelle, André Blanc
Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle, Geneviève Artigas-Menant

Corpus n° 14/15

L'usage de la philosophie selon Bossuet, Christiane Frémont
L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault, Carole Talon-Hugon
Du Marsais, le grammairien philosophe, Frédérique Ildefonse
Droit et vertu chez Mably, Jean-Fabien Spitz
L'étrange matérialisme de La Mettrie, Gianni Panizza
La sensibilité physique selon Helvétius, John O'Neal
Saint-Martin, le philosophe inconnu, Robert Amadou
L'Ecole normale de l'an III et le cours de Garat, Jean-Robert Armogathe
L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy, Marie-Noëlle Polino
De Gerando, le social et la fin de l'idéologie, Jean-François Braunstein
De Gerando, philosophe et philanthrope, Pierre Saint-Germain
Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy

Corpus n°16/17,sur l'âme des bêtes
mis en oeuvre par Francine Markovits

Les animaux-machines chez Descartes, Thierry Gontier
Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique,Odile Le Guern
L'âme des bêtes chez Gassendi,Sylvia Murr
La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre , Barbara de Negroni
L'animal au service de la représentation. (Cureau de La Chambre),Marie-Claude Payeur
Remarques sur l'histoire du problème de l'âme des bêtes, Francine Markovits
Article Rorarius du Dictionnaire historique et critique de Bayle
Histoire des ouvrages des savants : la polémique entre Bayle et Leibniz.
Leibniz,Commentatio de anima brutorum, 1710, trad. Christiane Frémont
Antoine Dilly, De l'âme des bêtes, 1672, extraits
Alphonse Costadeau, Traité des signes, 1717, extraits.
P. Bougeant, Amusement philosophique sur le langage des bêtes, 1739, extraits

Prévisions : • GASSENDI (printemps 1992, Sylvia Murr)
• D' HOLBACH (automne1992, J. Ayoub) • LACHELIER (J. Moutaux)

OUVRAGES PARUS DANS LA COLLECTION DU CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE
(éditions Fayard)

D'ALEMBERT, Essais sur les éléments de philosophie, 1759
ARNAULD, Des vraies et des fausses idées, 1683
BODIN, Les six livres de la république, 1576
BONNET, Considérations sur les corps organisés, 1762
BOULLIER, Essai philosophique sur l'âme des bêtes, 1728
DE BROSSES, Du culte des dieux fétiches, 1760
BROUSSAIS, De l'irritation et de la folie, 1828
CANDOLLE, Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles, 1873
CANTAGREL, Le fou du palais Royal, 1841
CHARRON , De la sagesse, 1604
COMTE, Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844
CONDILLAC, Traité des sensations, Traité des animaux, 1754
CONDILLAC, Traité des systêmes, 1749
CONDORCET, Sur les élections *et autres textes*, 1794
CROUSAZ, Traité du beau, 1715
CUREAU DE LA CHAMBRE, Traité de la connaissance des animaux, 1648
DESCARTES, Discours de la méthode, avec les essais de cette méthode, 1637
DUHEM, Le mixte et la combinaison chimique, 1902
DUPLEIX, La logique, 1603
DUPLEIX, La physique, 1603
Abbé de l'EPEE, La véritable manière d'instruire les sourds et muets, 1784
FONTENELLE, Œuvres, t 1, 2, 3, 1657-1757
FREDERIC II, Œuvres philosophiques, 1740-1780
GALIANI, Dialogues sur le commerce des blés, 1770
DE GERANDO, De la génération des connaissances humaines, 1802
GUIZOT, Des conspirations et de la justice politique *et* De la peine de mort en matière politique, 1822
GUYAU, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, 1885
HELVETIUS, De l'esprit, 1758
HELVETIUS, De l'homme, 1773
D'HOLBACH, Système de la nature, 1770
HOTMAN, La Gaule française, 1574
LAMARCK, Recherches sur l'organisation des corps vivants, 1802
LA METTRIE, Œuvres philosophiques (2 vol.), 1737-1752

LA MOTHE LE VAYER, Les neuf dialogues faits à l'imitation des anciens, 1630-1631
LAPLACE, Exposition du système du monde, 1796
LA POPELINIERE, L'histoire des histoires, 1599
LEROUX, De l'humanité, 1840
LE ROY, De la vicissitude ou variété des choses en l'univers, 1575
LINGUET, Théorie des lois civiles, 1767
MABLY, De l'étude de l'histoire, 1775-1783
MAILLET, Telliamed, 1755
DU MARSAIS, Les véritables principes de la grammaire,1729-1756
MERSENNE, Questions inouies, 1634
METZGER, La méthode philosophique en histoire des sciences, 1914-1939
POULAIN DE LA BARRE, De l'égalité des deux sexes, 1673
PROUDHON, De la justice dans la révolution
et dans l'église.t. 1, 2, 3 et 4, 1860
QUATREMERE DE QUINCY, Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art, 1815
QUETELET, Sur l'homme, 1835
QUINET, Le christianisme et la révolution française, 1845
RAVAISSON, De l'habitude, et La philosophie en France au XIXe siècle, 1838
RECLUS, L'homme et la terre, 1905
RENOUVIER, Uchronie, 1876
Abbé de SAINT PIERRE, Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, 1713
SAINT MARTIN, Controverse avec Garat *précédée d'autres textes philosophiques*, 1782 - 1802
SENAULT, De l'usage des passions, 1641
TAINE, Philosophie de l'art, 1865
VAULEZARD, La nouvelle algèbre de M. Viète, 1630
VOLNEY, Œuvres, 2 vol. t. 1 1788 - 1795 t. 2 1796 - 1820

Corpus, *revue de philosophie*

Nous souhaitons étendre la distribution de la revue en librairie. Signalez-nous les libraires qui vous semblent susceptibles de l'accueillir dans votre ville. Merci.

BULLETIN DE COMMANDE

❒ **Je souhaite recevoir les numéros**

❒ n° 1 ou 2 : 25F.
❒ n° 3 : épuisé
❒ n° 4, 7 : 30F.
❒ n° 5-6, 8-9 : 70F.
❒ n° 10 : 35F.
❒ n° 11-12 : 80F.
❒ n° 13 : 45F.
❒ n° 14/15 : 90F.
❒ n° 16/17 : 100F.
❒ n° 18/19 : 100F.
+5F. de port par exemplaire

❒ **Je m'abonne à Corpus,** revue de philosophie pour l'année 1992, soit 150 F. pour 3 numéros

NOM: .....

PRENOM: .....

ADRESSE

.....

.....

PROFESSION : .....

Bulletin accompagné du chèque du montant correspondant à renvoyer à l'association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 57, rue de Richelieu, 75002 PARIS

Cette revue est éditée par l'association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française, association à but non lucratif, 57, rue de Richelieu, 75002 Paris. Tél. : (1) 42 61 32 38 (répondeur). Directrice de la publication : Francine Markovits. Rédaction : Jean Michel Ollé. Comité de rédaction assuré par les membres de l'association. N° ISSN : 0296-8916.
Composition et mise en page assistées par ordinateur : Egide développement, (1) 42 65 23 22. Impression :Monligeon - Dépôt légal : 2nd semestre 1991

Bulletin
de la
Société Américaine
de Philosophie de Langue Française

Direction: Colette Michael, 5 Moraine Terrace, DeKalb, Illinois 60115, U.S.A.

COMITE DE LECTURE: M. Allain, B.Aresu, A.D.Barry, V.Cauchy, P.Caws, J.M.Gabaude, B.Gendreau, A.Kelkel, M.E.Kronegger, J.F.Lyotard, W.L.MacBride, E.Morot-Sir, N.Mosher, V.Mudimbe, K.Racevskis, D.Racine, Ch.Reagan, P.Ricoeur, H.Sanko, A.T.Tymieniecka.

REDACTION	COMPTES-RENDUS	COLLOQUES
Colette Michael	Bernard Gendreau	Peter Caws

LE BULLETIN DE LA SOCIETE AMERICAINE DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANCAISE EST PUBLIE AVEC LE CONCOURS DE NORTHERN ILLINOIS UNIVERSITY

Sommaire du Vol.III N°2, Summer 1991

VUE DES ETATS UNIS

Ambiguité des procès staliniens:interprétation de la pensée de Merleau-Ponty, *par Patrick J.Pryor*

VUE DU CANADA

Objectivité scientifique et réductionisme chez Jacques Monod, *par Spas Spassov*

VUE DE FRANCE

Marivaux, le masque, l'habit et l'être, *par Jacques D'Hondt*

Univers physique, mondes culturels: le même et les différents, *par Peter Caws*

COMPTES-RENDUS

COTISATION: A envoyer au Trésorier, *Société américaine de Philosophie,* 5 Moraine Terrace, DeKalb, Illinois 60115, U.S.A.

Membres adhérents : $17.00/an; étudiants:$ 11.00; bibliothèques:$ 23.00

Corpus n° 18/19
Victor Cousin
Sommaire

Articles

Introduction. Victor Cousin, l'Etat et la révolution, *Patrice Vermeren* 3
L'éclectisme avant Cousin. La tradition allemande, *Ulrich Johannes Schneider*……. 15
Les débuts philosophiques de Victor Cousin, *Pierre Macherey*……. 29
La "réception" d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques, *Jean-Pierre Cotten*……. 51
Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin, *Patrice Vermeren*……. 61
"Cette déplorable idée de l'anéantissement". Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique, *Roger-Pol Droit*…… 85
Victor Cousin : fragments d'une Nouvelle Théodicée, *Renzo Ragghianti*……. 105
L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens, M*iguel Abensour*…… 117
Eclectisme et esthétique. Autour de Victor Cousin, *Christiane Mauve* 143
Victor Cousin: une carrière romanesque, *Georges Navet*……. 157
Victor Cousin en Italie, *Charles Alunni*…… 171
L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello, *Carlos Ruiz et Cecilia Sanchez*……. 183
La bibliothèque Victor Cousin *à* la Sorbonne, *Antoinette Py*…… 197

Documents

Correspondance Schelling - Cousin, 1818 - 1845,
éditée par Christiane Mauve et Patrice Vermeren……. 199