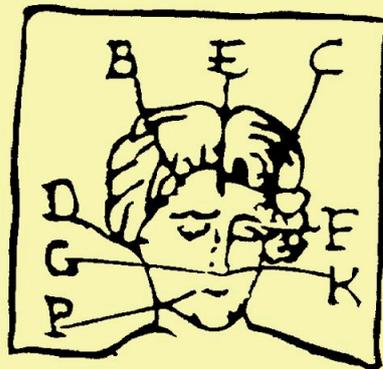


# CORPUS

revue de philosophie

n° 46  
*Jean-Marie Guyau :*  
*philosophe de la vie*



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

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

N° ISSN : 0296-8916



# CORPUS

revue de philosophie

n° 46

*Jean-Marie Guyau :  
philosophe de la vie*

*mis en œuvre par  
Jordi Riba*

**© Centre d'Études d'Histoire  
de la Philosophie Moderne et Contemporaine  
Université Paris X, 2004**

**N° ISSN : 0296-8916**

## **TABLE DES MATIÈRES**

Editorial .....	5
Jordi Riba	
Présentation, Jean-Marie Guyau : Philosophe de la vie ...	7
Jordi Riba et Hanz Hablitzel	
Bibliographie .....	13
Hans Hablitzel	
Jean-Marie Guyau : penseur interdisciplinaire et sociologue.....	17
Laurent Fedi	
Guyau et Darwin : la lecture de la vie .....	25
Laura Llevadot	
Spinoza et Guyau : l'éthique du <i>conatus</i> .....	47
Jordi Riba	
L'au-delà du devoir. Guyau précurseur de la morale de notre temps .....	57
Annamaria Contini	
Plus que la vie. L'esthétique sociologique de Guyau .....	67
Scheherezade Pinilla	
La littérature face au spleen. Génie et sociabilité dans la pensée de J.-M. Guyau .....	93
Ferruccio Andolfi	
Nietzsche et Guyau. Consentements, dissonances, silences.....	109
Renzo Raghianti	
Hiérarchie 'ouverte' et éthique de l'effort : Fouillée, Guyau, Durkheim.....	125
Vittoria Franco	
Individu moderne, responsabilité, éclatement des hiérarchies sociales.....	153
Sommaires des numéros disponibles .....	173



## **ÉDITORIAL**

Comme nous l'avions annoncé, l'année 2004 voit paraître les numéros consacrés à Jean-Marie Guyau (sous la direction de Jorge Riba, Madrid) et à Proudhon (sous la direction de Robert Damien, Université de France Comté).

Un numéro sur l'Encyclopédie est en préparation (sous la direction de Mariafranca Spallanzani, Université de Bologne). Il sera associé à des journées d'études qui se dérouleront à l'Université de Paris X, en 2005. Un autre volume sera consacré au thème du scepticisme.

La revue *Corpus* fondée en 1985, comptera bientôt 50 numéros. Pour favoriser la diffusion de notre publication, nous accorderons un tarif préférentiel aux lecteurs et aux institutions qui feront la demande d'une série entière.



## PRÉSENTATION

Dans les écrits philosophiques contemporains, il est assez inhabituel de rencontrer le nom de Jean-Marie Guyau. Pourtant, son œuvre a joui d'un certain rayonnement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et c'est un auteur que l'on peut qualifier de prolifique, étant donné la brièveté de sa vie. Sa disparition du panorama philosophique est encore plus manifeste, si tant est que cela soit possible, quand on se penche sur la partie de son œuvre consacrée à la morale. Il est bien loin le 10 mars 1906, date à laquelle Gabriel Aslan soutenait une thèse en Sorbonne intitulée *La morale selon Guyau* devant un jury qui comptait Émile Durkheim parmi ses membres. Depuis lors, on s'est peu à peu désintéressé de l'œuvre de Guyau. En de rares occasions seulement, cet auteur a attiré l'attention de certains écrivains qui défendent des points de vue philosophiques opposés aux siens. Ainsi, par exemple, George Moore lui a consacré quelques lignes dans son *Principia Ethica*, et a fait de lui le représentant du naturalisme dominant à l'époque. Ainsi également, Nietzsche qui a écrit le paragraphe suivant sur la couverture de son exemplaire de *l'Esquisse* conservé à Weimar.

Ce livre contient une faute contradictoire. En son effort pour montrer que les instincts moraux ont leur fondement dans la vie même, l'auteur a oublié qu'il a démontré le contraire, – à savoir que tous les instincts fondamentaux de la vie sont immoraux, y compris ceux qu'on appelle moraux. La plus haute intensité de vie est sans doute en proportion nécessaire de sa plus large expansion ; seulement celle-ci est ennemie de tous les faits altruistiques. Cette expansion se manifeste en dehors comme insatiable *vouloir de puissance*. Il s'en faut que la génération soit un symptôme d'un caractère altruistique : elle résulte d'une division et lutte dans un organisme gorgé de proie, qui, n'ayant pas assez de puissance dominatrice, est incapable d'organiser intérieurement toutes ses conquêtes<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cité par Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, F. Alcan, 1902, p. 153-155

## CORPUS, revue de philosophie

Or, la pensée de Jean-Marie Guyau a été l'objet d'un étonnant paradoxe. En effet, les idées qui l'ont fait accéder à la reconnaissance sont celles qui, à l'origine, étaient les plus critiquées car on les considérait comme étrangères aux aspirations de la modernité. Ainsi Gabriel Aslan a-t-il noté que Guyau oubliait de déduire les conséquences pratiques de leur principe, ou bien Durkheim lui-même se distanciant-il ouvertement de l'idée d'anomie défendue par Guyau.

Gilles Lipovetsky, dans son livre *Le crépuscule du devoir*, affirme que le désir de solidarité, aujourd'hui, ne trouve pas sa raison d'être dans la morale de l'impératif catégorique mais se nourrit principalement de l'obtention d'un supplément existentiel, d'un excès de vie. Le bénévolat de masse, poursuit-il, apparu après l'éclipse du devoir, fait partie de la culture postmoraliste ; il témoigne de la force émergente de ce que Guyau appelle la *morale sans obligation ni sanction*.

L'intérêt renouvelé que suscite aujourd'hui Jean-Marie Guyau n'est absolument pas le fait du hasard. Il trahit le besoin pressant qu'éprouve notre époque, à la différence peut-être de toutes les époques antérieures, de se demander à nouveau quels sont les classiques qui la fondent. Ce phénomène n'est pas étranger aux événements qui se sont succédé à une vitesse vertigineuse au cours des dernières décennies, ni à l'effondrement des grandes constructions théoriques dont on a pu être témoin pendant la même période.

Il y a une raison au fait que notre époque se distingue ainsi de toutes les autres. En effet, non seulement les réponses que l'on donne à une série de questionnements fondamentaux ont changé, mais les questions elles-mêmes ont aujourd'hui changé. C'est pourquoi le concept de classique, c'est-à-dire de cette entité à laquelle la modernité pouvait adresser les questions qu'elle se posait, doit évoluer. Il est donc probable que certains auteurs et leurs œuvres suscitent un regain d'intérêt alors qu'ils étaient tombés dans l'oubli, comme ce fut le cas pour Jean-Marie Guyau, dont le discours, dans cette nouvelle perspective est riche d'enseignements.

C'est en 1854, à Laval (Normandie), que commence la biographie de Jean-Marie Guyau, l'écrivain *oublié*. Très vite, du

fait de la séparation de ses parents, il rejoint Paris avec sa mère sous les auspices de laquelle il reçoit sa première formation. Sa mère a en effet publié, sous le pseudonyme de *G. Bruno*, divers ouvrages d'initiation à la lecture, dont le plus célèbre est *Le Tour de la France par deux enfants*. Elle noue plus tard une relation sentimentale avec Alfred Fouillée qui dirige notre auteur vers les humanités et en particulier vers la lecture des classiques grecs et latins : ses traductions de Cicéron et de Marc Aurèle sont assez connues.

Jean-Marie Guyau a commencé à écrire très tôt, en même temps qu'il commençait à enseigner la philosophie au Lycée Condorcet. L'étendue de ses intérêts philosophiques l'ont amené à aborder, dans ses écrits, tous les champs de cette discipline. L'Académie des Sciences Morales lui remet sa première décoration pour un mémoire sur la pensée utilitariste dont il retrace l'histoire d'Épicure à Spencer. Ce mémoire, légèrement modifié, constitue la matière de ses deux premières œuvres, *La Morale d'Épicure* et *La Morale anglaise contemporaine*, publiées respectivement en 1878 et 1879.

Entre temps, la maladie des voies respiratoires qu'il a contractée l'empêche de continuer à exercer son métier de professeur et le contraint à s'éloigner de Paris, à la recherche d'un climat plus clément. Il s'installe d'abord à Biarritz avec sa famille où il rédige certaines des pages parmi les plus poétiques qu'il ait écrites, pages qui seront publiées en 1881 sous le titre *Vers d'un philosophe*. Plus tard, il va vivre à Menton où il trouvera un refuge jusqu'à sa mort à l'âge de 33 ans, après avoir publié trois nouvelles œuvres : *Problèmes de l'Esthétique contemporaine*, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* et *L'irréligion de l'avenir*. Fouillée s'est ensuite chargé de la publication de trois œuvres posthumes : *Éducation et hérédité*, *L'Art au point de vue sociologique* et *La Genèse de l'idée de temps*.

Nous disposons malheureusement de très peu d'indications biographiques sur le philosophe étant donné la disparition des documents de la famille Guyau. À cet égard, il faut signaler les apports importants que constituent les écrits de Ilse Walker-Dulk et de Robert Vellerunt au sujet de sa vie, sur laquelle, avant leurs recherches, on disposait seulement des notices

## CORPUS, revue de philosophie

biographiques rédigées par Alfred Fouillée. Il est important de noter également l'énorme travail effectué par ce dernier après la mort de notre auteur. Non seulement Alfred Fouillée publia les œuvres posthumes de Guyau, mais il écrivit aussi des textes d'introduction à ses œuvres parmi lesquels on peut notamment mentionner un livre intitulé *La morale, l'art et la religion d'après Guyau* dans lequel sont exposés longuement les idées du philosophe disparu prématurément.

À une époque où l'on jetait peu à peu le discrédit sur les systèmes philosophiques à la faveur d'une pensée plus empirique, à une époque où la biologie prospérait, où le déterminisme était privilégié et où seuls les penseurs qui se considéraient métaphysiques continuaient à tenir la philosophie pour un domaine de réflexion, Jean-Marie Guyau fit de la *vie* la notion clé pour donner forme à sa pensée. Le concept de vie était adapté pour fonder aussi bien l'art que la morale et la religion. Pourtant, Guyau n'est pas parvenu à formuler explicitement ce concept. Ainsi, certains de ses contemporains en ont fait différentes interprétations et ont fini par conclure qu'il y a trois conceptions de la vie à la fois distinctes et juxtaposées dans son œuvre.

On peut vérifier la teneur de ces explications grâce aux actes de la séance organisée le 28 décembre 1905 par la *Société française de philosophie* toute entière consacrée à l'idée de vie chez Guyau. Malheureusement, Fouillée n'a pas pu y assister pour cause de maladie, mais cela ne l'a pas empêché, par la suite, de répondre longuement dans les pages de la *Revue de métaphysique et de morale*, aux propos qui s'y sont tenus.

Selon les intervenants qui participaient à la séance, la première conception de la vie que l'on rencontre dans l'œuvre de Guyau est étroitement liée à la causalité mécanique. En un second temps, la vie est comparée à l'existence absolue d'une force inconsciente, interne aux choses. Enfin, les exégètes pensent distinguer dans la conception de la vie propre à Guyau, le reflet de l'harmonie rationnelle. Ces interprètes de son œuvre considèrent que les différentes influences subies par notre auteur expliquent l'origine de chacune de ces conceptions : d'une part, l'évolutionnisme mécaniste, d'autre part, les idées du

romantisme allemand, enfin la philosophie platonicienne et kantienne.

Fouillée cependant leur répond que la conception de la vie chez Jean-Marie Guyau a pour origine l'expérience directe et immédiate, ce que Bergson appellera plus tard « les données immédiates de la conscience ». C'est pourquoi elle n'a rien à voir avec Schelling et les romantiques allemands, ni avec Ravaisson. Il s'agit d'une conception positive et expérimentale selon laquelle toute expérience est intuitive et directe. Son point de départ dépasse la biologie et la psychologie. La vie est une chose originale et spécifique tandis que la biologie et la psychologie n'en manifestent que des aspects partiels. La vie qui est le principe commun de l'instinct et de la réflexion dépasse tout cela, elle dépasse par conséquent la causalité mécanique, elle dépasse le mouvement comme la force.

En ce qui concerne l'approche de la vie en tant qu'existence absolue d'une force inconsciente, interne aux choses, Fouillée répond que le philosophe préfère l'expression *persévérer dans la vie* à celle plus classique de *persévérer dans l'être* qui, semble-t-il, avait été mise en valeur par les critiques de Guyau. Chez tous les êtres, affirme Fouillée, on rencontre cette tendance. Si on pouvait se plonger en chacun d'eux, on verrait que ce qui reste au bout du compte, c'est la vie en ébullition et la tendance à persévérer en elle, à partir de quoi, plus tard, la pensée se dégage. Cette tendance gît au fond de tout désir sans constituer un désir en tant que tel.

En ce qui concerne les relations ordonnées et l'harmonie universelle, Fouillée souligne que la pensée dépasse la vie entendue, de façon partielle, comme force, action, mouvement car elle n'est autre chose que la vie entendue en son sens intégral. La pensée, c'est la vie complète et vécue pour elle-même. Le plaisir de penser est le plaisir le plus profondément vital qui soit, étant donné qu'il ne fait qu'un avec la conscience même de la vie. La vie n'a pas partie liée avec la logique mais avec le sentiment et l'action. La vie est une spontanéité interne, qui ne se confond pas avec la réflexion et qui nourrit à la fois le principe de réalité et l'objectif idéal de l'action. En ce sens, vie et action sont inséparables.

## **CORPUS, revue de philosophie**

C'est pourquoi il aborda les thèmes les plus divers avec la naïveté qui caractérise celui pour qui l'expérience vitale en tant que telle est unique et mérite non seulement d'être expérimentée, mais également d'être communiquée afin d'inciter d'autres personnes à l'expérimenter. C'est pourquoi également, si on pense que le manque de référents ne conduit pas, inéluctablement, au chaos et au désenchantement, on peut aujourd'hui découvrir la pensée de Jean-Marie Guyau.

JORDI RIBA

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **PAR JORDI RIBA ET HANZ HABLITZEL**

#### **I. Œuvres de Jean-Marie GUYAU**

*La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, G. Baillière, 1878, rééd. La Versanne, Encre Marine, 2002.

*La Morale anglaise contemporaine – Morale de l'utilité et de l'évolution*, Paris, G. Baillière, 1879.

*Vers d'un philosophe*, Paris, F. Alcan, 1881.

*Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, Paris, F. Alcan, 1884.

*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1885 ; rééd. Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1985.

*L'Irréligion de l'avenir*, Paris, F. Alcan, 1887.

*L'Art au point de vue sociologique*, Paris, F. Alcan, 1889 ; rééd. Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 2001 ; trad. allemande, *Die Kunst als soziologisches Phänomen*, publiée sous la direction d'Alphons Silbermann, avec une contribution de Hans Peter Thurn : « Jean-Marie Guyau », Berlin, Wiss. Vlg. Spiess, 1987.

*Éducation et hérédité*, Paris, F. Alcan, 1889.

*La Genèse de l'idée de temps*, Paris, F. Alcan, 1890, rééd. Paris, Les Introuvables, L'Harmattan, 1998 ; trad. allemande *Die Entstehung des Zeitbegriffs*, sous la direction de Hans Hablitzel et Frank Naumann, Cuxhaven, Traude Junghans Vlg., 1993 ; trad. italienne *La genesi dell'idea di tempo*, sous la direction de Donatella Pacelli, Rome, 1994.

#### **II. Commentaires**

ALBERT, Karl. *Philosophie der Sozialität*, Sankt Augustin, Vlg. Hans Richarz, 1992.

## CORPUS, revue de philosophie

*Lebensphilosophie*, Freiburg/Munich, Karl Alber Vlg., 1995.

AMORETTI, Louis Nicolas. « Jean-Marie Guyau à Menton ou la conquête d'une sagesse », *Ou Pais'Mentounasc – Bulletin de la société d'Art et d'Histoire du Mentonnais*, Menton, Mars 1988 (n° 45), p. 3 sq.

ARCHAMBAULT, Paul. *Guyau*. Paris, Bloud, 1911.

ASLAN, G. *La Morale selon Guyau*, Paris, F. Alcan, 1906.

BENRUBI, Isaac. *Les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, F. Alcan, 1933.

BERGMANN, Ernst. *Die Philosophie Guyaus*, Leipzig, Klinkhardt, 1912.

CONTINI, Annamaria. *Jean-Marie Guyau. Una filosofia della vita e l'estetica*, Bologne, C.L.U.E.B., 1995, trad. française, *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Dictionnaire de biographie française, article « Guyau (Jean-Marie) », p. 392 sq., fasc. XCVIII, Paris, 1986.

FABRIS, M. *Il problema morale nel pensiero de G.M. Guyau*, Bologne, 1979.

FIDLER, G.C. « On Jean-Marie Guyau, Immoraliste », *Journal of the History of Ideas*, janvier 1994, pp.75-97

FOUILLÉE, Alfred. *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris, F. Alcan, 1889.

*Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan, 1913

HABLITZEL, Hans. *Lebensphilosophie und Erziehung bei Jean-Marie Guyau*, Bonn, 1988 (thèse).

« Lebensphilosophie und Recht bei Jean-Marie Guyau », dans *Recht und Rechtsbesinnung – Gedächtnisschrift für Günther Küchenhof (1907-1983)*, (sous la direction de Manfred Just, Michael Wollenschläger, Philipp Eggers, Hans Hablitzel), Berlin, Duncker u. H., 1987, pp. 61 sq.

« Jean-Marie Guyau (1854-1888), Philosophe et poète », dans *Universität und Bildung*, en hommage à Laetitia Boehm à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire (publié sous

## Bibliographie

- la direction de Winfried Müller, Wolfgang J. Smolka, Helmut Zedelmaier), Munich, 1991, pp. 361 sq.
- IMMELMANN, Klaus. « Interdisziplinarität zwischen Natur- und Geisteswissenschaften », dans *Interdisziplinarität* (sous la direction de Jürgen Kocka), Francfort-s.-Main, Suhrkamp, 1987, pp. 82 sq.
- LAMBERT, Alfred. « L'œuvre sociologique de Guyau », *Revue Internationale de sociologie*, 1900, pp. 577 sq.
- LAURET, Henri. *Critique d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, F. Alcan, 1885.
- MAFFESOLI, Michel. *Au creux des apparences : pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990.
- MICHON, John A., POUTHAS, Viviane, JACKSON, Janet L. *Guyau and the idea of time*, Amsterdam-Oxford-New York, North Holland, 1988 (voir en particulier les contributions de John A. Michon et de Paul Ricoeur, préface de Paul Fraisse ; cet ouvrage comprend en outre une traduction anglaise de *La Genèse de l'idée de temps*).
- MITTELSTRASS, Jürgen. « Die Stunde der Interdisziplinarität ? », dans *Interdisziplinarität* (sous la direction de Jürgen Kocka), Francfort-s.-Main, Suhrkamp, 1987, pp. 152 sq.
- MUGNIER-POLLET, L. « Pour une éthique probabilitaire d'après J.-M. Guyau », *Revue universitaire de science morale*, Genève, 1966.
- MUSTO, Stefan A. article « Evolutionstheorie » dans *Wörterbuch der Soziologie* (sous la direction de Günther Endruweit et Gisela Trommsdorff), Stuttgart, 1989, vol. 1, pp. 173 sq.
- NILSSON, Albert. « Guyaus Estetik. En kritisk studie », Lund, 1919.
- ORRU, Marco. « The ethics of anomie. Jean-Marie Guyau and Émile Durkheim », *The British Journal of Sociology*, 1983, pp. 499 sq.
- L'Anomie*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- PFEIL, Hans. *Jean-Marie Guyau und die Philosophie des Lebens*, Augsburg/Cologne/Vienne, 1928.

## CORPUS, revue de philosophie

- RAHOLA, C. *Guyau, filosof de la solidaritat*, Palafrugell, 1909.
- RIBA MIRALLES, Jordi. *La filosofia moral de Jean-Marie Guyau*, Tesis de doctorado, Barcelona, 1996.
- La morale anomique chez Guyau*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Guyau*, Madrid, del Orto, 2000.
- ROYCE, Josiah. *Studies of Good and Evil*. New York, D. Appleton, 1915, chap. XII.
- RÜEGG, Walter. « Der interdisziplinäre Charakter der Soziologie », dans *Wissenschaft als interdisziplinäres Problem* (sous la direction de Richard Schwarz), 2<sup>e</sup> partie, Berlin, 1975, pp. 31 sq.
- SPASOWSKI, Ladislav. *Les bases du système de la philosophie morale de Guyau*, Varsovie, C. Kowalewski, 1908.
- VELLERUT, Robert. « Alfred Fouillée et Jean-Marie Guyau sur la Riviera », *Nice Historique*, Janvier-Mars 1968, pp. 8 sq.
- VOLLMER, Gerhard. *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, 3<sup>ème</sup> édition, Stuttgart, 1983.
- WALTHER-DULK, Ilse. *Materialien zur Philosophie und Ästhetik Jean-Marie Guyaus*, Hambourg, 1965.
- WESSEL, Karl-Friedrich. « Die Einheit von Zeit und Komplexität und der interdisziplinäre Dialog », dans *Herkunft, Krise und Wandlung der modernen Medizin* (sous la direction de Karl-Friedrich Wessel), Vol. 3, Berliner Studien zur Wissenschaftsphilosophie und Humanontogenetik, Bielefeld, 1994, pp. 28 sq.
- WIESE v., Leopold. « Methodologisches über den Problemkreis einer Soziologie der Kunst », dans *Verhandlungen des Siebenten Deutschen Soziologentages vom 28. September bis 1. Oktober 1930 in Berlin*, Tübingen, 1931, pp. 121 sq.

## **JEAN-MARIE GUYAU : PENSEUR INTERDISCIPLINAIRE ET SOCIOLOGUE**

I. Jean-Marie Guyau (1854-1888), « philosophe et poète », le « Nietzsche français » tel qu'on le nomme quelquefois incorrectement, est certainement l'un des plus grands penseurs français du XIX<sup>e</sup> siècle. Wilhelm Wundt par exemple l'avait même caractérisé comme l'un des plus illustres philosophes. Quoiqu'il en soit, il semble que Jean-Marie Guyau, et avec lui ses premières réflexions sur la philosophie de la vie, soient quasiment tombés dans l'oubli, bien que ses œuvres aient été publiées à grand tirage au début du siècle. Il a connu le même sort que son beau-père, le philosophe et sociologue Alfred Fouillée.

On pourrait en déceler les raisons dans l'influence prédominante d'Henri Bergson – qui était vraisemblablement un disciple de Guyau –, dans la propagation très massive de la philosophie de Friedrich Nietzsche et dans l'apparition du « Renouveau catholique », la réaction contre le naturalisme irréligieux en France, mais surtout dans le mouvement néothomiste.

Enfin, on pourrait également expliquer le fait que Guyau – comme par la suite aussi Bergson – n'ait pas été reconnu par la forte prédominance de la philosophie existentielle. Et pourtant il est étonnant dans ce cas qu'en raison des corrélations entre la philosophie de la vie et la philosophie existentielle, des réflexions spécifiques de base sur la philosophie de la vie n'aient pas ou aient à peine été faites, alors que ces réflexions auraient sans aucun doute conduit à Guyau.

La pensée de Guyau doit justement aujourd'hui impressionner, en particulier par sa relation entre la philosophie et la sociologie, de sorte que l'on pourrait également parler d'une philosophie de la socialité. Par sa façon sociologique d'envisager les choses, Guyau, avec son concept de vie universelle, idée d'une vie plus intensive et donc plus féconde, reliait chacune des disciplines entre elles.

Ainsi, Guyau voulait-il que la sociologie soit également applicable à l'éthique, à l'art, à la littérature, à la religion, au

## **CORPUS, revue de philosophie**

droit, à l'éducation et à la psychologie. Sur ce point, on peut tout à fait considérer Guyau comme le pionnier et précurseur d'Émile Durkheim. En terminologie moderne, on pourrait également parler de l'interdisciplinarité des réflexions de Guyau. En effet, l'interdisciplinarité ne doit pas seulement aider à supprimer les disparités réelles et supposées entre les Lettres et les Sciences, mais également aider à l'intérieur des Lettres et des Sciences à éliminer les barrières de raisonnement. En outre, Guyau est l'un des premiers penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle à avoir introduit la notion d'évolution dans sa philosophie de la vie.

L'histoire de la philosophie doit également à Guyau des idées essentielles telle l'interprétation d'Épicure et de son atomisme ; et pourtant l'histoire de la philosophie ne tient pratiquement pas compte de Guyau. L'importance capitale de la pensée de Guyau dans la philosophie et la psychologie du temps a été honorée par un recueil constitué par John A. Michon et édité en 1988 par l'Académie des Sciences du Royaume des Pays-Bas à l'occasion du centième anniversaire de la mort de Guyau.

Si Guyau était resté si longtemps dans l'oubli, cela était certainement dû au fait qu'il était un « marginal » et en avance sur son temps. Doit-on le considérer plutôt comme un historien philosophe ou un philosophe, comme un poète ou un esthète, comme un sociologue ou un pédagogue ? Ses principaux ouvrages appartiennent à plusieurs domaines.

Il semble en fait que Jean-Marie Guyau, en tant que représentant tout à fait classique d'une philosophie de la vie et pionnier de la sociologie, en tant qu'important théoricien de l'art et peut-être même l'un des premiers à évoquer une sociologie de l'art, attend encore d'être reconnu. Si l'on voulait procéder à une classification élémentaire, qui de toute façon ne serait jamais correcte, on pourrait comparer le « Nietzsche français » au « Nietzsche catholique » à savoir Max Scheler. Et par certains parallèles constatés entre Guyau et Teilhard de Chardin dans leurs réflexions sur la théorie de l'évolution, on pourrait voir en Teilhard de Chardin le « Guyau catholique ».

II. Aujourd'hui, il serait intéressant d'analyser les ouvrages et les influences de Guyau, sous leur aspect interdisciplinaire et sociologique.

En effet, l'œuvre de Guyau se prête tout particulièrement à cette façon de considérer les choses, peut-être même dans le sens d'une « transdisciplinarité », à savoir reconstituer l'unité initiale des Sciences en une unité de rationalité scientifique ou bien également en un « phénomène de réparation consistant à supprimer l'affirmation d'une disciplinarité limitée ».

Enfant du XIX<sup>e</sup> siècle, Guyau était certainement lui aussi marqué par la corrélation entre les Lettres et les Sciences, par la confrontation entre la méthode physique et la méthode historique et également par le savoir empirique concret et la compréhension intuitive de l'expression et des sens. Bien qu'à l'époque il n'était pas directement question de méthode interdisciplinaire ou touchant plusieurs domaines, Guyau cultivait l'interdisciplinarité de différentes façons :

D'un côté, il utilisait la sociologie comme véhicule interdisciplinaire entre la philosophie, l'éthique, le droit, l'art, la religion et l'éducation. Ceci est concrètement exprimé dans le sous-titre de certains de ses ouvrages, à savoir « Étude sociologique ». De l'autre, il essayait à l'aide d'un terme universel, la base de sa philosophie, d'unir et de mettre en relation chacune des disciplines.

C'est ainsi que Guyau formulait dans son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* – qui en outre comprend une critique sévère du terme du devoir de Kant – le principe de l'action : « Ce principe, nous croyons l'avoir trouvé dans la vie la plus intensive et la plus extensive possible, sous le rapport physique et mental. La vie, en prenant conscience de soi, de son intensité et de son extension, ne tend pas à se détruire : elle ne fait qu'accroître sa force propre. ». Il a essayé ici de concevoir une éthique de la morale qui n'est fondée ni sur l'eudémonisme, ni sur aucune obligation de droit, mais sur une base purement empirique. Sa critique de la sanction (à la suite de la « scuola positiva » italienne) touche, à parts tout à fait égales, tant à la philosophie du droit qu'à la doctrine du droit pénal. Et dans son *Éducation et Hérité*, Guyau explique : « Dans les divers ouvrages que nous avons publiés, nous avons toujours

## CORPUS, revue de philosophie

poursuivi un but unique : relier la morale, l'esthétique, la religion à l'idée de la vie, de la vie la plus intense et la plus extensive, par conséquent la plus féconde ». Ses explications sur l'hypnose et la suggestion dans l'éducation ont fait l'objet d'une actualité tout à fait inattendue il y a peu de temps dans la discussion sur la « suggestopédie ».

Dans *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, Guyau s'appuie sur le caractère sérieux de l'art, dont le principe est la vie même ; il explique également la relation entre l'art et le quotidien. Il y fait mention autant des questions de rapport entre l'art et la démocratie que de la problématique sur le rapport entre l'art et l'industrie – l'allusion au design moderne est évidente. Dans *L'Art au point de vue sociologique* Guyau constate une unité profonde entre la vie, la morale, la société, l'art et la religion et il souligne la morale profonde et la sociabilité de l'art. C'est en effet l'artiste qui crée l'émotion esthétique et son caractère social. Guyau est parmi l'un des premiers à avoir essayé d'interpréter l'art comme l'expression de la vie individuelle et en même temps de la vie sociale. Après Thurn, Guyau est l'un des précurseurs les plus renommés du culte du génie du XIX<sup>e</sup> siècle. Il décrit ainsi sa théorie sur la coenesthésie : « Nous disons 'je' alors que nous pourrions tout autant dire 'nous' ». Dans *L'Irréligion de l'avenir*, Guyau reconnaît dans la religion un lien de société entre l'homme et les puissances supérieures, une extension de la sociabilité aux étoiles. La religion et l'art représentent pour lui autant l'anthropomorphisme que le sociomorphisme.

L'ouvrage *La Genèse de l'idée du temps* comprend lui aussi sans aucun doute une sociologie du temps par laquelle sont décrits différents concepts du temps observés par des enfants et comparés à ceux d'adultes. Mais également dans cet ouvrage, on peut percevoir l'interdisciplinarité par le fait que la catégorie « temps » sert de point de départ interdisciplinaire pour introduire la psychologie et les sciences.

La méthodologie de Guyau ne représente pas seulement pour son époque un fondement original et très intéressant, elle pourrait également être mise en valeur aujourd'hui. Ceci est d'autant plus vrai que Guyau – comme nul avant lui – a reconnu le contexte interdisciplinaire de la théorie de l'évolution et qu'il

n'a pas persisté à considérer les choses de façon tout à fait mécaniste et simplificatrice. À l'instar de Gerhard Vollmer, on pourrait dire que Guyau n'a pas puisé la base inductive de sa théorie de la connaissance uniquement à partir de la théorie de la connaissance proprement dite, mais qu'il a reconnu la relation entre chacune des disciplines, déjà à l'époque très diverses, tel un nœud au centre d'un très vaste réseau.

Dans une étude sur les caractères interdisciplinaires de la sociologie, Walter Rüegg définit quatre types de relations entre la sociologie et les autres sciences : supradisciplinaire, intradisciplinaire, infradisciplinaire et interdisciplinaire. Cette répartition semble tout à fait adaptée pour comprendre les analyses de Guyau bien qu'il ne soit pas possible de séparer très distinctement ces quatre catégories.

Même si ce n'est que partiellement, Guyau considère la sociologie comme supradisciplinaire, à savoir comme doctrine de l'interprétation et de l'action, succédant, dans ce rôle, à la théologie et à la philosophie. Sous cet aspect, on reconnaît incontestablement chez Jean-Marie Guyau l'influence d'Auguste Comte et de sa physique sociale. On retrouve cet aspect dans *L'Irréligion de l'avenir* où Guyau parle de l'idéal et postule l'avenir de l'idée d'association. En outre, il prédit qu'à l'avenir la religion et l'art fusionneront pour ne faire plus qu'un.

L'analyse de Guyau peut également être reconnue comme intradisciplinaire, si la sociologie intradisciplinaire devient – selon Walter Rüegg – une méthode pour étudier les différentes institutions tels le droit, la religion, etc. La sociologie sera alors utilisée comme une méthode particulière de l'analyse sociale au sein des domaines concrets d'autres disciplines. On reconnaît tout à fait cette méthode chez Guyau. Lorsque Walter Rüegg souligne l'interdisciplinarité chez Émile Durkheim, on peut également l'appliquer à Guyau, en particulier dans son ouvrage sur les sciences et la sociologie de l'éducation. En effet, dans ce contexte, Guyau peut être considéré comme le précurseur d'Émile Durkheim.

Selon Walter Rüegg, la sociologie peut être considérée comme infradisciplinaire dans le cas où elle devient la science de la base sociale de toute action, pensée ou perception, et donc de toute perspective scientifique. On pourrait également décrire

## CORPUS, revue de philosophie

cette qualité par le terme *sociologisme*. Guyau n'a pas été dupe, même si, en faisant allusion à la critique américaine faite à Émile Durkheim, on pourrait parler de la philosophie de Guyau comme d'une *over-socialized view of man*.

Enfin, l'idée de Guyau est sans aucun doute interdisciplinaire, dans le sens où la sociologie en tant que science en elle-même analyse les différents aspects et les différentes dimensions d'un problème complexe à l'aide d'un simple système de catégories et des objectifs convergents. Ici aussi, on peut y voir, comme Rüegg, la tâche interdisciplinaire de la sociologie, visant à analyser le rapport de sens entre le contrôle du comportement, les modèles culturels, les normes juridiques et les formes particulières de l'action sociale. Ici, Guyau semblait faire époque par son originalité : personne avant lui n'avait utilisé avec autant d'ardeur et de succès la sociologie dans des domaines divers.

Que Guyau puisse être considéré comme l'inventeur de la sociologie de liaison – terme à ne pas prendre dans son sens négatif – telle la sociologie culturelle ou la sociologie éducative, fait preuve de la fertilité de l'idée interdisciplinaire.

Ce n'est qu'aujourd'hui, semble-t-il, que l'ouvrage subtil de Guyau *La Genèse de l'idée de temps* a été reconnu. Cet ouvrage ne comprend pas qu'une philosophie et une psychologie du temps, mais, dépassant Kant, comprend également une sociologie du temps. Selon Guyau, le temps n'est pas une forme a priori que nous attribuons aux apparences, le temps est plus une question de rapports, qui attribue l'expérience aux apparences. Le temps est selon Guyau comme le lit d'un fleuve qui forme nos sentiments et nos perceptions ; mais il est également le cours qu'ils prennent spontanément dans ce lit.

Dans sa psychologie du temps, Guyau a trouvé une idée doublement interdisciplinaire : d'une part, une idée globale qui fait allusion à la future psychologie de la forme. Le fait d'y avoir introduit des résultats d'analyses scientifiques et psychologiques, sur l'exemple de Wundt, y a considérablement contribué. Lorsqu'Immelmann souligne que, dans le cas de l'interdisciplinarité entre les Sciences et les Lettres au XIX<sup>e</sup> siècle, le pas interdisciplinaire se fait principalement par l'intermédiaire de la psychologie, alors Guyau en est un très bon

exemple. Ceci est également valable dans le cas où l'on y introduit la zoologie, l'éthologie et l'humanéthologie, comme l'ont fait Immelmann et, plus tard, Guyau. D'autre part, c'est la catégorie « temps » déjà mentionnée qui élargit considérablement la force et la cohérence des disciplines si on considère chacune d'entre elles séparément.

Il semble plausible que ce soit en s'occupant de la théorie de l'évolution que Guyau ait été amené à son terme universel en tant que base de sa philosophie de la vie. En effet, l'évolution est bien l'épanouissement du vivant. En introduisant le paradigme de l'évolution dans ses réflexions, Guyau est à considérer comme le pionnier de la liaison entre les théories de l'évolution et les sciences naturelles, la culture et la sociologie. Il est intéressant de voir que ces réflexions sur la relation entre chaque discipline existe encore aujourd'hui, bien que, comme le constate Musto, il n'existe pas encore d'étude sociologique fondamentale et révolutionnaire sur les rapports entre l'évolution biologique et culturelle voire sociologique. Il est étonnant – et c'est une remarque faite également par Musto – que ce thème soit principalement traité par des scientifiques. Dans ce contexte, les réflexions de Guyau gagnent un intérêt particulier dans le domaine des Lettres.

**III.** Jean-Marie Guyau était bien l'un des penseurs les plus originaux du XIX<sup>e</sup> siècle. Il faudrait encore analyser l'influence qu'il a eu sur Henri Bergson, comme sur Émile Durkheim, Georg Lukács, Leo Tolstoj, Albert Schweitzer ou encore Alexander Kropotkin. Son « irréligion de l'avenir » avec ses réflexions sur la sociologie et la philosophie de la vie n'a été prise en considération ni par la théologie ni par la sociologie religieuse. Il en est de même pour la sociologie de l'art et la sociologie de l'éducation. Il semblerait cependant que nous assistions aujourd'hui à un renversement de situation : la première traduction de *La Genèse* en anglais (1988), en allemand (1993) et en italien (1994), ainsi que les diverses monographies récentes tendent à montrer que Guyau vient d'être redécouvert non seulement comme philosophe de la vie, mais également comme l'un des plus importants sociologues.



## GUYAU, DARWIN ET LA VIE

Quels usages Guyau fait-il de Darwin ? Comment l'a-t-il compris ? En quoi cette référence éclaire-t-elle son concept de « vie » ? Telles sont les questions que l'on se propose ici de traiter. Avant cela, quelques remarques préliminaires, touchant d'une part la philosophie de Guyau, d'autre part, la « réception » de Darwin.

1. On peut présenter en deux mots la philosophie de Guyau comme un monisme vitaliste, du moins à titre d'hypothèse. Toutes les formes d'activité sont commandées par un unique principe : la vie, principe immanent d'individuation et d'expansion. À lire Guyau, on est frappé des parentés structurelles avec bien des téléologies spiritualistes où la pensée, s'élevant par degrés sur l'échelle des étants, se ressaisit comme spontanéité en son point culminant – l'Un (Plotin), l'Amour (Ravaisson) ou la Liberté (Lachelier) – source de toutes les formes de vie et de l'harmonie du Tout. Guyau semble articuler sa démarche philosophique à un double régime discursif : d'un côté, il exploite les acquis de la science et se recommande volontiers d'une certaine positivité, d'un autre côté il procède par analyse réflexive et enrichit le concept de « vie » en l'étendant à des réalités supra-organiques. De là sans doute l'opacité dont s'enveloppe son principe<sup>1</sup>. La généralisation à la sociologie et à l'esthétique d'un concept d'origine biologique ne va pas sans poser un problème de cohérence. En réalité, comme l'a bien montré Annamaria Contini<sup>2</sup>, la finalité immanente de la « vie » est calquée sur le modèle de la création artistique, du moins dans les dernières œuvres. Et il y a là plus qu'une métaphore. Ce n'est pas que la vie soit un processus analogue à la création, ou que la physis mime la technè : il faut comprendre bien plutôt (dans la proximité de Nietzsche) que le faire artistique est la

---

<sup>1</sup> Voir les objections, fortes et stimulantes, de Dwelshauvers exposées à la Société Française de Philosophie le 28 décembre 1905.

<sup>2</sup> A. Contini, *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*, Paris, L'Harmattan, 2001.

## CORPUS, revue de philosophie

forme que prend la vie lorsqu'elle répond pleinement à sa fonction. D'où cette question : en définitive, le concept de vie ainsi modélisé est-il compatible avec son étayage scientifique ?

2. On s'est jadis penché sur la réception de Darwin en France<sup>3</sup>. L'examen du cas de Guyau, un peu délaissé<sup>4</sup>, peut servir de contribution ou de complément à cette enquête. Mais il faut s'entendre ici sur la notion de « réception ». À l'horizon de la présente contribution, on souhaite voir se dessiner la manière dont les théories de Darwin ont été déplacées, retravaillées, déformées, greffées sur de nouveaux systèmes et fécondées par delà tout ce que Darwin avait pu en dire. La pensée de cet auteur, complexe et évolutive, a en effet démontré sa puissance par l'ampleur de ses effets lointains et indirects. Ses théories (insistons sur le pluriel), réemployées dans différents domaines scientifiques en marge de leur destination première, ont même été mises au service des idéologies politiques. Dans ces conditions, la référence au darwinisme ou aux textes de Darwin n'a plus la valeur d'un héritage au sens où la problématisation scientifique opérée par l'auteur dans les conditions historiques de l'ère victorienne fournirait encore à ce système de renvois le cadre délimitant a priori toutes ses possibilités d'usage. L'histoire de ces transmissions, circulations, transplantations, qui inclut une alchimie complexe (Darwin associé à Spencer, et ce dernier au « darwinisme social ») fournit un programme de recherche à ce jour bien entamé, mais loin d'être achevé.

### Usages de Darwin

Darwin apporte à Guyau une caution scientifique, des outils démonstratifs et argumentatifs, parfois même des éléments de solution à des problèmes philosophiques. Ces usages, nécessairement tributaires de conditions particulières de lecture

---

<sup>3</sup> Y. Conry, *L'Introduction du darwinisme en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1974.

<sup>4</sup> La relégation de Guyau s'observe jusque chez Y. Conry, qui cite Guyau en passant (n. 33 et n. 35, p. 413), en notant toutefois que son regard attentif sur Darwin est un fait original.

(accès au corpus, contexte scientifique, réceptions parallèles, etc.), n'ont de sens qu'au regard de la visée qui les anime, ce qui impose de remonter aux problématiques dans lesquelles ils prennent place et d'en restituer les inflexions. La référence à Darwin, loin d'être facilement isolable, participe de l'intérêt de Guyau pour les théories évolutionnistes, une nébuleuse aux contours flous qui englobe, entre autres doctrines, celles – influentes en France – de Spencer et de Haeckel. Il n'est toutefois pas illégitime de chercher à extraire cette référence. Car Guyau ne se contente pas de la vulgate. Les éléments théoriques qu'il synthétise et récupère à des fins philosophiques font l'objet d'un choix sélectif qu'une analyse sérieuse se doit d'examiner. D'autre part, Darwin n'est pas seulement appelé à représenter l'évolutionnisme, il incarne aussi, selon Guyau, la « doctrine inductive »<sup>5</sup> et une approche « naturaliste » de la morale liée à l'école utilitariste.

1. Dans *La Morale anglaise contemporaine*, ouvrage sous-titré *Morale de l'utilité et de l'évolution* (G. Baillière, 1879), Guyau utilise Darwin à deux reprises : dans l'« exposition des doctrines » puis dans la partie « critique ». Le chapitre IX de la première partie lui est tout entier consacré. Guyau y présente la « genèse » des sentiments moraux selon la *Descendance de l'homme*<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> La méthode inductive dérive l'esprit de la nature, tandis que la méthode intuitive cherche l'esprit dans la nature. Cette distinction de Guyau recoupe l'opposition du naturalisme et de l'idéalisme et, aujourd'hui, la rivalité entre sciences cognitives et théories normatives.

<sup>6</sup> Guyau lisait l'anglais couramment. Il cite le titre original, et se réfère à la traduction J.-J. Moulinié revue par Edmond Barbier (Paris, Reinwald, 1873, 2 vols), faite d'après le texte de la première édition du livre de Darwin, traduction qu'il présente comme étant due à Barbier. Ce dernier assumera seul la traduction de la seconde édition de *The Descent of Man*, en 1881, mais Guyau continuera à prendre pour référence le texte de la première édition, y compris lorsqu'il donnera en 1885 une édition enrichie de *La Morale anglaise contemporaine*. De toutes manières, ce n'est là qu'un détail car les deux éditions de *The Descent of Man* ne diffèrent pas essentiellement quant au fond.

## CORPUS, revue de philosophie

Guyau expose la théorie gradualiste du développement moral que soutient Darwin : on observe chez les animaux la présence d'« instincts sociaux » potentiellement moraux (amour, sympathie<sup>7</sup>) qui ne se développent toutefois que chez l'homme et se fixent par le processus de la « sélection naturelle »<sup>8</sup>. La mémoire et la réflexion permettent à l'homme de faire retour aux expériences du passé puis de prendre conscience de la pérennité de l'instinct social qui est en lui. C'est ainsi que Darwin explique l'apparition du sens moral. Le « remords » est la forme que prend le souvenir de l'échec circonstanciel de l'instinct social, lorsque, après avoir cédé momentanément à des pressions passagères (dictées par l'urgence des besoins), cet instinct se révèle après coup être le plus durable et le plus appréciable. Le « devoir » est la forme que prend la victoire anticipée de l'instinct social sur d'éventuelles tentations. L'« obligation morale » est la conscience héréditaire d'une volonté dirigée par et vers l'instinct social. Sur ce plan, l'homme diffère de l'animal par la force de ses facultés de comparaison, la puissance instrumentale de son langage – Guyau cite également à cette occasion *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux* – et l'émergence de mobiles non utilitaires à un état avancé de l'évolution, la sympathie créant par elle-même des « centres secondaires d'attraction » (p. 158). Quant à la pluralité des systèmes de morale, Darwin l'explique par la valeur relative que les hommes prêtent, selon les contextes sociaux, au pouvoir de cohésion sociale de telle ou telle vertu. L'observation des espèces animales confirme ce relativisme, puisque les abeilles, pourvues d'un fort instinct social, semblent obéir par exemple à d'autres normes que la

---

7 Dans les extraits de la *Descendance de l'homme* auxquels Guyau fait allusion, Darwin mentionne des cas de sociabilité intra et interspécifiques, de services réciproques, d'association, et croit pouvoir affirmer d'après les observations, que ces témoignages de sociabilité s'accompagnent d'un sentiment de plaisir.

8 Guyau a repéré le principe suivant : en s'associant, les individus pourvus d'un fort instinct social affrontent plus favorablement que les autres les dangers auxquels ils sont exposés, ce qui a pour conséquence d'augmenter les chances de transmission du caractère social dont ils sont porteurs.

plupart des sociétés humaines. Ce qui est désigné comme bon, c'est ce qui satisfait aux conditions de cohésion et de conservation du groupe. Le critère moral peut varier selon les sociétés, tandis que le crime, lui, est condamné universellement parce qu'il est et a toujours été ressenti comme une menace pour tout groupe social.

Guyau montre que le recours à la notion de « conditions de vie » distingue Darwin des utilitaristes (Bentham et J. S. Mill) : « c'est la lutte aveugle pour la vie plutôt que la recherche consciente du bonheur qui domine la nature entière » (p. 160). Plutôt que le bonheur individuel ou collectif, c'est pour Darwin le « bien général », c'est-à-dire ce qui satisfait l'unité et la prospérité du groupe, qui est au principe de la morale. Mais d'après Guyau « la lutte pour la vie chez l'homme se complique et devient aussi la lutte pour le bonheur » (p. 161). Et le raffinement de la pensée, effet d'« une sorte de sélection naturelle » (notons cette allusion à l'impact de la sélection naturelle sur la culture) engendre en société « une sorte de concurrence pour la vertu » (p. 161). Par conséquent, « le désaccord entre M. Darwin et l'école utilitaire n'est pas aussi grand qu'on pourrait le croire » (p. 161). Certes, Darwin semble se démarquer des utilitaristes dans sa conception des mobiles : c'est l'instinct social qui selon lui produit l'acte moral, et non l'égoïsme<sup>9</sup>, à moins de concevoir l'égoïsme en un sens plus large comme une satisfaction de l'instinct. Mais justement, objecte Guyau, les utilitaristes (Épicure, Helvétius, Bentham) ont toujours défini l'égoïsme par la recherche de satisfactions personnelles quelles qu'elles soient, y compris du plaisir que procure la sympathie (ils postulent l'accord des intérêts individuels et du bonheur collectif soit que l'intérêt général résulte des satisfactions égoïstes de chacun, soit que la recherche du bien de tous procure à chacun une satisfaction propre). Par conséquent, « [la] doctrine [de Darwin] complète admirablement la morale utilitaire mais ne la contredit vraiment pas » (p. 162). D'où le bilan que voici : quant au principe de la morale, Darwin n'a guère innové ; en revanche, « la genèse

---

<sup>9</sup> En résumé, Darwin répond à J. S. Mill que l'impulsion spontanée de l'instinct social dispense d'un calcul du plaisir.

## CORPUS, revue de philosophie

empirique de la conscience morale n'avait jamais été faite de manière aussi remarquable » (p. 162). Guyau donne un aperçu du progrès réalisé grâce à Darwin en le comparant à un chimiste de la morale qui recompose la vie à partir des corps bruts.

Dans la partie critique, Guyau convoque Darwin pour démolir le dogme de la morale absolue. « La prétendue moralité n'est que la réduction progressive [...] des formes supérieures d'intérêt sur les formes inférieures. La morale absolue et immuable se réduit ainsi, dans ses humbles origines, à un chapitre de l'histoire naturelle sur la variation des espèces » (p. 374). Darwin apporte une caution scientifique, jugée incontestable, à ce qu'on peut appeler la « naturalisation » de la morale, thèse par laquelle Guyau s'oppose expressément aux « spiritualistes » (p. 380).

Loin d'en rester là, Guyau complète la genèse naturaliste de la morale par l'idée d'une déontologie qui correspond à la direction future des sociétés : « La sélection par la force fut ainsi la condition du progrès, et c'est elle qui en marqua la direction. Mais on peut prévoir un avenir où, ce que fit la force, la volonté vraiment morale le fera. Là encore, la sélection s'exercera, mais d'une tout autre manière. La lutte pour le bien et pour la justice, la lutte pour la vie morale remplacera ou du moins corrigera la lutte violente pour la vie matérielle : là triomphera celui qui aura placé le plus haut son idéal [...] les moins bons, au lieu d'y être anéantis comme le sont dans la nature les plus faibles, seront élevés, moralisés, et alors loin d'être un obstacle à l'évolution, ils lui deviendront une aide » (p. 377). Ce texte très suggestif en même temps qu'elliptique contient plusieurs idées capitales sur l'évolution de l'humanité. Les lois qui gouvernent l'histoire naturelle cessent, selon Guyau, de s'appliquer à un stade avancé de la civilisation. Dans l'histoire de l'homme s'introduit un saut qualitatif qui n'est pas pour autant une rupture de l'évolution : le progrès se poursuit vu que la conservation des moins aptes peut enrichir la moralité par l'action de l'éducation. On doit plutôt parler d'un retournement ou d'un « effet réversif », comme dit Patrick Tort à propos de Darwin (on y reviendra). L'évolution qui a produit par sélection des normes (sociales) change de nature lorsqu'apparaît chez l'homme la capacité de déterminer librement de nouvelles normes (morales) : « la lutte pour la vie

morale remplacera ou du moins corrigera la lutte violente pour la vie matérielle ». La libre détermination dans l'ordre du devoir-être entraîne l'inversion du sens de la sélection (avantage des plus moraux sur les plus forts) et l'apparition de mécanismes sélectifs d'un genre nouveau. Comment cette capacité vient-elle au monde ? Guyau ne le précise pas, et l'on verra que cette prudence n'est pas sans intérêt. Le contexte donne à penser que Guyau ne prétend ici ni contredire Darwin, ni le copier, mais le dépasser, ce qui veut dire au moins qu'il ne perçoit pas de similitude frappante entre la position de Darwin et la sienne propre (on y reviendra également). Quoi qu'il en soit, Guyau réhabilite la notion d'idéal, de devoir-être, et le sens profond de la prescription. Sa critique de la morale anglaise recoupe une distribution des rôles, la science (empirique) ayant pour objet les faits, tandis que la philosophie a vocation à penser ce qui doit être<sup>10</sup>, et ce faisant, à l'anticiper (par le jeu des idées-forces<sup>11</sup>).

2. Dans *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Alcan, 1885, éd. citée : Fayard, 1985), Guyau soutient la théorie selon laquelle la morale possède sa valeur en elle-même, les sanctions et récompenses n'étant que des conséquences intrinsèques de notre obstruction ou de notre adhésion à la « vie ». Selon Guyau, qui s'inspire manifestement du passage de l'homogène à l'hétérogène selon Spencer, l'« anomie », phénomène d'individualisation des normes, résulte de la tendance à l'individuation et à la divergence des êtres au fil de l'évolution. La morale ne peut plus faire fond sur l'immutabilité d'une législation du sujet rationnel, car l'individu n'est lui-même qu'une stabilisation provisoire dans une évolution continue. Sur

---

<sup>10</sup> Cf. *La Morale anglaise contemporaine* (1879) : « Il y a deux parties dans la morale, l'une psychologique et physiologique, l'autre vraiment pratique et proprement morale ; la première étudie les ressorts habituels de la conduite des hommes en général, l'autre s'adresse à chaque homme pour lui ordonner telle ou telle action » (p. 186).

<sup>11</sup> Guyau emprunte cette théorie à son beau-père Alfred Fouillée. D'après Fouillée, toute représentation recèle un élément actif, une force communicative porteuse d'une charge « volitive » suffisante pour impulser des changements réels (par exemple, le fait de croire en soi développe la personnalité).

## CORPUS, revue de philosophie

ce point, Guyau généralise la leçon de *L'Origine des espèces*<sup>12</sup> : « On pouvait encore croire au commencement de ce siècle que l'immobilité des espèces animales suppose un plan préconçu, une idée à jamais imposée à la nature vivante ; depuis Darwin nous voyons dans les espèces mêmes des types passagers que la nature transforme avec les siècles, des moules qu'elle pétrit elle-même au hasard et qu'elle ne tarde pas à briser l'un après l'autre. Si l'espèce est provisoire, qu'est-ce donc que l'individu ? » (p. 23).

Fait remarquable : Darwin est le premier nom convoqué dans *l'Esquisse* pour instruire le procès de l'impératif catégorique. « Le problème posé par Darwin sur la variabilité du devoir ne laisse donc pas que d'être inquiétant pour quiconque admet un bien absolu, impératif, certain, universel » (p. 50). L'universalité de la loi est contredite par les observations consignées dans la *Descendance de l'homme* sur le cas des abeilles qui tuent par sens de l'obligation une partie de leurs congénères. Guyau reprend à son compte la définition darwinienne de l'obligation morale qu'il avait exposée dans *La Morale anglaise contemporaine* : la conscience de l'instinct le plus durable et le plus appréciable engendre une « puissance d'un genre nouveau » (p. 109). De même pour le remords, qu'il définit comme « une simple résistance naturelle des penchants les plus profonds de notre être » (p. 198).

Guyau ne s'en tient pas à une critique du kantisme. Il met en avant sa théorie : l'obligation morale a pour principe le fonctionnement même de la vie. Concrètement, la vie procède par accumulation (par exemple avec la nutrition) et de là résulte un surplus de force qui ne demande qu'à se dépenser. La génération (reproduction sexuelle) et la fécondité sous ses différentes formes (l'action, la pensée, l'art) sont autant de manières pour la vie de se répandre. En son principe, « la vie ne peut se maintenir qu'à condition de se répandre » (p. 96), à l'image du feu elle « ne se conserve qu'en se communiquant »

---

<sup>12</sup> Guyau avait pu lire ce livre en anglais dans différentes éditions. Il avait pu aussi utiliser la traduction de Moulinié (Paris, Reinwald, 1873) ou celle de Barbier (Paris, Reinwald, 1876), plus respectueuses que celle de Clémence Royer (Paris, Guillaumin, 1862).

(p. 217). La fécondité de la vie, proportionnelle à son intensité et à son expansion, fonde l'action morale et lui confère ses valeurs.

Tandis qu'il avait d'abord emprunté ses armes à Darwin pour combattre Kant, Guyau va revendiquer son originalité en prenant ses distances avec « l'école anglaise ». Si la vie tend par un processus immanent à se répandre et à se partager, il y a naturellement congruence entre le maximum de vie et la sociabilité (ou générosité, ou « altruisme », p. 103). Les Anglais commettent donc une erreur en présentant la sympathie et la sociabilité « comme acquis plus ou moins artificiellement dans le cours de l'évolution et en conséquence comme plus ou moins adventices » (p. 192). Cette critique vise implicitement Darwin, comme le confirme un passage de *Éducation et Hérité*. D'après le texte en question, le tort des Anglais a été de ramener les « penchants moraux » aux « penchants sociaux », comme si les sentiments moraux n'émergeaient que du groupe, alors que, selon Guyau, ils existent « en germe » dans l'individu et se prolongent dans l'espèce. Bien que le texte ne soit pas absolument clair, Guyau semble suspecter Darwin d'avoir pensé cette « capacité interne » comme « créée par la sélection naturelle ou sexuelle » (p. 58), alors que la sélection ne joue qu'un rôle d'adjuvant dans le développement moral. En fait il y va de sa théorie de la vie. Il s'agit d'établir, contre Darwin, que la fécondité de la vie enrichit l'individualité et accroît la sociabilité selon un même et unique processus.

3. Dans *L'Irréligion de l'avenir* (Alcan, 1887), Guyau s'inquiète de l'avenir de la bourgeoisie : la « dégénérescence » de cette classe s'accroît plus vite en France qu'ailleurs, parce que la réduction du taux de natalité « y entrave la sélection naturelle » (p. 369 note). Guyau a en vue, manifestement, l'aspect positif de la sélection, puisqu'il songe à la survie des plus aptes (ici : les plus intelligents) et non à l'élimination des moins bien adaptés. Ce qui est en question c'est en effet l'échec possible de la transmission des caractères intellectuels supérieurs par suite du recul démographique de la classe cultivée. Sans verser dans l'eugénisme au sens le plus strict, Guyau tient donc à ce que s'exerce en société une forme de « sélection naturelle » agissant en faveur des caractères supérieurs (intellectuels, mais aussi

## CORPUS, revue de philosophie

moraux, volitifs, etc.)<sup>13</sup>. Or au stade de la civilisation auquel l'humanité est parvenue, la masse (décroissante) des plus intelligents subit la concurrence numérique des moins aptes, désormais préservés. C'est là une conséquence de l'« effet réversif » exposé dans la partie « critique » de *La Morale anglaise*.

Guyau revient sur ce thème et le développe : « L'existence même était un monopole réservé aux forts. Il n'en est plus de même. Aujourd'hui on ne massacre plus les vaincus ; au contraire, si on acquiert un pays non civilisé encore, on lui impose de bonnes lois, des mesures de police et d'hygiène » (p. 269). La « lutte des races » n'ayant plus cours, les « races inférieures » (Nègres et Chinois) se multiplient sous la domination des « races supérieures » (en Afrique et aux États-Unis). Guyau n'en tire pas de conclusion trop pessimiste. Au contraire, il pense que l'on peut contrebalancer l'abaissement du niveau moyen des races en élevant par l'éducation le niveau intellectuel de toutes les populations. Pour cela, il compte sur l'influence d'associations laïques, libres et volontaires, à vocation pédagogique et humanitaire. La dispersion anthropologique s'accompagnera d'une distribution généralisée des croyances et des sentiments, qui s'attacheront à des êtres individuels et non plus à des entités. De cette évolution sortira une religion immanente dans laquelle les plus hautes manifestations de l'esprit viendront d'un consentement à vivre d'une vie pleine et débordante (tandis que la crispation est ce qui engendre les platitudes et les vices). Une telle religion, spéculative et artistique, religion de la vie (au sens large qui dépasse le règne biologique) sera fondée sur des normes individuelles : « Il n'y a pas seulement douze apôtres dans l'histoire de l'humanité ; on

---

<sup>13</sup> La peur de la dégénérescence travaille les sociétés européennes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. À côté de l'eugénisme de Galton ou de Vacher de Lapouge, se développe un eugénisme volontariste. Bien que ces préoccupations ne lui soient pas totalement étrangères, Guyau cherche des solutions du côté de l'hygiène (au sens large que cette notion avait à l'époque). Il propose de modifier l'environnement de la jeunesse et d'installer des pensionnats en montagne ou à la campagne, étant entendu que le grand air est profitable à la santé, donc à la vie et à la fécondité.

compte encore aujourd'hui et on comptera dans l'avenir autant d'apôtres que de cœurs restés jeunes, forts et aimants » (p. 350).

4. Dans *L'Art au point de vue sociologique* (Alcan, 1889, éd. citée : Fayard, 2001), la théorie des variations accidentelles sert à rendre compte de l'existence des génies. « On sait que Darwin explique l'origine des espèces par un accident dans la génération individuelle qui s'est produit en un sens favorable aux conditions de vie ; la modification accidentelle s'est fixée ensuite par l'hérédité, est devenue générale, spécifique : de là l'espèce biologique » (p. 53). « Une modification accidentelle des facultés et de leurs organes dans un sens favorable à la nouveauté et à l'invention de choses nouvelles » : voilà l'explication du génie, en des termes qui annoncent Bergson<sup>14</sup>. Si dans la vie biologique les accidents se transmettent par l'hérédité, dans la vie sociale le génie « introduit dans le monde des idées et des sentiments des types nouveaux ». Contre Taine, Guyau affirme que le génie modifie le milieu préexistant, loin d'être lui-même « le pur et simple produit du milieu » (p. 53). Il s'interroge à la manière de Darwin<sup>15</sup> sur les causes des variations accidentelles : selon lui l'apparition du génie résulte probablement de multiples déterminations, comprenant la génération, l'hérédité, l'éducation et le milieu. En partisan du déterminisme scientifique, Guyau comprend la part « accidentelle » des variations comme l'effet de causalités croisées et indémêlables, et non comme l'indice d'une contingence ou d'un absurde « libre arbitre dans le génie » (p. 53). Le cas du génie est chez Guyau un exemple d'application

---

<sup>14</sup> Bergson : « Mais de loin en loin, par un accident heureux, des hommes surgissent dont les sens ou la conscience sont moins adhérents à la vie [...] Par un certain côté d'eux-mêmes, soit par leur conscience soit par leurs sens, ils naissent détachés » (« La perception du changement » [1911], dans *La Pensée et le mouvant*, PUF, Quadrige, p. 152-153). Dans la citation, « vie » renvoie à l'intérêt vital qui rive notre attention aux nécessités quotidiennes.

<sup>15</sup> Darwin, qui reconnaît au fond ne point maîtriser les causes des variations, propose de considérer l'action indirecte des conditions de vie agissant par la médiation des organes reproducteurs, l'action directe du milieu, l'usage et le défaut d'usage d'un organe, et la corrélation entre les parties de l'organisme.

## CORPUS, revue de philosophie

ou de transposition d'une théorie darwinienne à l'analyse sociale.

5. Dans *Éducation et hérédité* (Alcan, 1889), Guyau s'appuie sur la théorie de l'hérédité des caractères acquis<sup>16</sup> pour montrer le rôle que doit jouer l'éducation ou l'inculcation des habitudes à l'échelle de l'évolution. Par l'effet de l'hérédité, l'habitude se fixe en instinct. « Darwin a démontré que la peur est devenue héréditaire chez certains animaux sauvages » (p. 71). Les instincts altruistes de l'homme ont dû se fixer de la même manière. « Quand un enfant tombe sous une voiture, on se précipite à son secours par un mouvement presque instinctif [...] Ce mécanisme délicat est produit en partie par l'hérédité. L'homme s'est donc adouci, apprivoisé, civilisé [...] Le résultat de l'éducation à travers les siècles s'est ainsi fixé par l'hérédité même, et c'est une des preuves de la puissance qu'a l'éducation, sinon toujours pour le présent, du moins pour l'avenir » (p. 72). La transmission héréditaire des caractères imprimés par l'éducation est un facteur évolutif que Guyau applique désormais très clairement au passé de l'humanité<sup>17</sup>.

Ce n'est cependant pas le seul processus évoqué. Guyau rappelle également le rôle de la sélection naturelle dans la fixation de l'instinct social. Mais il indique cette fois une différence de résultat entre les hommes et les bêtes : la « solidarité » est plus forte chez l'animal, elle est même aliénante, car une fourmi est complètement imprégnée par l'instinct social, tandis que « l'individu psychologique » qui est aussi « une conscience collective » à sa manière, n'atteint pas ce degré d'« impulsion spontanée » (p. 41 et p. 60)<sup>18</sup>. Cette inflexion

---

<sup>16</sup> Cette théorie, couramment admise depuis longtemps, est remise en cause à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par le darwinien August Weismann.

<sup>17</sup> L'influence de l'éducation se conjugue avec celle de l'hérédité. Guyau reprochait à Spencer dès 1879 d'opposer l'hérédité à l'éducation et de revenir paradoxalement à une thèse innéiste (cf. « L'hérédité morale de M. Spencer », *Revue philosophique*, 1879, pp. 308-315).

<sup>18</sup> Après « instinct social », à la quatrième ligne de la page 162 de *La Morale anglaise* (1879), Guyau ajoute, dans la seconde édition (1885) : « dont l'homme est comme imprégné ». Guyau accorde une attention

épouse la courbe d'une pensée plus sûre qu'auparavant de ses fondements. Guyau semble posséder la clef des processus qui, au stade avancé de la civilisation, gouvernent les comportements humains. Il a davantage recours à la théorie des idées-forces : ainsi, l'idée d'amour nous incite à nous conduire comme si les autres nous aimaient, et entraîne par là même les conditions d'une société altruiste. C'est sans doute dans cette perspective que Guyau définit à présent l'obligation comme « obsession raisonnée » (p. 65) : « Prendre la conscience de devoirs moraux, c'est prendre la conscience de pouvoirs intérieurs et supérieurs qui se développent en nous et nous poussent à agir, d'idées qui tendent à se réaliser par leur propre force » (p. 65). La théorie des idées-forces ramène Guyau à un point de doctrine darwinienne qu'il avait entrevu dans *La Morale anglaise* : l'idée que la sympathie finit par créer ses propres mobiles et par se substituer aux ruses de l'intérêt à l'œuvre dans la nature. La théorie des idées-forces spécifie le mécanisme de réversion déjà rencontré : à un stade avancé de l'évolution, grâce au jeu de l'éducation et de l'hérédité, les idées sociales et morales créent, par leur propre force d'attraction, les conditions de l'avenir.

### **Guyau lecteur de Darwin**<sup>19</sup>

Il faut signaler comme un fait important de réception, la reconnaissance par Guyau de l'incontestabilité des « théories de Darwin »<sup>20</sup> et, plus généralement, des trois lois physiques et psychologiques d'association, d'évolution et de sélection<sup>21</sup>. On sait que du côté scientifique, la réticence aux théories de Darwin fut en France un phénomène durable. Guyau, lui, intègre

---

croissante au thème sociologique des déterminations collectives de la conscience, quitte à nuancer cette position.

<sup>19</sup> Notre connaissance des positions de Darwin doit beaucoup à nos conversations avec Daniel Becquemont, Professeur à l'Université de Lille III. Bien entendu, l'usage que nous tirons de ses enseignements est personnel et n'engage que nous.

<sup>20</sup> *La Morale anglaise*, p. 374.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 185.

## CORPUS, revue de philosophie

Darwin à ses réflexions et, qui plus est, parcourt une large gamme de théories, avec une insistance particulière sur la sélection naturelle<sup>22</sup>.

1. Armé d'une documentation solide (*L'Origine des Espèces*, *La Descendance de l'homme*, *L'Expression des émotions*, des biographies<sup>23</sup>, et certainement d'autres ouvrages), il suit Darwin sur de nombreux points. Il mesure le bouleversement qu'entraîne l'évolution selon Darwin dans la conception de la nature : il n'y a pas d'espèce privilégiée, pas de plan fixe de la nature. Cela dit, l'originalité de Darwin se fait jour non pas tant dans l'opposition de l'évolutionnisme au fixisme que dans la substitution d'une conception populationniste à la thèse du mécanisme (après la lecture de Malthus en 1838) : les espèces dérivent de la répartition statistique d'écart différentiels se typifiant à l'échelle des générations par un processus sélectif opportuniste<sup>24</sup>. Guyau en prend acte : « la nature n'agit jamais que sur des moyennes »<sup>25</sup>. Dans la théorie de la sélection<sup>26</sup>, il montre les avantages de l'élimination des moins bien adaptés :

---

<sup>22</sup> Le cas de Guyau confirme l'hypothèse de Robert E. Stebbins : « l'élan darwinien fut en France beaucoup mieux ressenti et nettement plus effectif dans les domaines non scientifiques que dans celui des sciences » (in Thomas F. Glick ed., *The comparative reception of Darwinism*, Chicago, 1974, p. 158).

<sup>23</sup> Voir les allusions dans *L'Art au point de vue sociologique*, p. 48 et 389, ou encore l'allusion à Erasmus Darwin dans *l'Esquisse*, p. 15.

<sup>24</sup> L'originalité de Darwin avait déjà été assez bien comprise en France, par François Pillon. Dans « Darwinisme et téléologie » (*La Critique philosophique*, 1872, t. I, p. 22-26), ce dernier anéantit « l'incroyable critique » de Flourens qui accusait Darwin de personnifier la nature (*Examen du livre de Darwin sur l'origine des espèces*, Garnier Frères, 1864), et conteste l'interprétation de Paul Janet fondée sur une thématique téléologique (*Le Matérialisme contemporain*, Germer Baillière, 1864). Pillon reprend toutefois à Clémence Royer la traduction de *natural selection* par « élection naturelle », sans être dupe, tandis que Guyau adopte une traduction plus rigoureuse.

<sup>25</sup> *La Morale anglaise*, p. 376.

<sup>26</sup> Théorie commune à Darwin et A. R. Wallace, mais référée à Darwin dans l'œuvre de Guyau, bien que ce dernier ait lu aussi Wallace.

« plus la sélection naturelle s'exerce sans entraves, plus elle tend à éliminer les souffrants ; en tuant le malade, elle tue aussi le mal »<sup>27</sup>. En ce sens, l'évolution trace une courbe ascendante, et représente un progrès. Sur ce point encore, Guyau est fidèle à Darwin, qui lui-même ne fait qu'épouser une thèse très répandue en son temps<sup>28</sup>.

Guyau distingue la sélection naturelle de la sélection sexuelle. Le second processus, sans rapport avec la survie, est celui par lequel un individu apporte une contribution aux générations suivantes en tant qu'il est plus doué que les autres pour la reproduction : « Le courage n'existe guère sans un certain désir de la louange, de l'honneur ; il s'est développé beaucoup, comme l'a montré Darwin, par l'effet de la sélection sexuelle »<sup>29</sup>. Comme Darwin, Guyau s'interroge sur les causes des variations accidentelles. Il se réfère aussi à la théorie de l'hérédité des caractères acquis, pétition de principe courante à l'époque (et fondamentale chez Spencer). Enfin, il utilise la notion de « *struggle for life* »<sup>30</sup> au sens de « lutte des individualités » ou de « compétition », sans rapporter expressément cette notion à Darwin. La « lutte pour la vie » était conçue au XVIII<sup>e</sup> siècle comme une « guerre de la nature » assurant l'équilibre naturel en s'exerçant sur un type commun. Darwin emploie le terme en un sens différent et métaphorique. La compétition (liée à la surcroissance des populations et à la limitation des ressources) est un présupposé de la sélection naturelle, bien que le processus sélectif puisse s'opérer sans qu'il y ait de lutte au sens concret entre les individus, et que la « lutte pour la vie » puisse également désigner la résistance à un

---

27 *Esquisse*, p. 38.

28 On lit toutefois dans *La Descendance de l'homme* que le progrès n'est pas une règle invariable et qu'une société qui bloque la reproduction de ses meilleurs éléments se condamne à rétrograder (sont mentionnés à titre d'illustrations le déclin de la Grèce et l'Espagne au temps de l'Inquisition).

29 *Esquisse*, p. 116.

30 *Ibid.*, p. 216.

## CORPUS, revue de philosophie

changement dans les conditions de vie, l'ensemble des rapports des espèces avec leurs conditions de vie.

2. Guyau s'en prend au darwinisme social, doctrine qui appartient sans doute à Spencer mais non à Darwin. Il reproche aux romans « sociologiques » de Zola de ne montrer dans la réalité sociale que la « lutte pour la vie » qui règne dans la nature. Guyau ne peut certes pas nier l'existence d'une compétition : Kant pensait que les États politiques sont entre eux comme à l'état de nature, et Renouvier parlait d'un « état de guerre » pour désigner la méfiance réciproque qui gouverne les rapports humains quand on soupçonne l'autre par avance de ne pas être disposé à respecter la loi morale. Mais il refuse de considérer la société comme une réplique de la nature, et rejette une transposition abusive qui gomme l'aspect proprement social, coopératif, des comportements civilisés. « De peuple à peuple, chacun sait comment on se traite. D'individu à individu, la compétition est moins terrible, mais plus continuelle : ce n'est plus l'extermination, mais c'est la concurrence sous toutes ses formes. En outre on n'est jamais sûr de trouver chez les autres les vertus ou l'honnêteté qu'on désirerait ; il en résulte qu'on craint d'être dupe, et on hurle avec les loups. Pourtant il ne faut pas exagérer cette part de la compétition dans les relations sociales : il y a aussi, de tous côtés, coopération. Et c'est justement ce que les réalistes négligent »<sup>31</sup>. On sait que Guyau avait lu Comte, pour qui toute société qui sort de l'état primitif repose sur la séparation des offices, sans laquelle le tout social se réduirait à un agrégat, et sur la coopération, qui assure une nécessaire cohérence. Mais il faut rappeler aussi que Darwin avait montré comment la sympathie, qui lie d'abord les membres d'une même communauté à l'exception des autres, s'étend progressivement à l'espèce humaine et favorise l'association.

3. On l'a vu : Guyau met en évidence la différence entre les processus naturels et les principes qui règlent la vie sociale ou morale à un stade avancé de la civilisation. Le saut qualitatif

---

<sup>31</sup> *L'Art au point de vue sociologique*, p. 211. Notons que Zola, qui écrit dans une ambiance spencerienne, se réfère parfois à Darwin, allusivement (cf. *Le Roman expérimental*, *Oeuvres*, t. X, Fasquelle, p. 24).

dans l'histoire de l'humanité n'implique pas de faille dans l'évolution. Guyau, qui distingue de manière récurrente passé et avenir, et brosse un tableau optimiste des sociétés du futur<sup>32</sup>, considère en effet que l'influence de l'éducation et la transmission héréditaire des caractères inculqués se sont toujours exercées à des degrés divers dans le passé, parallèlement à la sélection naturelle ; et, réciproquement, il admet que certains processus sélectifs, mécaniques, fonctionnent encore à un stade avancé de la civilisation, bien que les individus possèdent désormais leur propre capacité constitutive en matière de normes comportementales. Un tel chevauchement récuse certainement une vision discontinuiste de l'évolution et l'idée d'une scission entre nature et culture. En même temps l'évolution prend un tour nouveau.

On s'aperçoit, d'après ce que l'on a vu plus haut, que Guyau décrit deux types de mécanismes qui créent pour l'avenir des conditions nouvelles d'évolution. D'abord, la civilisation a des effets anti-sélectifs, c'est-à-dire qu'elle freine (sans toutefois la supprimer) la sélection naturelle, et cela, suivant des processus que Guyau distingue nettement, et qui sont d'une certaine manière complémentaires : d'une part, l'accroissement de la sensibilité et de la sympathie incite à la charité et conduit à la préservation des faibles ou des inférieurs, d'autre part certains effets de l'élévation du niveau culturel, notamment le recul de la natalité dans les classes cultivées, entraînent une « sélection à rebours »<sup>33</sup> en favorisant la prolifération des moins doués. Ensuite, Guyau souligne l'apparition d'une autre forme de sélection, selon une acception positive et métaphorique qui n'a pas de rapport avec une sélection artificielle de type eugéniste. À un mécanisme aveugle poussant les individus malgré eux dans une direction qu'ils ne contrôlent pas, se substitue un processus d'attraction vers l'idéal fondé sur l'éducation, l'émulation, l'exemple, et agissant par la dynamique des idées-forces.

---

<sup>32</sup> Optimistes ou catastrophistes, les tableaux d'anticipation sont à la mode dans les années 1880. Guyau est un contemporain de Jules Verne.

<sup>33</sup> *Éducation et hérédité*, p. 195.

## CORPUS, revue de philosophie

Darwin s'inquiète moins que Guyau des effets perniciose de cette « sélection à rebours » : selon lui, les individus les plus grossiers ont malgré tout tendance à se perpétuer moins facilement, à cause de leur imprévoyance et de la précarité de leurs conditions d'existence, ce qui laisse une chance à l'avenir des classes cultivées. En dépit de cette réserve, qui ne révèle après tout qu'une différence d'évaluation, les effets anti-sélectifs de la civilisation semblent justifier le rapprochement entre Guyau et Darwin. Patrick Tort parle d'un « effet réversif »<sup>34</sup> pour rappeler qu'avec la tendance de la sympathie à s'élargir, l'évolution sélective finit par faire obstacle à la sélection naturelle, produisant un changement de signe, ou de champ, sans discontinuité : en bref, la culture contrarie les mécanismes naturels dont elle est génétiquement issue. Il faut cependant noter que Darwin, pas plus que Guyau, n'entendait dériver entièrement la sympathie (et sa configuration sociale généralisée) d'une causalité mécanique du type « sélection naturelle ». Guyau sous-estime en fait les nuances apportées à cette théorie lorsque dans *Éducation et hérédité* (p. 58) il accuse apparemment Darwin de croire les penchants sociaux créés par sélection naturelle ou sexuelle. Selon Darwin, les comportements charitables sont pour l'essentiel produits par la sympathie, mais ce sentiment n'a été un instinct social qu'à l'origine et il s'est modifié en s'élargissant tendanciellement à l'espèce. Darwin pense comme Adam Smith qu'à un degré avancé de la civilisation, la sympathie repose sur le désir d'être approuvé par autrui, d'où résulte un ensemble d'interactions sociales non réductibles à la sélection naturelle. À l'objection suivant laquelle les plus courageux devraient avoir des chances de survie plus limitées, il répond, de fait, en invoquant l'impulsion engendrée par le blâme et la louange et les effets de l'habitude. Il avoue par ailleurs que dans beaucoup de cas, on ne saurait dire si certains instincts sociaux se sont imposés par sélection ou s'ils sont le résultat indirect d'autres instincts, ou de l'habitude, de la raison, de l'imitation, etc. Ainsi, il ne semble pas que Darwin considère la civilisation seulement comme le produit de la

---

<sup>34</sup> P. Tort, *La Pensée hiérarchique de l'évolution*, Paris, Aubier Montaigne, 1983.

sélection naturelle, celle-ci ne faisant en somme qu'accélérer et développer une faculté morale dont il se contente de mentionner les origines possibles<sup>35</sup>. Guyau apparaît alors d'autant plus proche de Darwin que ce dernier, en prenant en considération la puissance du blâme et de la louange, mettait le doigt sur une sorte de dynamique des idées-forces.

### La vie selon Guyau

1. Guyau peut donner parfois l'impression de cautionner une conception optimisme, voire naïvement optimiste, de la vie : « la vie est la sincérité même ; elle consiste dans le rayonnement régulier et continu de l'activité centrale à travers les organes : elle a la véracité de la lumière. Vivre, c'est agir, c'est se traduire, s'exprimer [...] »<sup>36</sup>. Ainsi conçue, la vie n'a rien d'un mécanisme aveugle ou d'une combinatoire relativiste. Cependant, la vie est aussi, et d'abord, une liaison concrète de réalités prises dans une dynamique obscure, indéfinissable en toute rigueur : « La vie telle que nous la connaissons, en solidarité avec toutes les autres vies, en rapport direct ou indirect avec des maux sans nombre, exclut absolument le parfait et l'absolu »<sup>37</sup>. La « solidarité », soit unité intraorganique, soit liaison interindividuelle (un sens sociologique qui gagne du terrain dans les dernières œuvres), renvoie à un concept qui chez Renouvier déjà signifiait un lien unissant les éléments naturels ou les êtres sociaux dans le mal comme dans le bien. La « lutte pour la vie » n'est bien sûr pas étrangère à la « vie ».

2. Cependant, la vie s'épanouit en fécondité à proportion de son intensité et de son expansion, et la fécondité ne peut être compatible avec la violence. À la thèse d'un déploiement antagonique de force vitale ou de volonté (qu'on serait bien tenté de rapprocher de la « volonté de puissance »), Guyau oppose

---

<sup>35</sup> N'oublions pas que Darwin prend pour objet d'étude l'hominisation, avant tout. Wallace affirme plus catégoriquement la continuité de la sélection dans la genèse des sentiments moraux.

<sup>36</sup> *L'Art au point de vue sociologique*, p. 120.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 123.

## CORPUS, revue de philosophie

plusieurs arguments. La volonté ne saurait dominer sans rencontrer l'obstacle des autres volontés. Une volonté dominatrice que rien n'arrête devient stérile par dérèglement. La lutte suppose des alliances, et oblige à des accords tacites. Enfin, la violence a des effets régressifs, qui vont à rebours de l'évolution<sup>38</sup>. Ainsi, « tout conflit est une annulation de forces : exercer son activité contre autrui, c'est finir par l'user, et par se diminuer soi-même, c'est enlever à son bonheur tout ce qu'on accorde à son ambition »<sup>39</sup>. La violence s'oppose à la fécondité de la vie en tant qu'elle est contre-productive. Guyau raisonne toujours en termes de conséquences immanentes : c'est ainsi que le vice, la méchanceté, ne sont que des formes de crispation de la vie qui engendrent des effets vitaux avortés, négatifs, contraires à la finalité interne de ce principe dynamique. La violence crée concrètement des entraves à ses propres perspectives, qui n'en sont pas vraiment. Aussi la vie est-elle moins une déclaration de guerre qu'une « revanche » et un dépassement de soi qui surmonte les obstacles<sup>40</sup>.

3. Il est ainsi significatif que Guyau évite d'associer trop étroitement les processus sélectifs à la notion qu'il se forge de la « vie ». La récupération philosophique des théories de Darwin ne va pas jusqu'à inclure dans un même concept sélection et fécondité. Lionel Dauriac n'a pas tort de dire que « Guyau a compris qu'il fallait répondre à la question posée par la loi de l'évolution » et qu'il a trouvé « le pont à jeter entre l'ordre biologique et l'ordre moral » en posant l'évolution comme « une loi de paix et d'amour »<sup>41</sup>. Il n'en demeure pas moins que la « lutte pour la vie » inclut la compétition, donc une inévitable tendance au repli sur soi et à l'égoïsme. Et l'on ne peut s'empêcher de se demander comment Guyau concilie dans un même déploiement de vie les lois de l'histoire naturelle et celles de la sociabilité dont on a vu les effets réversifs. Sur ce point, il

---

<sup>38</sup> *Éducation et hérédité*, p. 53 et suivantes.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>40</sup> *Esquisse*, p. 184.

<sup>41</sup> *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 6, 1905-1906, p. 74-75.

semble que la philosophie de Guyau soit encore continuiste et que nous soyons en mesure de confirmer notre hypothèse initiale d'un monisme processuel. Il est clair, d'après ce que l'on a vu, que Guyau est amené à concevoir la vie en termes de degrés de fécondité, d'ouverture et de complétude, comme un processus capable de résoudre les problèmes posés à un degré inférieur de son développement, en s'appliquant à lui-même dans un mouvement (réversif et progressif) de spirale. « Il y a aussi, dans le domaine de la vie, des antinomies qui se produisent par la mise en lutte des individualités, par la compétition de tous les êtres pour le bonheur et, parfois, pour l'existence. Dans la nature, l'antonomie du struggle for life n'est nulle part résolue : le rêve du moraliste est de la résoudre ou tout au moins de la réduire le plus possible [...] Mais alors c'est une vie plus complète et plus large qui peut régler une vie moins complète et moins large »<sup>42</sup>. Ici, la vie ; là, encore la vie. Guyau a poussé le plus loin possible l'inspiration continuiste et immanentiste de sa philosophie, dans un esprit de généralisation typiquement philosophique – parfois critiqué, de nos jours encore, à ce titre.

LAURENT FEDI

---

<sup>42</sup> *Esquisse* p. 216.



## SPINOZA ET GUYAU : L'ÉTHIQUE DU CONATUS

C'est la puissance de la vie et de l'action qui peut seule résoudre les problèmes que pose la pensée abstraite<sup>1</sup>.

Guyau

### I. Éthique et morale

La recherche d'une éthique opposée à ce qu'on appelle la morale a été envisagée par plusieurs philosophes, notamment par Nietzsche, Spinoza et Guyau. Bien que Guyau n'ait pas employé de cette opposition pour exprimer son point de vue, on peut reconnaître dans son refus de toute sanction, la volonté de penser une éthique qui, anémique par définition, n'aurait rien à voir avec les devoirs que toute morale voudrait instaurer. C'est, bien sûr, Gilles Deleuze qui a établie de façon définitive cette distinction entre la morale et l'éthique dans son livre *Spinoza, philosophie pratique*<sup>2</sup>. Il a défini la morale par l'existence de quelques principes transcendants qui auraient pour tâche de réguler l'action humaine, tandis que l'éthique serait toujours immanente, sans aucune transcendance prétendant réguler et juger l'action de l'homme.

Nous avons donc d'une part, une morale qui partant de principes transcendants serait toujours liée à la force expéditive d'une sanction et d'un jugement venant d'en haut. L'homme qui ne ferait pas ce qu'il doit faire serait menacé par le châtement moral, religieux ou bien juridique, de façon à agir toujours conditionné par la crainte d'être puni. La sanction jouerait un rôle fondamental dans la régulation de l'action. Mais d'autre part on serait à la recherche d'une éthique immanente, rattachée aux sources de la vie, qui chercherait dans les puissances de celle-ci

---

<sup>1</sup> Guyau, J. M., *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 20<sup>ème</sup> ed., 1930, p. 54.

<sup>2</sup> Deleuze, G., *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

## CORPUS, revue de philosophie

le chemin pour conduire l'homme à la vertu et au bonheur, non par la crainte mais parce que ceux-là seraient dans sa nature<sup>3</sup>. C'est ainsi que l'éthique refuse toute imposition venant de l'extérieur et entend la vertu comme le résultat d'un processus de maturation et de libération par lequel l'homme devient de plus en plus conscient de sa propre nature.

On voit comment l'éthique ainsi définie est toujours liée à un certain vitalisme. C'est la vie le principe de l'action morale, tandis que la morale transcendante doit ses principes au travail de la pensée abstraite, presque spéculative. La morale est le fruit d'une raison abstraite qui voit dans la vie et dans les instincts vitaux la source d'un danger à éviter. Par contre, le vitalisme perçoit la pensée abstraite comme le danger qui menace la vie et la liberté de l'homme et, à la limite, sa possibilité de devenir vertueux. Malgré tout, on ne doit pas se méprendre sur l'affirmation de Guyau quand il dit que « c'est la puissance de la vie et de l'action qui peut seule résoudre les problèmes que pose la pensée abstraite » ; car le vitalisme ne méprise pas la pensée, bien au contraire, il l'envisage comme la forme la plus haute de la vie, à condition qu'elle ne s'élève pas au dessus de la vie, qu'elle ne la juge pas mais qu'elle la comprenne et cherche à l'élargir et à l'accroître.

C'est cette idée capitale, l'idée d'une éthique immanente fondée dans le vitalisme, celle qui fait de Spinoza, Nietzsche et Guyau des philosophes exceptionnels qui ont voulu faire de la pensée un moyen de libération de la vie, au lieu de la soumettre à des impératifs venus d'ailleurs.

Bien que Guyau n'aie pas eu l'occasion de lire l'œuvre de Nietzsche – pensée avec laquelle on peut trouver de nombreuses similitudes malgré la critique que Nietzsche avait fait de l'optimisme de Guyau<sup>4</sup> – il avait bien étudié celle de Spinoza. Il a

---

<sup>3</sup> C'est cet effort celui que Guyau croit voir dans l'utilitarisme de Stuart Mill. Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, Alcan, 3<sup>ème</sup> éd., 1895, p. 101.

<sup>4</sup> Voir à ce propos, Riba, J., « Nietzsche y Guyau : la mirada del otro », *Perspectivas Nietzscheanas*, Asociación Argentina de Ética, Buenos Aires, n° 5-6, octobre 1998, pp. 107-121, et Walther-Dulk, I., « Sur Guyau et Nietzsche », *Sociétés*, 58, 1997, pp. 13-34.

bu à cette source indispensable pour la formation de sa pensée éthique bien qu'on puisse dire qu'il en a mésinterprété certains aspects. Mais c'est peut-être grâce à cette compréhension que Guyau a développé une pensée originale, ouverte aux courants philosophiques de son époque. C'est ce que nous allons montrer.

## II. Guyau, lecteur de Spinoza

C'est dans le chapitre III de *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*<sup>5</sup> que Guyau envisage l'analyse de la pensée spinoziste. D'emblée, on est surpris du titre même de ce chapitre : « Spinoza. Synthèse de l'épicurisme et du stoïcisme ». C'est le caractère synthétique de la pensée spinoziste qui intéresse Guyau, étant donné qu'il cherche une troisième voie entre l'utilitarisme et la morale idéaliste. Comme le signale J. Riba : « Guyau souligne, qu'au fond, toute explication se réduit à celle présentée par deux groupes : les partisans de l'intérêt et ceux de la vertu »<sup>6</sup>. Guyau croit voir dans l'œuvre de Spinoza la recherche de cette synthèse bien qu'au fond, le spinozisme se montre dominé par un utilitarisme intellectualiste.

Les thèses que Guyau développe dans ce chapitre sont les suivantes :

(1) La pensée spinoziste est caractérisée par la négation absolue de la moralité, et par la réduction de la morale aux lois nécessaires de la nature. C'est la notion métaphysique du *conatus* qui fait de la pensée spinoziste une pensée utilitariste, car : « Pouvoir réellement se conserver, c'est réussir à se conserver ; agir ainsi, c'est jouir, et jouir c'est être heureux ; mais, d'autre part, agir ainsi, c'est être vertueux ; la vertu n'est donc que le bonheur même, comme tous les épicuriens et utilitaires le soutiennent l'un après l'autre » (p. 229). Il faut signaler ici le caractère conservateur du *conatus* tel que le comprend Guyau.

---

<sup>5</sup> 3<sup>e</sup> ed., Paris, Alcan, 1886, pp. 226-237.

<sup>6</sup> Riba, J., *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 98.

## CORPUS, revue de philosophie

(2) En deuxième lieu, Guyau souligne le stoïcisme de Spinoza. « Spinoza ramène la morale du bonheur à la morale de l'intelligence » (p. 229-230). Par là, Guyau arrive à une nouvelle synthèse spinoziste, celle de l'idéal mystique des Hébreux et des Chrétiens avec les théories morales de l'antiquité, ce qui aboutit à l'extase mystique et intellectualiste de la béatitude spinoziste. Guyau ne prend pas en compte ici l'importance de la corporalité et du matérialisme spinoziste.

(3) Finalement, Guyau arrive à un point aujourd'hui polémique : c'est le jusnaturalisme de Spinoza présent dans sa théorie sociale et politique. Guyau soutient l'existence d'un « pacte social » proche de la thèse de Hobbes (p. 234), et le mobile de ce pacte c'est le passage de l'égoïsme propre du *conatus* à l'existence sociale comme garantie de la nécessité naturelle du *conatus* même. « Vivre conformément à la nature ou vivre conformément à la raison, c'est vivre conformément à son intérêt particulier et conformément à l'intérêt de tous : c'est être heureux et vertueux. (...) Mais cet amour, au fond, n'a rien de libre ; c'est une nécessité de la raison, c'est encore un intérêt. ». Par là, Guyau regrette à nouveau l'utilitarisme de Spinoza.

Après avoir montré l'utilitarisme de Spinoza, avec sa tendance intellectualiste chère au stoïcisme, Guyau signale le manque d'un point de vue évolutionniste, tel qu'on le trouve chez Spencer : « Le seul élément qui semble faire défaut au spinozisme, c'est l'idée d'un réel progrès de la nature ou d'une *évolution* » (p. 236). C'est sur ce point que Guyau développera sa propre théorie morale.

### III. Spinoza, face à Guyau

Il faut encore montrer comment c'est une certaine méconnaissance de Spinoza qui permettra à Guyau de développer sa propre pensée éthique. Il est certainement en accord avec le spinozisme quand celui-ci rejette toute morale qui serait à l'écart de la vie ou de la nature. Mais si Guyau préfère l'idée de vie à celle spinoziste de l'être ou de la nature, c'est parce qu'il voit dans ce concept une notion abstraite de la vie,

une réduction métaphysique d'un élément biologique et psychologique plus primitif et fondamental<sup>7</sup>.

Plus en accord avec son époque, Guyau ramène le concept spinoziste d'être à celui de vie, parce qu'il perçoit dans la vie un caractère évolutif et dynamique qui manque au *conatus* spinoziste défini comme « tendance à persévérer dans l'être » (*Éthique*, III, 4). Guyau reformule ainsi la sentence spinoziste :

La tendance à persévérer dans la vie est la loi nécessaire de la vie non seulement chez l'homme, mais chez tous les êtres vivants, peut-être même dans le dernier atome de l'éther, car la force n'est probablement qu'un abstrait de la vie<sup>8</sup>.

En fait, la lecture du *conatus* qui fait affirmer à Guyau la supériorité du concept de vie n'est pas absolument rigoureuse. Lécrivain<sup>9</sup> a montré la tendance dynamique, et non seulement conservatrice, du *conatus* spinoziste. C'est une conception dynamique et expansive du *conatus* qui permet à Spinoza de parler de puissance au sens de « puissance d'affecter et d'être affecté ». L'homme n'a pas pour but la conservation de soi-même, mais d'accroître sa puissance d'affecter et d'être affecté : « Ce qui dispose le corps humain de façon qu'il puisse être affecté d'un plus grand nombre de manières ou le rend apte à affecter les corps extérieurs d'un plus grand nombre de manières, est utile à l'homme ; et d'autant plus utile que le corps est par là rendu plus apte à être affecté et à affecter d'autres corps de plusieurs manières ; est nuisible au contraire ce qui diminue cette aptitude du corps » (*Éthique*, IV, 38). Cette

---

7 Il faut signaler que Fouillée, interprète privilégié de l'œuvre de Guyau, voit dans le spinozisme une morale biologique fondée dans la vie et reconnaît chez Spinoza un certain évolutionnisme : « La biologie s'accorde ainsi avec Spinoza pour dire que la passion rebaisse l'être vivant, le rend esclave, tandis que l'action, qui, du côté psychique, est accompagnée de conscience et de raison, élève l'être et rend sa vie plus libre. ». Fouillée, A., *Éléments sociologiques de la morale*, Paris, 1905, p. 98.

8 Guyau, J-M., *Esquisse*, *ibid.*, p. 89.

9 Lécrivain, « Spinoza et la physique cartésienne », *Cahiers Spinoza*, I, 1977, pp. 235-265 et *Cahiers Spinoza*, II, 1978, pp. 93-206.

## CORPUS, revue de philosophie

proposition est doublement importante. D'abord, (a) parce qu'elle montre la tendance dynamique du *conatus*. Il ne s'agit pas de conserver la vie mais de l'accroître. Et encore, accroître la puissance d'être ne signifie pas seulement d'être actif intellectuellement, mais déployer l'activité du corps par laquelle l'âme devient active ; déployer la puissance de sentir, la seule capable d'accroître la puissance de penser. En fait, cette proposition sera reprise par Spinoza dans la V<sup>e</sup> partie de l'*Éthique*, dans la démonstration de la proposition 39 : « Qui a un corps possédant un très grand nombre d'aptitudes, la plus grande partie de son âme est éternelle. ». (b) C'est ici que se montre le matérialisme dynamique de la pensée spinoziste que Guyau a méconnu. L'importance du corps dans ces propositions interdit d'interpréter l'éthique spinoziste comme une « morale de l'intelligence » chère au stoïcisme et de voir dans la béatitude spinoziste un idéal mystique, telle qu'elle a été envisagée par Guyau.

Le volontarisme stoïcien est rejeté d'emblée par Spinoza dans le préface même de la V<sup>e</sup> partie de l'*Éthique* : « Nous n'avons pas sur elles (*les affections*) un empire absolu, comme nous l'avons déjà démontré. Les Stoïciens, à la vérité, ont cru qu'elles dépendaient absolument de notre volonté et que nous pouvions leur commander absolument. ». La volonté n'a rien à faire avec les passions, c'est seulement la transformation du corps, et par là, de l'âme, qui peut nous conduire au bonheur. Il ne s'agit pas d'une morale intellectualiste où la raison pourrait commander le corps, et encore moins de la réalisation de l'idéal mystique, comme le disait Guyau. Le corps est toujours présent dans l'éthique spinoziste. Même Macherey a reconnu ce matérialisme dynamique chez Spinoza : « Dans la proposition 39, Spinoza explique qu'il n'y a pas pour l'âme de perspective d'éternité sans affirmation de la puissance d'agir du corps. Ainsi le projet libératoire développé dans cet ultime développement du *De Libertate* doit-il jusqu'au bout s'effectuer en présence du corps : non pas sans, voire même contre le corps, mais avec lui et même aussi pour une part de lui (...). Pour le dire en autres termes, l'amour de Dieu, à travers lequel s'exprime l'éternité de

l'âme, doit concerner également le corps »<sup>10</sup>. C'est cette voie de libération, dans laquelle le corps est concerné, qui empêche de voir le spinozisme comme une morale intellectualiste, mystique et conservatrice. La libération à laquelle on est parvenu dans la V<sup>e</sup> partie entraîne une transformation du *conatus*, voire même une métamorphose de l'âme et du corps, celle à laquelle Spinoza faisait appel dans le scolie de cette même proposition : « Dans cette vie donc nous faisons effort avant tout pour que le Corps de l'enfance se change, autant que sa nature le souffre et qu'il lui convient, en un autre ayant un très grand nombre d'aptitudes et se rapportant à une Ame consciente au plus haut point d'elle-même et de Dieu et des choses. ». C'est ce changement du corps et de l'âme qui peut être compris comme une *évolution*, une transformation dynamique de notre tendance à persévérer dans l'être vers le désir (*cupiditas*) d'accroître notre puissance de sentir et de penser.

Il faut encore prendre en compte la troisième thèse de Guyau concernant le jusnaturalisme de Spinoza. C'est une question polémique<sup>11</sup>, car elle a à voir avec la compréhension du *conatus* spinoziste. Si on interprète le *conatus* comme la tendance naturelle conservatrice, on aboutit au passage contractualiste. Étant donné que l'homme doit conserver sa vie, la société lui est nécessaire pour arriver à ce but naturel. Mais ainsi envisagé il s'agit encore d'un intérêt égoïste, car l'homme a besoin de la société parce qu'il est intéressé à sa propre conservation. C'est bien l'interprétation de Guyau quand il croit reconnaître chez Spinoza « les principes d'Épicure et de Hobbes » (p. 234). C'est A. Negri qui a bouleversé cette interprétation. S'il y a une différence entre la théorie de Hobbes et celle de Spinoza, c'est parce que le *conatus* spinoziste n'est pas seulement conservateur, mais il est généreux par essence, il cherche à affecter et à être affecté de plusieurs manières, il cherche à se transformer vers la béatitude, et cela est seulement possible au fur et à mesure qu'il devient de plus en plus sociable, de plus en

---

<sup>10</sup> Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie : les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994, p. 181-182.

<sup>11</sup> Voir la discussion concernant le travail d'A. Negri, « L'Antimodernité de Spinoza », *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 221.

## CORPUS, revue de philosophie

plus ouvert aux autres corps. « La multitude naît vulgaire et veut se comporter comme un ensemble de brutes mais est, de toute façon, toujours investie par la métamorphose de l'être. Ou plutôt par une métamorphose que l'homme accomplit dans la plénitude collective du genre. Spinoza n'aura jamais autant contesté la philosophie de Hobbes que lorsqu'il veut programmer l'état de nature à des fins de préconstitution de la domination. La puissance de la communauté, la connaissance de Dieu, la force du désir et sa tendance affirmative font sauter toutes les limites de la misère politique. »<sup>12</sup>. Il n'y a pas de passage de l'égoïsme à la société, il est dans l'essence de tout homme la tendance à la socialisation, le *conatus* est social et généreux par essence, non par intérêt.

On voit ainsi disparaître le fantôme utilitariste du spinozisme qui cernait la lecture de Guyau. Mais en même temps, c'est par cette méconnaissance du *conatus* spinoziste et de ses conséquences que Guyau développera des thèses proches de Spinoza au cours de sa recherche d'une éthique altruiste opposée à l'utilitarisme.

### IV. Vers une éthique altruiste

La critique de l'utilitarisme est centrée sur la question de l'égoïsme qui domine le passage à la socialisation. Guyau constate que la doctrine utilitariste est née égoïste, car le bonheur de tous n'est qu'une généralisation du bonheur propre, véritable but de cette éthique. Mais on ne doit pas opposer à cette éthique une morale de devoirs, obligations et sanctions. Il faut chercher dans la vie même la source d'une éthique qui ne se réduit pas à l'égoïsme et à la conservation de la vie propre.

D'après Guyau, c'est dans l'idée de vie qu'on doit chercher le principe altruiste de l'éthique. La vie est d'abord activité, puissance d'agir. La paresse, l'inactivité sont des principes qui vont contre la vie : « Agir, c'est vivre ; agir, c'est davantage, c'est

---

<sup>12</sup> Negri, A., « Démocratie et éternité », *Spinoza : Puissance et Ontologie*, Paris, Kimé, 1994, p. 148.

augmenter le foyer de vie intérieure. »<sup>13</sup>. On reconnaît ici le spinozisme de Guyau. Mais la vie n'est pas seulement nutrition, conservation de l'être, elle est aussi fécondité, génération. Guyau prend la reproduction et la sexualité comme modèle de cette générosité de la vie, par laquelle on parvient à la socialité, car la reproduction a pour effet le regroupement des organismes. « La vie la plus riche est celle qui nous pousse à nous prodiguer, à nous ramifier, dans une certaine mesure. Par conséquent, l'organisme le plus parfait sera le plus sociable, et l'idéal de la vie individuelle est la vie en commun. »<sup>14</sup> On voit comment Guyau évite le passage contractualiste dans la mesure où il voit dans la vie même le principe immanent de la socialisation. La vie n'est pas égoïste, mais généreuse par nature, elle est le *conatus* dynamique que Guyau n'avait pas perçu dans le spinozisme.

Ce que Guyau perçoit comme un manque dans le spinozisme, c'est ce qu'il développera plus tard par le moyen d'autres voies plus proches de la science de son époque. L'anomie, l'absence de sanction et de devoirs venus de l'extérieur, est le point commun qui mène la recherche des deux penseurs. Bien que Spinoza n'eût jamais accepté le relativisme cher à Guyau<sup>15</sup>, ils auraient toujours été d'accord avec la fonction que Guyau accorde à l'éthique face à toute morale des devoirs : « la science qui a pour objet tous les moyens de conserver et d'accroître la vie matérielle et spirituelle. »<sup>16</sup>

LAURA LLEVADOT

---

<sup>13</sup> Guyau, *ibid.*, p. 89.

<sup>14</sup> Riba, J., *ibid.*, p. 288.

<sup>15</sup> « Nous acceptons pour notre propre compte cette disparition, et au lieu de déplorer la variabilité morale qui en résulte dans certaines limites, nous la considérons au contraire comme la caractéristique de la morale future. », Guyau, *ibid.*, p. 6.

<sup>16</sup> Guyau, *ibid.*, p. 89.



## **L'AU-DELÀ DU DEVOIR GUYAU PRÉCURSEUR DE LA MORALE DE NOTRE TEMPS**

Un jour viendra où, la morale étant devenue la conduite naturelle, le devoir finira par être toujours un plaisir<sup>1</sup>.

Les idées de Guyau sur la morale ne sont pas étrangères à la problématique que connaît notre époque, problématique illustrée par la tension qui oppose les éthiques formelles aux éthiques matérielles. De plus, dans le cas de Guyau, ces idées lui viennent de l'aversion qu'il éprouve envers les morales excessivement dirigistes et autoritaires caractéristiques de son temps.

Les présupposés rigoristes et métaphysiques de la plupart de ces morales étaient incompatibles avec la mentalité du jeune écrivain qui a observé avec perplexité comment les promesses de progrès indéfini du positivisme ont été balayées après 1871 par un vent de régression. Les événements échappaient aux prédictions des positivistes. Aucune loi n'en rendait compte, car ils n'obéissaient pas à la régularité causale. On vivait, en même temps, l'établissement de tendances et de mobiles contradictoires et inconciliables.

Confronté à une situation aussi trouble, Guyau s'est cru en mesure d'apporter une réponse aux esprits qui éprouvaient de l'inquiétude face à cette pluralité, en ébauchant les contours d'un terrain d'entente où les pensées pourraient à nouveau se rencontrer. Pour ce faire, il a tout d'abord voulu terminer une étude critique minutieuse consacrée aux deux théories qui, selon lui, apportaient au débat moral des éléments inédits. Il a mené ce projet à terme bien que les deux théories décrites, envisagées individuellement, soient insuffisantes pour résoudre le problème moral qui, pour Guyau, constitue l'objectif essentiel

---

<sup>1</sup> Guyau, J-M. *La morale anglaise contemporaine*, Paris, Alcan, 1879, p. 182

## CORPUS, revue de philosophie

de toute réflexion, étant donné notre prédisposition envers ce type de discussion, comme il l'a lui-même noté.

La critique des systèmes, et plus particulièrement, dans ce cas précis, de l'utilitarisme et du kantisme, doit permettre de dépasser notre propre système et d'ouvrir la voie que l'intelligence doit emprunter pour accéder à de nouveaux horizons intellectuels. Guyau consacre aux penseurs utilitaristes une longue étude couronnée par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Cette étude, réécrite, constitue la matière de ses deux premiers livres<sup>2</sup>. L'auteur y note les défauts fondamentaux de la philosophie morale utilitariste : d'une part, le fait que cette philosophie considère la forme du plaisir particulier et superficiel de l'activité (le plaisir de manger, de boire, etc.) au détriment du plaisir lié au fond même de l'activité (le plaisir de vivre), d'autre part, le fait qu'elle soit trop finaliste, extérieure et sociale. Il montre également que l'utilitarisme conduit, en dernière instance, à une double antinomie qui oppose l'égoïsme à l'altruisme et l'instinct à la réflexion.

Par ailleurs, Guyau dégage, dans cette étude, une série de concepts qui réapparaîtront dans le cadre de l'élaboration de sa théorie personnelle tels que « la force », « l'amour propre », « la persévérance dans l'être », « la sanction ». En effet, malgré tout, la pensée de Guyau est plus proche, dans ses objectifs, des postulats de l'utilitarisme que de ceux du kantisme, auxquels le philosophe consacre moins de pages. Cela dit, sa critique du kantisme n'en est pas moins rigoureuse. Guyau partage avec Kant l'idée selon laquelle l'impulsion primitive constitue un des éléments essentiels du devoir, antérieur à tout raisonnement philosophique sur le bien. Il reconnaît la justesse de la théorie de l'impératif catégorique en tant que fait de conscience, mais il ajoute que Kant n'avait aucun droit d'affirmer, sans en faire la preuve, le caractère transcendantal de cet impératif. La vie va spontanément vers le bien et n'a pas besoin d'y être obligée<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Guyau, J.-M. *La Morale d'Épicure*, Paris, Alcan, 1878 et *La Morale anglaise contemporaine*, Paris, Alcan, 1879.

<sup>3</sup> La Mettrie, *Discours sur le Bonheur*, Oxford, Voltaire Foundation, 1975 et *Œuvres complètes*, éd. Francine Markovits, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1987, t. II.

D'après Guyau, Kant s'est trompé en pensant que la liberté individuelle pouvait s'accorder à l'universalité de la loi. La véritable autonomie doit produire l'originalité individuelle et non l'uniformité universelle. Ainsi, l'impératif, par son caractère absolu et catégorique, n'a pas sa place dans la théorie morale.

Cela dit, Guyau ne s'écarte pas totalement de la pensée kantienne. Pour le philosophe français, la morale n'est pas le produit d'un signe distinctif de la vie sociale transmis par héritage, mais relève du triomphe d'une capacité. La morale représente le point culminant d'un état naturel qui tend vers la perfection. C'est pourquoi Guyau considère que les diverses fins poursuivies par les hommes se réduisent probablement à une seule fin. Le problème, comme c'est presque toujours le cas, consiste à la déterminer et à la démontrer, car Guyau, fils de son temps, n'envisage pas une théorie sans démonstration. Or, la morale naturaliste et positiviste ne fournit pas ce principe invariable que l'on recherche et si la morale idéaliste est en mesure de le faire apparaître, c'est toujours à titre hypothétique. Autrement dit, ce qui relève des faits n'est pas universel et ce qui est universel relève d'une hypothèse spéculative.

Ainsi, Guyau, dans un premier temps, s'est mis en quête de cet élément premier susceptible de donner consistance à sa théorie. La lecture de Jean-Gustave Courcelle-Seneuil<sup>4</sup>, un des rares utilitaristes français du moment, lui est particulièrement utile à cet égard. Ce dernier explique dans ses écrits comment le concept de vie se substitue au concept de plaisir. Il affirme que, dans toute philosophie utilitariste, la vie se trouve sous le plaisir et que sans celle-là, il serait difficile de jouir de celui-ci.

La *vie* est l'élément parfaitement adapté pour donner un fondement à la morale qui brise les diverses antinomies, sans quoi il ne peut y avoir de solution au problème moral. Pour Courcelle, la vie est à la fois la cause et la fin de nos actes. La vie est universellement désirée et tout ce qu'on désire est toujours une forme quelconque ou une fonction particulière de la vie. Ce que l'on désire, en faisant partie de la vie, devient désirable.

---

<sup>4</sup> Courcelle-Seneuil, J.-G. « De l'utilité considérée comme principe moral », *Journal des économistes*, 2<sup>e</sup> série, t. XLIII, 15 septembre 1864, pp. 337-357.

## CORPUS, revue de philosophie

C'est pourquoi la vie est à la fois la cause, la fin, la synthèse du désir et du désirable. La vie est le ressort commun du conscient et de l'inconscient. Il n'y a donc pas d'antinomie possible : conscient et inconscient (instinct et raison) sont semblables. La vie, par ailleurs, réconcilie l'individu et la société, étant donné que l'égoïsme est limitatif mais que la vie extensive est sociable.

À partir de cette réflexion, et dans le cadre de la tradition scientifique de son époque, Guyau s'est proposé d'examiner ce que serait une morale dont les fondements dépendraient du principe scientifique de la démonstration. Il s'est donc transformé en porte-drapeau d'une nouvelle manière de faire de la morale qui, tout en respectant les apports de la science expérimentale, ne délaisserait pas entièrement l'héritage de la pensée morale kantienne omniprésente en son temps, c'est-à-dire d'une morale qui soit capable de créer une théorie où le moi individuel est un élément indiscutable, étant donné que le problème moral relève exclusivement de celui-ci.

Guyau reprendra cet aspect du kantisme pour le porter jusqu'à ses ultimes conséquences et pour montrer, à partir de là, que la morale non seulement ne disparaît pas au contact des avancées sociales, mais au contraire, que la réflexion morale ne cesse de s'étendre grâce à la prolifération des problèmes suscités par le devenir même des événements. Ainsi, il se différencie de ses contemporains les plus connus, car, d'une part, il ne nie pas la morale pour lui substituer une science des coutumes, d'autre part, il ne s'accorde pas à reconnaître une dynamique inexorable capable de mener l'humanité sur les chemins du bonheur et de la justice désirés. Le pluralisme moral défendu par Guyau nous permet de tendre vers toujours plus de tolérance à l'égard de conduites opposées, ce qui nous mène inéluctablement vers une morale sans obligation ni sanction, selon la terminologie employée par le philosophe.

Cette forme de morale, au moment où elle a été conçue par Guyau, constituait une véritable nouveauté. Gilles Lipovetski dans *Le crépuscule du devoir*<sup>5</sup> n'hésite pas à mentionner Guyau comme le premier précurseur strictement philosophique de la culture de l'autodétermination individualiste qui, aujourd'hui, a

---

<sup>5</sup> Lipovetsky, G. *Le Crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

atteint la sphère morale. Notre époque, ajoute Lipovetski, consacre le règne d'un type de bonheur narcissique qui n'est pas de l'ordre du *tout est permis* mais qui relève *d'une morale sans obligation ni sanction*.

Guyau qualifie sa théorie morale d'*anémique* pour la distinguer de l'*autonomie* kantienne. Son idée de l'anémie est cependant très différente de celle que développe Durkheim. Pour ce qui nous occupe, elle définit la singularité de sa conception de la théorie morale. Fouillée précise, à ce propos, que le véritable commandement est celui que nous nous donnons à nous-mêmes et qui ne nous contraint pas au nom d'un commandement, mais au nom d'un principe particulier supérieur à tout commandement. Ce principe, par conséquent, dépasse l'idée de discipline, de loi et de règle. La seule règle valable est celle qui prend en compte les faits c'est-à-dire que nous sommes des êtres doués de sens et de pensée et que telle est la spécificité, la réalité et l'essence de notre nature. C'est là le point de départ de l'explication et de la création d'une morale.

L'éthique de Guyau sera élaborée à partir de trois postulats. En premier lieu, comme nous l'avons déjà noté, le postulat de l'affirmation d'un moi individuel, seul juge de sa propre vie. L'auteur a imaginé une société en voie de transformation dont l'individu constituerait le principal agent de transformation. En second lieu, il faut ajouter l'idée selon laquelle la part sociale présente en chaque individu le lie indissolublement à l'espèce humaine : la solidarité est le nom de cette qualité particulière. Enfin, Guyau éprouve le sentiment que l'histoire est une suite d'actes qui permettent parfois de vaincre l'adversité, mais obligent aussi, en d'autres occasions, à accepter l'inévitable.

La morale de Guyau est en avance sur son époque, d'une part, au regard de la pensée contemporaine, d'autre part, par le simple fait que l'action morale anticipe l'action même. Si le problème moral relève uniquement de l'individu, alors le principal problème posé à la philosophie morale est celui de la liberté. Nous avons donc deux possibilités : ou bien nous comprenons la liberté comme la comprenait Kant, ou bien nous suivons sans obstacle la direction normale de la volonté. Le problème consiste par conséquent à déterminer quelle est la direction de la volonté. Guyau a voulu l'illustrer au moyen de ce

## CORPUS, revue de philosophie

qu'il a appelé les équivalents du devoir qui sont au nombre de cinq. Le premier équivalent correspond à un sentiment très caractéristique de l'époque matérialisé par l'idée que Deleuze reprend dans son ouvrage *Périclès et Verdi*<sup>6</sup> consacré à l'œuvre de François Châtelet : « Puissance, cela s'est dit aussi liberté »<sup>7</sup>. En effet, pour Guyau, comme pour toute la tradition qui suit cette conception de la philosophie morale, la liberté, en tant que conscience de notre pouvoir interne, est ce qui nous conduit invariablement au passage à l'acte.

Deleuze se demande, dans ce même ouvrage, « Comment passer à l'acte, et quel est l'acte de cette puissance ? »<sup>8</sup>. Et il répond : « L'acte, c'est la raison. »<sup>9</sup>. Guyau, bien évidemment, fait de l'influence que les idées ont sur nos actions le second équivalent du devoir. Il considère que les mobiles externes n'ont pas la capacité d'intervention suffisante pour déclencher le mécanisme interne de la pensée et de la vie. Guyau doit une grande partie de cette idée à Taine, notamment à son œuvre *De l'intelligence*<sup>10</sup>.

Deleuze affirme plus loin :

Comprenons que la raison n'est pas une faculté, mais un processus, et consiste précisément à actualiser une puissance ou forme une matière. Il y a un pluralisme de la raison, parce que nous n'avons aucun motif pour penser la matière ni l'acte comme uniques. On définit, on invente un processus de rationalisation chaque fois qu'on instaure des rapports humains dans une matière quelconque, dans un ensemble quelconque<sup>11</sup>.

Pour Guyau, le troisième équivalent du devoir est ce par quoi nous nous rapprochons des autres. Les plaisirs supérieurs sont les plus communicatifs. Le philosophe montre comment le

---

6 Deleuze, G. *Périclès et Verdi*, Paris, Minuit, 1988, p. 9.

7 Châtelet, F. *Chronique des idées perdues*, Paris, Stock, 1977, p. 218.

8 Deleuze, *op. cit.*, p. 9.

9 *Ibid.* p. 9.

10 Taine, H. *De l'intelligence*, Paris, Hachette, 1870.

11 Deleuze, *op. cit.*, p. 9.

passage de l'égoïsme à l'altruisme se fait par l'intermédiaire du plaisir du risque. Nous voulons nous y essayer et nous souhaitons nous sentir responsables de nos propres actions.

Certainement Guyau, lecteur assidu de Stuart Mill, avait-il en tête les mots écrits par le génial auteur anglais dans ses mémoires, alors que celui-ci explique, dans un passage qui rappelle clairement Sénèque<sup>12</sup>, la manière dont il a découvert le chemin du bonheur, après tant de tentatives avortées à l'origine de multiples douleurs et de tourments.

Je n'avais jamais senti vaciller en moi la conviction que le bonheur est la pierre de touche de toutes les règles de conduite, et le but de la vie. Mais je pensais maintenant que le seul moyen de l'atteindre était de n'en pas faire le but direct de l'existence. Ceux-là seulement sont heureux, pensais-je, qui ont l'esprit tendu vers quelque objet autre que leur propre bonheur, par exemple vers le bonheur d'autrui, vers l'amélioration de la condition de l'humanité, même vers quelque acte, quelque recherche qu'ils poursuivent, non comme un moyen, mais comme une fin idéale<sup>13</sup>.

La morale fondée sur les faits entraîne comme conséquence que la vie tend à se maintenir et à augmenter chez tous les êtres, d'abord inconsciemment puis de façon réflexive. Même si la vie constitue la forme primitive et universelle de tout bien désiré, il ne s'ensuit pas que le désir de la vie épuise absolument l'idée du désirable, avec toutes les notions métaphysiques et mystiques qu'elle comporte. C'est pourquoi il est nécessaire de faire la distinction entre le désiré et le désirable.

Guyau termine son analyse des équivalents du devoir en faisant remarquer l'impossibilité d'établir une morale dans des limites empiriques. Même si nous ne pouvons pas parler d'obligation, étant donné que la morale scientifique ne peut rien prescrire au nom du devoir, nous nous sentons pourtant

---

<sup>12</sup> Sénèque. *Lettre XLVIII* : « il faut que tu vives pour autrui, si tu veux vivre pour toi-même ».

<sup>13</sup> Stuart Mill. *Mes mémoires : histoire de ma vie et de mes idées*, Paris, Alcan, 1885, p. 135-136.

## CORPUS, revue de philosophie

poussés par nos désirs de risque, de lutte et de risque de la pensée d'où surgissent les hypothèses sans lesquelles nous pourrions difficilement nous développer dans une société qui présente tant d'antinomies.

Le philosophe considère qu'il faut dépasser l'expérience et formuler des hypothèses personnelles, sans pour autant aboutir à un système qui prendrait la forme d'une doctrine métaphysique susceptible d'être imposée universellement à la raison humaine. Simmel développe longuement ce propos dans son essai intitulé *Das individuelle Gesetz*<sup>14</sup>.

Pour Guyau, la création de valeurs constitue le risque métaphysique de la pensée, l'incertitude qui nous opprime étant notre seule certitude et la base de notre liberté. C'est ce que Deleuze remarque lorsqu'il écrit :

L'acte lui-même, étant rapport, est toujours politique. La raison comme processus est politique<sup>15</sup>.

Certains auteurs, comme Jean Duvignaud<sup>16</sup>, rendent l'excès de technification responsable du fait d'avoir créé un certain ennui où le plaisir de l'hypothèse a laissé place à la froideur du savoir technique. Guyau avait déjà eu l'intuition d'un phénomène semblable lorsqu'il exprimait la nécessité des constructions hypothétiques dans le cadre du cinquième équivalent du devoir, où les différentes visions du monde, parfois incompatibles entre elles, sont présentées de manière naturelle. Le risque métaphysique réside dans la création de valeurs : étant donné que l'incertitude nous opprime de toutes parts, il constitue à la fois une certitude pour nous et la base de notre liberté. Le doute pour Guyau n'était pas synonyme de désespoir. Bien au contraire, ce philosophe a toujours voulu croire au progrès, à la force de l'idéal, au fait que le monde s'enrichissait de tous nos efforts, au fait qu'en définitive et malgré tout, la vie valait la peine d'être vécue.

---

14 Simmel, G. *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

15 Deleuze, *op. cit.*, p. 9.

16 Duvignaud, J. *Hérésie et subversion*, Paris, La Découverte, 1986.

En ce sens, la théorie de Guyau, par sa conception de la morale, présente trois aspects novateurs : d'une part, la réhabilitation de l'imagination métaphysique probabiliste, d'autre part, l'instauration d'un élément spéculatif probabiliste, enfin, la définition probabiliste de l'action.

Le fait que Guyau critique l'existence d'une loi morale dans le cadre de sa théorie étend, par voie de conséquence, cette critique à la sanction qui est le complément inhérent à toute loi. La sanction, dans la logique de la pensée anomique, devra disparaître avec la disparition de la loi morale et c'est bien ainsi que Guyau l'entendait. La sanction n'a pas sa place dans la théorie morale, son existence a été néfaste pour la morale elle-même, étant donné que nous pouvons difficilement parler d'une pensée désintéressée qui, tout à la fois, sanctionne. Selon Guyau, c'est là le résultat d'une interférence entre la défense sociale et la morale : tandis que celle-là ne peut exister sans la sanction, celle-ci perd tout son sens avec la sanction. Guyau a prédit, et il ne s'est pas trompé, la fin de l'obligation et de la sanction dans la théorie morale.

**JORDI RIBA**



## **PLUS QUE LA VIE. L'ESTHÉTIQUE SOCIOLOGIQUE DE GUYAU\***

On trouve dans les écrits de Guyau une élaboration précoce de plusieurs questions qui sont au cœur du débat philosophique contemporain : la crise des fondements et la perte d'une conception unifiée du monde ; l'exigence de dépasser les strictes barrières disciplinaires et de confronter différentes formes de rationalité ; le sens qu'il convient de donner au « crépuscule du devoir »<sup>1</sup> et au toujours plus important polythéisme des valeurs ; le déclin des certitudes traditionnelles et la nécessité de repenser le statut de l'éthique ainsi que la fonction du lien social.

La réflexion de Guyau s'avère tout aussi originale, innovante et remarquablement en avance sur son temps dans le domaine de l'esthétique : il insiste par exemple sur la matrice sensible du plaisir du beau en le ramenant à une stimulation générale de la vie, il souligne la fonction socialisante qui est réservée à l'expérience esthétique dans une société de plus en plus sécularisée et hétérogène, il assigne un rôle important au destinataire de l'art dans le processus de réalisation de l'effet esthétique de l'œuvre<sup>2</sup> ; il propose un élargissement du territoire de l'esthétique et s'interroge sur ses rapports avec les sphères théoriques et pratiques.

Dans cet article, nous nous proposons de mettre en évidence, entre autres choses, ces aspects de la pensée esthétique de Guyau, en nous intéressant en particulier à la

---

\* Traduction française revue et corrigée par François Revardeaux.

<sup>1</sup> Nous empruntons l'expression à G. Lipovetsky (cf. *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps modernes*, Paris, Gallimard, 1992), qui cite dans ce même livre la *Morale sans obligation ni sanction* de Guyau, et affirme que le processus qu'elle annonce s'est enfin achevé.

<sup>2</sup> Cf. D. Hoeges, *Literatur und Evolution. Studien zur französischen Literaturkritik im 19. Jahrhundert : Taine-Brunetière-Hennequin-Guyau*, Heidelberg, Winter Universitäts Verlag, 1980, pp. 143-194, qui voit en Guyau le précurseur d'une esthétique de la réception.

## CORPUS, revue de philosophie

perspective sociologique adoptée dans *l'Art au point de vue sociologique*. Notre hypothèse est que le fait d'adopter cette perspective marque un tournant non seulement dans la façon de considérer l'art et le beau, mais aussi dans l'approche de certains problèmes centraux de l'éthique ; dans cette optique, notre discours considérera souvent dans un même temps ces deux plans, convaincu que c'est justement de cette interaction que naissent certaines des théories les plus actuelles de Guyau<sup>3</sup>. Du reste, ce qui est alors apparu comme un point faible de sa philosophie – le fait qu'il n'ait pas défini avec assez de rigueur les frontières entre l'action morale et l'expérience esthétique – apparaît aujourd'hui comme l'un de ses points forts : en effet, le lien éthique-esthétique semble fécond du point de vue théorique dans la mesure où l'on peut y voir l'un des éléments les plus typiques (si ce n'est même l'élément essentiel) de la condition post-moderne<sup>4</sup>. En cherchant à éclaircir les raisons pour lesquelles l'esthétique peut faire office de ciment social, nous analyserons la critique sévère que Guyau adresse à la littérature décadente en en cherchant les raisons non dans le caractère présumé dépassé de son propre goût, mais dans une vision globale de la décadence comme « négation de la vie » qui laisse transparaître aussi bien l'influence de Bourget que de

---

<sup>3</sup> Pour une reconstruction de l'éthique et de l'esthétique de Guyau, considérées dans leurs relations réciproques, nous nous permettons de renvoyer à A. Contini, *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*, trad. fr. par Ph. Audegean, Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>4</sup> Cf. M. Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990, où Guyau est souvent cité ; Maffesoli le considère comme un précurseur de la réflexion sociologique contemporaine et, en particulier, de la théorie selon laquelle la dimension esthétique constituerait désormais l'arrière-plan unifié de la sociabilité post-moderne (voir *ibid.*, pp. 29-30, 36, 65, 72-3, 92, 97, 115, 193, 235). On trouve des références à Guyau dans d'autres ouvrages du même auteur (*La Transfiguration du politique*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1992 ; *La Contemplation du monde*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1993 ; *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996). C'est d'ailleurs à Michel Maffesoli qu'on doit la décision de consacrer à Guyau un numéro spécial de la revue *Sociétés* (n°58, 1997).

nombreux échos avec la semblable condamnation de Nietzsche<sup>5</sup>. Cependant, là où Nietzsche donne au surhomme le devoir d'affirmer la vie dans la volonté de puissance, Guyau considère que l'artiste de génie peut désigner un modèle d'humanité profondément socialisée (capable de sympathiser avec la vie d'autrui, de partager cette sphère émotionnelle d'abord jugée strictement privée), et en même temps créative, innovatrice. L'esthétique répond de la sorte à un défi plus que jamais présent dans notre société contemporaine de communication de masse ; en avoir saisi la portée est l'une des raisons qui rendent la réflexion de Guyau si stimulante et si proche des questions que nous nous posons.

## **I. De la biologie à la sociologie**

La philosophie de Guyau tout entière tend à se structurer autour de la notion de vie, qui informe aussi bien ses recherches méthodologiques que sa réflexion plus étroitement théorique. Cependant, cette notion n'est pas toujours identique, elle change de visage suivant les nouvelles exigences qui émergent sur le plan spéculatif. Dans *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885) comme dans les *Problèmes de l'esthétique contemporaine* (1884), la vie qui forme à la fois l'objet d'étude et l'angle de perspective est la vie individuelle : l'accent est mis sur la liaison fonctionnelle entre les parties et le tout qui préserve l'harmonie de chaque organisme et qui assure son équilibre interne, ainsi que sur la dynamique évolutive qui en détermine la croissance et le développement. Dans ce contexte, la biologie sert de référence : ses lois générales coïncident d'un côté avec les principes fondamentaux d'une éthique non normative, et de l'autre avec ceux d'une esthétique non formaliste ; il n'est pas jusqu'à la beauté elle-même qui n'entre dans ce schéma général, en se définissant comme un processus d'intensification vitale enraciné dans la sensibilité, à savoir dans une émotion de type physiologique.

---

<sup>5</sup> Sur les liens entre Guyau et Nietzsche, cf. «Nietzsche lecteur de Guyau», in A. Contini, *op. cit.*, pp. 283-309, où l'on trouvera une bibliographie sur le sujet.

## CORPUS, revue de philosophie

En regard d'une telle perspective, le « dernier » Guyau exécute manifestement un virage : à partir de *l'Irréligion de l'avenir* (1887), jusqu'à *l'Art au point de vue sociologique et Éducation et Hérité* (tous deux publiés à titre posthume), l'attention se concentre sur la vie sociale, qui devient la nouvelle perspective fondamentale, le nouveau terrain d'enquête où sont appelées à converger les différentes recherches ; en second lieu, la science de référence n'est plus la biologie, mais la sociologie, dont le principe d'explication est étendu à des phénomènes très différents les uns des autres comme la religion, l'art, et la pratique éducative. Comment expliquer ce changement, et quel sens lui attribuer dans l'itinéraire spéculatif de Guyau ?

La théorisation de la mission cruciale de la sociologie s'inscrit chez Guyau dans un contexte plus vaste formé par la révolution méthodologique et conceptuelle qui caractérise selon lui, dans son ensemble, le développement scientifique du siècle, et la nécessité consécutive de nouvelles stratégies de recherche, de nouveaux paradigmes. À ses yeux, la vision égoïste des rapports moraux, commune à la majorité des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, reflète le matérialisme naïf d'une science demeurée encore à un niveau d'analyse superficiel, qui ne cherche pas « à pénétrer dans l'intérieur de l'organisme, à sonder la cellule vivante ou l'atome, encore moins la conscience »<sup>6</sup>. C'est en effet l'affirmation de la biologie comme science autonome qui a entraîné un approfondissement substantiel du niveau des recherches : en mobilisant progressivement tous les champs du savoir, celle-ci a scellé l'inexorable déclin du mécanisme des Lumières. Cette transformation radicale a eu des retombées importantes jusque dans les conceptions philosophiques et morales, en démontrant, à rebours de l'inévitable égoïsme de l'« homme-machine », la sociabilité constitutive de l'homme et de tout autre être vivant, et en dévoilant la source biopsychologique du sentiment de solidarité :

---

<sup>6</sup> J.-M. Guyau, *L'Art au point de vue sociologique*, (1889), texte revu par A. Contini et S. Douailler, Paris, Fayard, 2001 (abrégé désormais sous la forme AS), p. 9.

D'un côté, la matière s'est subtilisée toujours davantage sous l'œil du savant, et le mécanisme d'horlogerie de La Mettrie est devenu tout à fait impuissant à rendre compte de la vie : la *physiologie* s'est affirmée à part et au-dessus de la *physique* élémentaire. D'un autre côté l'individu, que l'on considérait comme isolé, enfermé dans son mécanisme solitaire, est apparu comme essentiellement pénétrable aux influences d'autrui, solidaire des autres consciences, déterminable par des idées et sentiments impersonnels<sup>7</sup>.

C'est évidemment le modèle de la solidarité organique qui établit l'insuffisance de l'atomisme moral d'un Helvétius ou d'un Bentham ; or, si Comte avait certes déjà décrit la société en termes d'organisme collectif, de structure rendue intimement solidaire par la présence de sentiments altruistes dotés d'une base biologique, c'est Spencer qui a généralisé ce modèle organiciste, en indiquant l'étendue de ses applications : il a montré « que tout organisme vivant est une société embryonnaire, que toute société, réciproquement, est un organisme »<sup>8</sup>. Du reste, dans la définition de cette nouvelle approche, on donne aussi un rôle significatif à la psychologie expérimentale, qui connaissait un grand développement en France grâce aux contributions de personnages comme Jean-Martin Charcot, Théodule Ribot, Pierre Janet. Guyau recense les découvertes les plus conséquentes pour lui : « attraction des sensibilités et des volontés, solidarité des intelligences, pénétrabilité des consciences »<sup>9</sup>. Il est surtout fait référence à la psychopathologie qui, se fondant sur l'étude de phénomènes « morbides » comme l'hystérie, la suggestion et l'influence hypnotique, avait considéré dans une perspective inédite les cas de dédoublement de la personnalité et de personnalités multiples, jusqu'à y trouver une clef donnant accès au fonctionnement normal de la psyché. Guyau accentue cependant la portée de ces recherches ; ce qui l'intéresse plus encore, c'est la possibilité d'extrapoler une vision non atomiste de la vie

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>8</sup> J.-M. Guyau, *L'Irréligion de l'avenir. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1887 (abrégé désormais sous la forme IA), p. X, note 1.

<sup>9</sup> AS, p. 10.

## CORPUS, revue de philosophie

psychique, dans laquelle la conscience individuelle apparaisse aussi perméable à l'influence des autres consciences que constituée intérieurement d'une pluralité de consciences élémentaires. Mettant en relief « le côté social de l'individu humain et en général de l'être animé »<sup>10</sup>, la psychologie expérimentale joue un rôle charnière entre la biologie et la sociologie : si la société est représentée comme un organisme, l'organisme lui-même peut être vu comme une société vivante.

Derrière cette conclusion se dissimule, peut-être, le sens le plus profond du chemin qui mène de la biologie à la sociologie : l'exigence de la part de Guyau d'approfondir certains points-clef de sa morale « sans obligation ni sanction », répondant de la sorte aux nombreuses critiques qu'elle n'avait pas manqué de soulever. Avant d'entrer dans le détail de l'*Art au point de vue sociologique*, nous devons donc faire une brève digression concernant l'*Esquisse*.

### II. Questions morales

Dans l'*Esquisse*, le principe moteur de fécondité morale est déduit (conformément au programme de l'Auteur qui impose de s'en tenir aux seuls faits) de la loi biologique qui fixe un rapport de corrélation nécessaire entre les fonctions vitales de la nutrition et de la génération, et les facultés consécutives de croissance et de reproduction. À ce propos, on a fait observer que, si n'intervenait alors aucune considération de finalité (cette fois issue du champ proprement éthique), l'expansion vitale risquerait de s'orienter dans une direction diamétralement opposée à celle qu'avait prévue Guyau, puisque rien ne garantirait qu'elle tendît plutôt à l'altruisme qu'à l'égoïsme, à une sympathie universelle et philanthropique plutôt qu'à une volonté de puissance individualiste. La biologie ne nous serait d'ailleurs d'aucun secours : de son point de vue, le moment « égoïste » de la nutrition a la même valeur que le moment « altruiste » de la génération, sans qu'il soit aucunement possible d'établir un quelconque critère de préférence ou de

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 9.

subordination<sup>11</sup>. En réalité, Guyau avait cerné ce problème avant même que l'on ne lui en fasse l'objection. Dans les dernières pages de l'*Esquisse*, il reconnaît en effet que le *struggle for life* darwinien, en campant un décor de compétition parfois violent entre les individus qui partagent les ressources limitées d'un milieu donné, met en évidence une antinomie au sein de la vie même : si tous les êtres vivants tendent à conserver et à accroître leur propre vie, cela ne se fera-t-il pas au détriment de la vie d'autrui ? Pour résoudre cette antinomie, la morale traditionnelle a eu systématiquement recours à une « loi supérieure à la vie même, une loi *intelligible, éternelle, supra-naturelle* » ; or, une morale scientifique ne saurait s'y résoudre : « De nouveau nous sommes donc obligés d'en appeler à la vie pour régler la vie », c'est-à-dire que « c'est une vie plus complète et plus large qui peut régler une vie moins complète et moins large »<sup>12</sup>. Guyau ne voit pas d'autres routes susceptibles d'être empruntées, l'antinomie peut être réduite mais ne peut être totalement résolue.

Un autre aspect crucial de la doctrine de Guyau, qui provoquera un trouble certain chez ses contemporains, tient à sa conception de l'*anomie* comme point culminant d'une reconfiguration globale de l'éthique<sup>13</sup>. Pour Guyau, qui introduit ce terme avant Durkheim<sup>14</sup> (entendant par là non l'absence de tout type de norme mais l'inexistence d'une règle de conduite fixe et universelle), l'anomie représente le développement cohérent de l'autonomie postulée par Kant qui, pour se réaliser

---

<sup>11</sup> Comme le fait remarquer H. Lauret, *Critique d'une morale sans obligation ni sanction*, Neufchâteau, 1885, pp. 9-11.

<sup>12</sup> J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, (1885), texte revu par Ch. Mauve, Paris, Fayard, 1985 (abrégé désormais sous la forme EM), p. 216.

<sup>13</sup> Cf. J. Riba, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, Paris, L'Harmattan, 1999, qui consacre à ce thème toute la seconde partie de l'ouvrage.

<sup>14</sup> Dans l'Introduction à la première édition de la *Division du travail social* (Paris, Alcan, 1893, p. 32), Durkheim reprend ce concept, mais il le définit, de manière implicitement polémique à l'égard de Guyau, comme la « négation de toute morale ».

## CORPUS, revue de philosophie

complètement, doit prévoir « la plus grande diversité possible dans les actions, la plus grande variété même dans les idéaux poursuivis », afin de produire « l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité »<sup>15</sup>. En ce sens, l'anomie est synonyme non de relativisme mais de pluralisme, non d'anarchie mais d'individualisme moral : la responsabilité de l'individu en est accrue puisque, en l'absence d'un code préétabli, chacun doit faire appel à sa faculté de jugement et doit décider en son nom des valeurs à privilégier et des comportements à adopter. Outre à reconnaître une situation déjà existante (la difficulté d'imposer des normes dogmatiques et immuables dans une société qui n'est plus gouvernée par le principe d'autorité), l'anomie devient une direction souhaitable, un style éthique qu'il faut cultiver et encourager.

On pourrait se demander si Guyau ne néglige pas les risques que présente l'anomie pour l'ordre social, pour la possibilité de se reconnaître dans des normes et des valeurs communes. Dans *l'Esquisse*, ce problème semble trouver une solution implicite : en reprenant la conception spencerienne de l'évolution comme différenciation croissante de structure et de fonctions d'un côté, et de l'autre comme harmonisation croissante entre les parties composantes<sup>16</sup>, Guyau affirme en effet que seule la coexistence des différences individuelles est à même de produire d'authentiques convergences. Par la suite, pourtant, cette conviction semble s'infléchir : dans *l'Art au point de vue sociologique*, Guyau admet que la conciliation de l'individualité croissante et de la solidarité croissante représente « le difficile problème qui se pose pour les sociétés modernes »<sup>17</sup>. Comme dans le cas du *struggle for life*, il s'agit pourtant d'un nœud qui ne peut être défait dans le cadre de l'éthique : une morale sans obligation ni sanction, autrement dit débarrassée des aspects coercitifs et punitifs liés à la prescription d'un devoir transcendant, ne peut proposer qu'un idéal régulateur quelque

---

<sup>15</sup> EM, p. 147.

<sup>16</sup> H. Spencer, *A System of Synthetic Philosophy. Principles of Sociology*, t. I, in *The Works of Herbert Spencer*, Osnabrück, O. Zeller, 1966, vol. VI, pp. 437-450.

<sup>17</sup> AS, p. 469.

peu générique (la vie la plus intensive et la plus extensive possible). En outre, à moins de postuler l'existence d'une volonté impersonnelle et totalement désintéressée, le bien de la société ne saurait être tenu pour le motif premier de la conduite individuelle : une morale positive doit se mettre en premier lieu du côté de l'individu, qui constitue la composante essentielle de la vie morale<sup>18</sup>.

Notre hypothèse est que Guyau revient pour la deuxième fois sur le terrain de l'esthétique pour y rechercher des stratégies grâce auxquelles il pourrait affronter ces problèmes. Ainsi, il n'entend pas remplacer l'éthique par l'esthétique ni attribuer à cette dernière la faculté – refusée à la morale – d'élaborer des solutions dogmatiques, définitives. L'expérience esthétique devient plutôt une sorte de laboratoire dans lequel il est possible d'expérimenter de nouvelles formes de synergie, de lien social; elle semble en effet susciter – spontanément, dans son déroulement intrinsèque même – « le sentiment sérieux et profond d'une vie individuelle accrue par la relation sympathique où elle est entrée avec la vie d'autrui, avec la vie sociale »<sup>19</sup>.

### **III. Esthétique et vie sociale**

Dans *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, Guyau met en discussion les doctrines esthétiques de son temps (spiritualistes, néo-kantiennes, évolutionnistes), qui lui paraissent avoir en commun une même décision de fond: la tendance à séparer l'art des choses et des besoins de la vie, en la reléguant dans un espace aseptisé sans lien avec le monde réel. En effet, il entend montrer que « tout ce qui est sérieux et utile, tout ce qui est réel et vivant peut, dans certaines conditions, devenir beau »<sup>20</sup>. Dans ce but, il doit réévaluer le rôle que joue la sensibilité dans l'expérience esthétique ; ainsi se justifie le choix

---

<sup>18</sup> EM, pp. 75-76.

<sup>19</sup> AS, p. 13.

<sup>20</sup> J.-M. Guyau, *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, (1884), Paris, Alcan, 1935 (abrégé désormais sous la forme PE), p. 37.

## CORPUS, revue de philosophie

de placer au premier plan non pas tant l'objet artistique, mais plutôt un concept plus vaste de beauté, que l'on perçoit dans les mouvements, les sensations, les sentiments ; non pas tant la création, mais plutôt la jouissance artistique ou, mieux encore, une esthétique généralisée, avec toutes les émotions qui l'accompagnent.

Dans l'*Art au point de vue sociologique*, Guyau cherche en revanche à mettre en évidence ce en quoi l'expérience esthétique peut être un champ d'application privilégié du paradigme sociologique. Par conséquent, de nouvelles catégories entrent en jeu: la *sympathie* (entendue comme faculté de s'identifier à la vie d'autrui), qui devient la loi constitutive de l'expérience esthétique ; la *sociabilité* (entendue comme capacité de communiquer, de transmettre à autrui idées, émotions, et sentiments), qui devient la norme immanente au faire artistique, son principe interne de développement (et donc, aussi, son principal effet esthétique). L'attention se focalise en outre sur l'art, sur ses modalités de production et de réception : l'art en effet incarne justement de façon exemplaire la dynamique sociologique qui règle l'extension de l'individualité et sa fusion avec la vie collective.

On explique ainsi les multiples différences que l'on peut noter entre les deux essais. Comme dans les *Problèmes*, Guyau commence par analyser les bases physiologiques de l'émotion esthétique : l'exigence est ainsi reprise d'une extension du territoire du beau, qui ne se réduit pas à celui des impulsions et des facultés « supérieures ». Cependant, le concept de solidarité est transposé du domaine organique au domaine sociologique ; alors qu'auparavant prévalait le paradigme de l'*unité* (une émotion devenait esthétique si et dans la mesure où elle tendait à embrasser la totalité de la vie individuelle<sup>21</sup>), c'est désormais le paradigme de la *relation* qui l'emporte (une émotion est effectivement esthétique si et dans la mesure où elle fait vibrer harmoniquement les différents moi qui composent chaque conscience). Dédduit de la théorie scientifique du « polypsychisme », ce nouveau modèle donne également une signification différente au sentiment de solidarité organique, qui

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.

n'en demeure pas moins le premier degré de l'émotion esthétique :

Notre conscience, selon les recherches les plus récentes des psychologues, malgré son unité apparente, est elle-même une société, une harmonie entre des phénomènes, entre des états de conscience élémentaires, peut-être entre des consciences cellulaires. Toujours est-il que les cellules de l'organisme, qui forment une société de vivants, ont besoin de vibrer sympathiquement et solidairement pour produire la conscience générale, la *coenesthésie*. La conscience individuelle même est donc déjà sociale, et tout ce qui retentit dans notre organisme entier, dans notre conscience entière, prend un aspect social<sup>22</sup>.

L'agréable devient beau lorsqu'il devient en mesure de refléter la structure sociale de la vie individuelle ; en atténuant sa prise de position initiale en faveur d'un lien entre le domaine de l'utile et celui du beau, Guyau ramène le sentiment du beau à la jouissance immédiate (tout à la fois sensitive et volontaire) d'une vie plus intense et plus harmonieuse parce qu'envahie par une sorte de conscience sociale et collective<sup>23</sup>. Cette dimension sociale s'accroît à mesure qu'on s'élève à une émotion esthétique de plus haut degré, dont le principe déborde la simple solidarité organique pour embrasser la véritable solidarité sociale, et jusqu'à la « sympathie universelle » ; dans ce dernier cas, on constate non seulement un déploiement de l'individualité dans toute la richesse de ses formes, mais aussi une rupture de l'état d'autosuffisance du sujet, qui s'ouvre à la communication avec le monde extérieur en dotant de vie la matière inanimée elle-même<sup>24</sup>.

Si ensuite nous passons sur le terrain spécifique de l'art, nous voyons encore se perfectionner la dynamique sociologique que Guyau place à la base de l'extension de l'individualité et de sa convergence vers la relation intersubjective. Pour asseoir sa théorie sur une base scientifique, Guyau fait précéder la

---

<sup>22</sup> AS, pp. 24-25.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 31.

## CORPUS, revue de philosophie

description de l'émotion esthétique et artistique par un paragraphe qui synthétise les découvertes de la psychologie expérimentale en matière de transmissibilité des émotions. Se référant surtout aux travaux de Pierre Janet, il rapporte certains cas de somnambulisme et de suggestion hypnotique où les patients, bien que situés à distance du médecin, en reproduisent les mouvements et les états psycho-physiques, jusqu'à en éprouver des sensations de forte douleur comme sous le coup d'une véritable blessure<sup>25</sup>. On est ici en présence, remarque Guyau, d'une transmission inconsciente directe et pilotée par le médecin, qui exploite bien entendu les conditions pathologiques particulières où se trouvent les patients ; cependant, la vie normale elle aussi fait communément assister à des phénomènes de transmission ou de « contagion » émotive, comme par exemple lorsque deux mains se rencontrent et se touchent, en mettant en communication immédiate à la fois les centres nerveux et les consciences des deux individus. Dans le cas de l'art, il s'agit de transmettre une émotion sans qu'il y ait de contact réel : de même que la sociabilité de l'artiste devient une composante intégrale de l'œuvre d'art, de même aussi la contagion émotive produite par l'œuvre devient la prémisse et la condition de son effet, à savoir sa réception par le public. Sous cet aspect, l'esthétique de Guyau apparaît irréductible aux théories contemporaines d'un Proudhon ou d'un Taine, dont l'intention consiste certes à souligner la destination ou l'origine sociales de l'art, mais toujours comme phénomène de second rang, qui n'affecte pas l'essence constitutive de l'art, pas

---

<sup>25</sup> AS, pp. 16-18. Guyau ne peut se référer à l'œuvre la plus célèbre de Pierre Janet, *L'Automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, publiée chez Alcan en 1889 ; toutefois, certaines anticipations touchant les expériences alors effectuées par le chercheur avaient été révélées dès 1886 (voir Pierre Janet, « Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué », *Revue philosophique de la France*, XXII, 1886, pp. 577-592 ; *id.*, « L'anesthésie systématisée et la dissociation des phénomènes psychologiques », *Revue philosophique de la France*, XXIII, 1887, pp. 449-472) ; c'est à ces articles que Guyau emprunte ses citations.

davantage que ses modalités technico-expressives spécifiques. Au contraire, Guyau ouvre de nouvelles perspectives à la méthode sociologique et annonce certains aspects fondamentaux de la sociologie de l'art du XX<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup> lorsqu'il souligne que l'art est social non seulement par son origine et par son but, mais aussi et surtout par sa loi interne comme par son essence constitutive :

En résumé, l'art est une extension, par le sentiment, de la société à tous les êtres de la nature, et même aux êtres conçus comme dépassant la nature, ou enfin aux êtres fictifs créés par l'imagination humaine. L'émotion artistique est donc essentiellement sociale ; elle a pour résultat d'agrandir la vie individuelle en la faisant se confondre avec une vie plus large et universelle. *Le but le plus haut de l'art est de produire une émotion esthétique d'un caractère social*<sup>27</sup>.

C'est dans ce contexte que prennent place les analyses concrètes sur le rôle de l'art dans la société (où se trouvent mis en relief les problèmes liés à la réception du phénomène artistique, aux choix et aux goûts exprimés par les différents groupes sociaux), les considérations sur les tâches et le statut de la critique, ou les observations sur la naissance et le développement du roman, en particulier dans ses versions « psychologique » et « sociologique »<sup>28</sup>. Si, dans les *Problèmes*, Guyau confondait émotion artistique et émotion esthétique, et cette dernière avec n'importe quelle sensation assez vaste pour

---

<sup>26</sup> Nous pensons, en particulier, à la sociologie de l'art de P. Francastel et de J. Duvignaud. Mais son influence est déjà sensible plus tôt (et pas seulement en France) dans les théories qui soulignent la dimension sociale de l'art : voir, par exemple, L. Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art ?* (1897), trad. italienne F. Frassati, Milan, Treves, 1978, pp. 26-27, 46, 52 (où il se réfère explicitement à Guyau), ainsi que les chapitres XV et XIX.

<sup>27</sup> AS, pp. 40-41.

<sup>28</sup> Ces thèmes sont traités surtout dans la seconde partie de AS, où Guyau cherche à appliquer les principes théoriques exposés dans la première partie.

## CORPUS, revue de philosophie

se diffuser dans tout notre être, il reconnaît à présent que la sensation est seulement un instrument employé par l'art pour « mettre l'état sentant en communication et en société avec une vie plus ou moins semblable à la sienne »<sup>29</sup>. Parallèlement, le problème de la beauté glisse au second plan, alors qu'acquiert un poids déterminant, dans l'évaluation même d'une œuvre, sa capacité à « condenser l'émotion individuelle pour la rendre immédiatement transmissible à autrui »<sup>30</sup>. En effet, l'émotion artistique suscite trois modalités spécifiques du plaisir : la première est constituée par le « plaisir intellectuel de *reconnaître les objets par la mémoire* »<sup>31</sup>, et est communiquée par le rapport sympathique qui s'instaure entre l'œuvre d'art et le sujet, lequel reconnaît en elle et dans les objets qu'elle représente un fragment de son propre monde intérieur ; la seconde dérive du rapport sympathique qui s'instaure avec l'auteur de l'œuvre, avec son travail et son talent, soit avec une forme tirée de l'activité humaine ; le troisième type, enfin, consiste dans le fait de sympathiser avec les figures et les personnages créés par l'artiste, et donc avec la réalité imaginaire décrite dans l'œuvre. Bien que différents les uns des autres, ces trois plaisirs ont en commun ce même processus :

L'intérêt que nous prenons à une œuvre d'art est la conséquence d'une association qui s'établit entre nous, l'artiste et les personnages de l'œuvre ; c'est une société nouvelle dont on épouse les affections, les plaisirs et les peines, le sort tout entier<sup>32</sup>.

Cette théorie de l'expérience esthétique s'annonce riche d'effets également sur le plan moral. Dans *l'Esquisse*, Guyau

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 38. Dans la *Genèse de l'idée de temps* (Paris, Alcan, 1890, p. 80), nous lisons en effet que « nous nous retrouvons dans autrui par la sympathie ; de même nous nous retrouvons dans le passé par la mémoire. La mémoire et la sympathie ont donc au fond la même origine ».

<sup>32</sup> AS, p. 19.

avait signalé le risque lié à un phénomène positif en lui-même comme le développement de l'intelligence réfléchie et de l'attitude critique : autrement dit, la possibilité que la tendance progressive à analyser, à expliquer rationnellement les motifs de la conduite ne finisse par avoir un effet dissolvant sur l'instinct moral et sur les inclinations altruistes<sup>33</sup>. En impliquant tout autant la sphère émotionnelle que la sphère intellectuelle, le plaisir esthétique peut s'opposer au recours excessif à l'esprit d'analyse, et favoriser ce développement intégral de l'individu qui est la condition indispensable de son expansion généreuse. Dans le même temps, l'expérience esthétique éduque la partie sensible de l'homme en l'orientant vers des plaisirs qui sont accrus – plutôt que compromis – par un large partage et en montrant la valeur sociale – et non égoïste – des aspects émotionnels (sentiments et sensations) qui semblent les moins partageables, en tant qu'appartenant à l'aspect le plus étroitement personnel, à l'histoire la plus privée de toute vie humaine.

De cette façon, l'expérience esthétique peut montrer une voie pour sortir de l'impasse dans laquelle se trouve une morale anomique : la difficulté de concilier l'individualisation progressive des styles de vie et l'exigence de garantir la solidarité et la cohésion sociale. Alors que, dans les *Problèmes*, le plaisir esthétique s'épuisait dans la conscience d'une stimulation générale de la vie<sup>34</sup>, c'est maintenant justement cette stimulation qui exige une profonde communication – si ce n'est même une identification – avec la vie d'autrui : « Le poète ou l'artiste ont pour tâche de stimuler la vie en la rapprochant d'une autre vie avec laquelle elle puisse sympathiser »<sup>35</sup>. L'expansion altruiste de la vie n'apparaît plus simplement comme le corrélat nécessaire de son intensité, donc comme un processus tout intérieur au seul individu, qui doit dépenser des énergies accumulées en excès ; elle se présente plutôt comme une forme

---

<sup>33</sup> EM, p. 122. Voir sur ce thème F. Andolfi, «La ragionevole ossessione di Jean-Marie Guyau», in J.-M. Guyau, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, avec les annotations de Nietzsche, éd. F. Andolfi et trad. it. A. Mandich, Turin, Paravia, 1999, pp. 7-38.

<sup>34</sup> Cf. PE, p. 77.

<sup>35</sup> AS, p. 38.

## CORPUS, revue de philosophie

de sociabilité qui naît de la possibilité de vibrer en harmonie avec les autres, de sentir quelque chose en commun, de partager un même type d'expérience.

Pour accomplir une telle tâche, l'art ne doit d'ailleurs pas recourir à des principes ou des finalités externes : selon Guyau, il « a en lui-même sa moralité profonde et sa profonde sociabilité », sans lesquelles il n'aurait ni épaisseur ni vie<sup>36</sup> ; d'où la charge polémique durement menée par Guyau contre la littérature amoralisée des « déséquilibrés » et des « décadents », qui a pour caractéristique la prédominance des instincts asociaux et pour effet une dissolution tendancielle de la société elle-même<sup>37</sup>. Cette critique ne se limite pourtant pas à une question de goût pas plus qu'elle ne montre une fermeture paradoxale de Guyau face à ce qui est peut-être la tendance la plus innovante de la poésie de son temps. Comme Nietzsche, Guyau voit dans la décadence une problématique qui n'est pas simplement esthétique mais aussi éthique, sociale et anthropologique : l'artiste décadent devient le prototype d'une humanité « malade » et prématurément vieillie, qui a perdu ses forces d'expansion, ses énergies vitales. À la différence de Nietzsche, pourtant, Guyau stigmatise aussi – dans la littérature des décadents – le « souci constant du moi », le développement de « ce que l'individualité a d'exclusif et d'égoïste »<sup>38</sup> ; cet élément même, en effet, pouvait mettre en doute la capacité de l'art à s'opposer aux risques d'une pluralisation par trop individualiste du monde.

Dans leur interprétation de la décadence, aussi bien Guyau que Nietzsche sont profondément influencés par la lecture d'une œuvre de Paul Bourget : les *Essais de psychologie contemporaine* (1883), qui avait décrit la décadence à la fois comme phénomène littéraire et comme nouvelle sensibilité caractérisant la société européenne du temps. Nous allons maintenant voir dans quelle mesure cette influence se reflète aussi dans la pensée morale de Guyau en réclamant de nouvelles contributions de la part de l'art et de l'expérience esthétique.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. XLIX.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 469, 471.

#### IV. Individualisme et égoïsme

Dans un passage célèbre des *Essais de psychologie contemporaine*, appartenant au chapitre consacré à Baudelaire, Bourget observe :

Une société doit être assimilée à un organisme. [...] Si l'énergie des cellules devient indépendante, les organismes qui composent l'organisme total cessent pareillement de subordonner leur énergie à l'énergie totale, et l'anarchie qui s'établit constitue la décadence de l'ensemble. L'organisme social n'échappe pas à cette loi. Il entre en décadence aussitôt que la vie individuelle s'est exagérée sous l'influence du bien-être acquis et de l'hérédité. Une même loi gouverne le développement et la décadence de cet autre organisme qui est le langage. Un style de décadence est celui où l'unité du livre se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la page, où la page se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la phrase, et la phrase pour laisser la place à l'indépendance du mot<sup>39</sup>.

La conception organiciste de la société et du langage, qui rapporte la décadence biologique, sociale, et littéraire, à un même processus de désintégration, met en évidence le thème fédérateur de l'œuvre de Bourget : le style décadent n'est pas un phénomène autonome, produit de certains écrivains excentriques ou « malades », mais exprime et accentue tout à la fois des modes de pensée, de sensibilité, d'activité pratique, dont on peut retrouver les influences dans tous les aspects de la vie sociale et culturelle de l'époque. Convaincu, comme son maître Taine, que la littérature est une « psychologie vivante », Bourget veut soigneusement éviter de porter un jugement moral sur la décadence, et privilégier plutôt la recherche de ses causes déterminantes, des principes qui en régissent physiologiquement les processus. Tels, ces principes doivent être recherchés dans la crise qui, de jour en jour plus profonde, ébranle l'ensemble de la civilisation européenne ; car dans la mesure même où elle progresse, se vérifie un développement hypertrophié de

---

<sup>39</sup> P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1883, p. 25.

## CORPUS, revue de philosophie

l'individualité qui compromet sa subordination à l'intérêt général de la collectivité. Par conséquent, l'homme civilisé ressent de plus en plus intensément l'écart entre besoins individuels et conditionnements externes : il veut sans cesse quelque chose de plus, mais sait déjà par avance qu'il ne pourra l'obtenir ; au lieu de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde social, il exagère leur importance au point que leur insatisfaction finit par l'accabler d'une sensation de dégoût. De là une nausée généralisée qui, quoique de forme diverse en fonction des divers contextes nationaux (nihilisme slave, pessimisme allemand, névrose française), n'en relève pas moins de « ce même esprit de négation de la vie qui, chaque jour, obscurcit davantage la civilisation occidentale ». Baudelaire en est le parfait exemple, non seulement parce qu'il l'a précocement incarné et consciemment assumé, mais aussi en raison de l'interprétation lucide qu'il a su en donner : « Il était un homme de décadence, et il s'est fait un théoricien de décadence »<sup>40</sup>.

Dans cette vision de la décadence, le recul par rapport à l'optimisme positiviste est évident, un optimisme qui prévoyait une amélioration constante de la société grâce au progrès scientifique et intellectuel et au fait que les instincts altruistes l'emporteraient progressivement sur les instincts égoïstes, de même que la cohésion sociale l'emporterait sur les tendances à la désagrégation. Bien que se référant à la thèse spencerienne selon laquelle l'évolution de la société comporterait un développement toujours plus important de l'individualité, Bourget ne partage pas le rassurant corollaire selon lequel la différenciation croissante serait contrebalancée par une croissante intégration. Du fait même que la société est un organisme dont l'individu constitue la cellule, ce qui semble positif pour l'individu (le développement de sa vie, l'augmentation de son autonomie, de ses espaces de décision) peut s'avérer fatal pour la société.

Dans son analyse de la décadence, Guyau adopte une position qui ne semble pas du tout en accord avec sa précédente théorisation. D'une part, il cherche à relativiser la portée de la décadence, en affirmant que la plus grande complexité de la vie

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 15, 24.

sociale détermine également une accélération, par laquelle les changements se succèdent à un rythme si soutenu qu'il est souvent difficile de savoir si et quand il s'agit de dissolution ou de rénovation. D'autre part, il est d'accord avec Bourget pour considérer la décadence littéraire comme « le symptôme d'un déclin, momentané ou définitif, dans la vie totale d'un peuple ou d'une race »<sup>41</sup>. Il est vrai que Guyau semble plus enclin à épouser l'hypothèse d'un déclin temporaire, presque inévitable pour un organisme social qui, – tout comme l'organisme individuel – fait suivre des périodes de trouble et de malaise de périodes de bonne et saine vie. Cependant, en redimensionnant la valeur positive attribué dans *l'Esquisse* à l'individualisme moral, il admet que le développement de l'individualité peut se transformer en facteur de décadence « si, en même temps que l'individualité se montre plus libre et plus riche, elle ne se subordonne pas elle-même volontairement à l'ensemble social »<sup>42</sup>. D'une certaine façon, c'est comme si l'anomie morale révélait le visage inquiétant d'une fragmentation anarchique de la vie sociale, d'une lutte pour la vie qui a comme but la négation de la vie même : en parlant de la décadence, Guyau prend ses distances par rapport à l'optimisme de Spencer, et souligne tout le caractère problématique d'une « conciliation de l'individualité croissante et de la solidarité croissante ». Dans cette optique, il définit la décadence à partir des traits caractéristiques qu'avait déjà énumérés Bourget : le pessimisme, la mélancolie, le *tedium vitae*, le culte de l'analyse, l'idolâtrie de la forme, autant d'éléments que, à l'instar de Bourget, il trouve exemplairement synthétisés dans l'œuvre poétique de Baudelaire. Mais à la différence de Bourget, il ne juge pas pertinent de mettre sur le même plan la santé et la maladie, en les réduisant toutes deux à de simples états physiologiques ou psychologiques. Pour la société tout autant que pour l'individu, qui dit décadence dit affaiblissement et perversion de la vitalité ; ne pas le reconnaître, c'est s'exposer à la logique nihiliste de la décadence elle-même. Se pose alors un nouveau problème : comment renoncer, en effet, à l'individualisme de la décadence,

---

<sup>41</sup> AS, p. 466.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 469.

## CORPUS, revue de philosophie

sans se replier sur la logique du troupeau, et abdiquer la logique affirmative de l'action individuelle et de la création des valeurs ?

Dans l'*Esquisse*, pour faire face au risque de la dissolution morale dans une société de moins en moins soumise aux impératifs catégoriques et absolus, Guyau indique – parmi les « substituts » du devoir traditionnel – l'élaboration d'une multiplicité d'hypothèses métaphysiques individuelles et non dogmatiques, sur la base desquelles chacun peut construire de façon autonome sa propre obligation rationnelle. Il s'agit, comme nous l'avons déjà vu, de la direction anémique donnée à la vie morale, qui présuppose la coexistence des perspectives les plus disparates. Mais cette « libre métaphysique », alliée indispensable de la morale, possède aussi un autre caractère : elle est créée par l'individu, qui l'imagine et la fait sienne, en concevant – à partir d'elle – une forme de vie supérieure. En d'autres termes, elle se présente explicitement comme ayant pris modèle sur les créations artistiques : « L'agent moral joue ici le même rôle que l'artiste: il doit projeter au-dehors les tendances qu'il sent en lui, et faire un poème métaphysique avec son amour »<sup>43</sup>. L'anomie est une condition où il n'y a pas seulement pluralité, mais aussi création de valeurs, à telle enseigne que l'une ne pourrait seulement subsister sans l'autre : « Au lieu d'accepter des dogmes tout faits, nous devons être nous-mêmes les ouvriers de nos croyances »<sup>44</sup>. Cependant, afin que la réalisation de l'anomie puisse faire face au déclin des croyances partagées, il est nécessaire que le recours à la libre spéculation individuelle se généralise : dans l'*Esquisse* s'ouvre donc la possibilité qu'il y ait virtuellement autant d'hypothèses métaphysiques que d'individus, et que chacun d'entre nous se crée les raisons de ses propres actes, y compris des plus communs et des plus quotidiens d'entre eux.

Dans l'*Art*, cette conception, pour n'être pas explicitement abandonnée, n'est pas pour autant reprise ; elle apparaît probablement trop optimiste désormais à Guyau car elle présuppose : 1) que tous disposent des instruments intellectuels pour raisonner sur ses propres choix, pour se créer ses propres

---

<sup>43</sup> EM, p. 144.

<sup>44</sup> IA, p. 323.

valeurs ; 2) que tous orientent spontanément cette création dans une direction altruiste. Or, si la première possibilité risque d'être utopique, la seconde est rendue incertaine par le *struggle for life* darwinien, et même démentie par l'empreinte anarchique et égoïste qui marque la littérature décadente. Dans l'Art, il est désormais clair que l'organisme social « ne peut subsister que par la solidarité et le *consensus* des individus, qui sont ses organes élémentaires »<sup>45</sup> : il ne suffit pas que le vie individuelle possède intrinsèquement une valeur sociale ; il ne suffit pas que l'individu soit essentiellement pénétrable aux émotions et aux influences d'autrui ; il ne suffit pas non plus que l'art agisse sur cette pénétrabilité pour susciter des sentiments de partage et de sympathie. La limite de l'expérience esthétique, telle qu'elle a été décrite jusqu'à présent, est qu'elle implique un sujet essentiellement passif : le fait d'insister sur les bases physiologiques et sur les processus de contagion émotive qui la caractérisent met en effet dans l'ombre l'activité du destinataire, sa contribution spécifique à la réalisation de l'effet esthétique – la sociabilité, justement – de l'œuvre. Pour que cet effet se produise, il faut que le destinataire élargisse réellement les limites de son expérience en expérimentant activement de nouvelles formes de synergie et de cohésion sociale ; mais, pour ce faire, il doit trouver dans l'artiste le modèle d'une individualité aussi créative que sociable, et, dans le monde qu'il représente, un modèle de société aussi pluraliste que marquée par la cohésion. L'artiste de génie, selon Guyau, peut assurer cette double médiation ; à la différence de l'artiste décadent, simplement talentueux, il tend énergiquement à la fécondité et à l'affirmation de la vie : « le génie artistique et poétique est une forme extraordinairement intense de la sympathie et de la sociabilité, qui ne peut se satisfaire qu'en créant un monde nouveau, et un monde d'êtres vivants »<sup>46</sup>.

---

45 AS, p. 469.

46 *Ibid.*, p. 48.

### V. Génie et sociabilité

Le chapitre que Guyau consacre à l'étude du génie artistique est l'un des plus importants de l'*Art au point de vue sociologique*, où se fait jour avec la plus grande netteté l'infléchissement des notions positivistes dans un sens qui se situe dans la droite ligne des décisions les plus novatrices de la culture européenne du temps. Guyau ne considère pas le génie comme un apanage exclusif de l'art : le génie artistique est seulement un exemple du processus créatif à l'œuvre également dans les inventions scientifiques, qui savent tirer de nouvelles combinaisons à partir d'éléments préexistants, en proposant une reconstruction partielle du monde analogue à celle qui soutient et anime l'art. Grâce à sa puissance imaginative, le génie dépasse la réalité donnée pour entrevoir des possibilités encore inexplorées ; grâce à sa puissance communicative, le génie ne garde pas pour lui ce qu'il a découvert, mais ressent le besoin d'« engendrer » ses propres intuitions en les traduisant en œuvres concrètes, offertes aux regards de tous. Le génie artistique ne se réduit pas à une hypertrophie de la subjectivité ; son trait distinctif consiste même au contraire dans sa capacité à « se dépersonnaliser », à se mettre – par la sympathie – à la place d'autrui, jusqu'à coïncider avec ses propres personnages au point d'en faire des individus véritables, autonomes, et non de simples copies de lui-même. Bref, le génie artistique réunit en lui imagination et sensibilité, individualité et sociabilité, en un développement extraordinairement harmonieux de toutes ses facultés qui en fait un prototype de l'homme idéal de l'avenir.

Mais comment concilier cette activité imprévue du génie avec le déterminisme des lois naturelles ? Selon Guyau, même si l'on n'admet pas l'hypothèse scientifiquement infondée du libre arbitre, il faut toutefois reconnaître que le génie semble attester une infraction à ces lois, dans la mesure où il se présente comme le fruit de circonstances si complexes et si difficiles à déchiffrer que toutes les tentatives pour en donner une explication exhaustive ont échoué. La critique de Guyau vise en premier lieu la méthode sociologique inaugurée par Taine ou, pour mieux dire, son application mécanique et aveugle de ses propres présupposés théoriques, à savoir les principes de *race*,

de *milieu*, et de *moment*. Certes, il n'est pas question de nier le rapport entre art et facteurs extra-artistiques : l'influence exercée, sur l'artiste, par l'hérédité (qui fonde l'idée de *race*) et par le contexte historico-social, lui apparaît comme un fait indiscutable ; en outre, il s'accorde avec Taine pour estimer que l'œuvre la plus significative est celle qui est la plus sociale, c'est-à-dire la plus en mesure de représenter à la fois la société où l'artiste a vécu et celle qui l'a historiquement précédé. Cependant, au sein de cette convergence se creuse l'espace d'une profonde divergence :

Ainsi, ayant nous-mêmes admis que l'émotion esthétique supérieure est une émotion sociale, nous accorderons volontiers que l'expression supérieure de la société est la caractéristique de l'œuvre supérieure, mais à la condition qu'il ne s'agisse pas seulement, comme pour M. Taine, de la société *de fait*, de la société contemporaine d'un auteur. Le génie n'est pas seulement un reflet, il est une production, une invention : c'est donc surtout le degré d'anticipation sur la société à venir, et même sur la société idéale, qui caractérise les grands génies [...] <sup>47</sup>.

Les idées et les sentiments du milieu historique et social constituent seulement la matière sur laquelle travaille l'artiste, à laquelle il impose une forme qu'aucune connaissance même détaillée de cette matière n'aurait pu laisser prévoir. En d'autres termes, quoique conditionné par le milieu environnant, le génie n'en est pas le simple produit, puisqu'il a au contraire le pouvoir de le transformer en préfigurant de nouveaux modèles de vie sociale : « sorti de tel ou tel milieu, il est un créateur de milieux nouveaux ou un modificateur des milieux anciens » <sup>48</sup>. Lorsqu'il formule de tels jugements, Guyau se sert de certaines observations tirées de la *Critique scientifique* (1888) d'Émile Hennequin, qui avait souligné la difficulté de remonter du milieu à l'œuvre, en raison de l'influence non déterminante exercée sur l'homme par le milieu naturel, et de la variété croissante du milieu social lui-même, de plus en plus subdivisé en sous-

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 70.

## CORPUS, revue de philosophie

ensembles hétérogènes et autonomes les uns à l'égard des autres. Mais même la théorie de Hennequin – selon laquelle l'œuvre d'art exprime les idées et les sentiments d'un groupe, d'une nation, non point parce qu'elle en serait le produit, mais parce que la nation ou le groupe s'y reconnaît, et fait d'elle un objet d'imitation et de culte – semble à Guyau incomplète : si Hennequin a montré avec raison le rapport qui unit à l'artiste le public de ses admirateurs, saisissant bien ainsi la portée émotionnelle de l'œuvre sur le plan social, il a cependant excessivement accentué l'aspect de l'auto-reconnaissance, sous-évaluant par là même le rôle peut-être plus important encore joué par la nouveauté de l'œuvre, par sa différence radicale, radicalement « autre » par rapport aux idées et aux sentiments originaires du public. Or, c'est bien ce dernier aspect qui intéresse au plus haut point Guyau : la capacité, propre à l'artiste de génie, non seulement de susciter l'admiration de son public, mais aussi de faire fond sur cette admiration pour engendrer des changements concrets. Si l'œuvre d'art ne se sépare pas de la réalité vitale et sociale, elle en constitue cependant une anticipation, une projection idéale qui en fait briller les possibilités implicites. Mais, même dans ce cas, la mise en œuvre de ces possibilités dépend de la relation empathique que le génie entretient avec son public, qui reproduit en lui-même, par sympathie, les états spirituels, les sentiments, les émotions, les pensées que le génie a inventés en premier ou auxquels il a imprimé une forme nouvelle. Pas moins de trois sociétés, tressées l'une à l'autre par un lien de dépendance réciproque, se nouent ainsi au sein de l'image offerte par le génie et son milieu :

- 1) la société réelle préexistante, qui *conditionne* et en partie suscite le génie ;
- 2) la société idéalement modifiée que conçoit le génie même, le monde de volontés, de passions, d'intelligences qu'il crée dans son esprit et qui est une spéculation sur le *possible* ;
- 3) la formation consécutive d'une société nouvelle, celle des admirateurs du génie, qui,

plus ou moins, réalisent en eux par *imitation* son *innovation*<sup>49</sup>.

On doit observer qu'il ne s'agit pas d'une imitation passive : d'un côté, en effet, l'instinct novateur se retrouve dans le public lui-même, à un degré certes moins élevé ; de l'autre, la possibilité de donner naissance à une société nouvelle dépend des admirateurs du génie, qui réalisent son innovation justement en développant, en reliant réciproquement, facultés sympathiques et facultés actives. Cette société, ensuite, ne sera pas tant constituée de personnes appartenant à la même classe ou unies par la même échelle de valeurs que par des individus qui partagent le même intérêt passionné pour un monde imaginaire.

L'art a donc une mission rendue désormais nécessaire par le déclin des croyances traditionnelles, et par l'ascendant qu'il peut exercer sur les masses : « Les grands poètes, les grands artistes redeviendront un jour les grands initiateurs des masses, les prêtres d'une religion sans dogme »<sup>50</sup>. Guyau ne se dissimule pas que cet ascendant peut réserver des inconnues : « l'œuvre littéraire est une suggestion d'une puissance d'autant plus grande qu'elle se cache sous la forme d'un simple spectacle ; et la suggestion peut être vers le mal comme vers le bien »<sup>51</sup>. Il considère même que l'art, en touchant un public de plus en plus nombreux, finira par avoir une action de plus en plus grande sur l'intensité des émotions, sur la sphère des passions les plus contagieuses parce que les plus élémentaires et les plus instinctives : à l'époque de la culture de masse, la consommation

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 69. Par là, Guyau prend explicitement ses distances avec la perspective sociologique de Gabriel Tarde, selon lequel la société se diviserait en deux groupes fondamentaux, les *novateurs* et les *répétiteurs* (cf. *Les Lois de l'imitation*, Paris, Alcan, 1890, ouvrage préparé par une série d'articles parus en 1887 dans la *Revue philosophique de la France*, où Guyau puise probablement ses informations).

<sup>50</sup> AS., p. 221.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 496.

## **CORPUS, revue de philosophie**

d'images et de mythologies pourra solliciter aussi les côtés les plus obscures et les plus destructeurs de l'homme.

Quoi qu'il en soit, ce présage ne contredit pas la fonction éthico-sociale de l'art : là où une morale dogmatique pourrait définir des objectifs certains et des valeurs absolues, l'art ne peut indiquer que des chemins praticables, des mondes possibles. Mais c'est justement cette limite qui le rend irremplaçable quand la crise des certitudes décrète la fin de la morale *a priori* et le début de la création des valeurs.

ANNAMARIA CONTINI

## **LA LITTÉRATURE FACE AU SPLEEN GÉNIE ET SOCIABILITÉ DANS LA PENSÉE DE J.-M. GUYAU**

« Je me suis pris d'amour  
pour tout ce que je vois.  
L'art, c'est de la tendresse. »  
J.-M. Guyau, *Vers d'un philosophe*.

### **Guyau, fils du siècle**

Philosophe mineur, poète ou dilettante. En regardant son portrait, il est tentant de dédier ces mots à une figure qui semble tenir davantage de la fragilité d'un Vincenzo Bellini que de l'air patriarcal d'un Victor Cousin. Nombreux sont ceux qui ont voulu réduire à quelques lignes la place occupée par Jean-Marie Guyau dans l'histoire de la philosophie. Ils ont ainsi cherché à taire le fait que son œuvre représentait un changement radical touchant non seulement au cadre conceptuel dans lequel certaines questions étaient posées, mais également aux réponses qu'elle y apportait. Désormais, le monde ne peut plus être recomposé autour d'un seul axe, il faut imaginer autant d'axes que l'on compte d'hommes. Telle est la thèse fondamentale de *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, œuvre qui est l'expression la plus accomplie de cette formule caractéristique, selon Émile Boutroux<sup>1</sup>, du panorama philosophique français au dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle : l'absence d'un paradigme dominant. Mais ce n'est pas la philosophie morale de Jean-Marie Guyau qui retiendra ici notre attention. Nous chercherons à analyser la philosophie de l'art de cet écrivain qualifié d'« artiste toujours et poète »<sup>2</sup>.

L'esthétique de Guyau est toute aussi originale que sa morale. Fruit de son époque, elle comporte un peu de chimère et

---

<sup>1</sup> Riba, J., *La Morale anomique de Jean-Marie Guyau*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 38-39.

<sup>2</sup> Fouillée, A., *La Morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris, Alcan, 1901, p. VI.

## CORPUS, revue de philosophie

un peu de science. En 1883, Paul Bourget, dans ses *Essais de psychologie contemporaine*, trace le cadre clinique de la société européenne caractérisée, selon lui, par la nausée universelle et l'existence d'une jeunesse atteinte par un nouveau mal du siècle<sup>3</sup>. Le philosophe de trente ans qui publiait *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine* (1884) ne semble pas avoir contracté cette maladie et, si l'on en juge par les articles réunis par Fouillée<sup>4</sup> sous le titre *L'Art au point de vue sociologique* (1888)<sup>5</sup>, jamais il n'en a été menacé. Guyau n'était né ni trop tard, ni trop vieux. L'espérance morale<sup>6</sup> que laissent transparaître ses *Vers d'un philosophe* (1881) évoque l'idéalisme humanitaire de Victor Hugo, un idéalisme qui inonde la poésie de concepts tels que la patrie, l'humanité, le progrès ou l'avenir. Et s'il est vrai, comme le dit Bourget, que les Européens de l'époque se complaisaient dans la lecture d'une littérature de déséquilibrés, il n'en est pas moins vrai que l'introduction de doctrines philosophiques, morales et sociales dans la poésie constituait un des traits caractéristiques du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Pour Guyau, avoir le souci des mots, c'est avoir le souci des idées : les deux choses sont indissociables. Il ne pouvait pas comprendre les poètes qui, suivant l'exemple de Baudelaire, privilégiaient leur moi par rapport à la recherche de la vérité et de la beauté. La décadence, plus encore que le développement hypertrophié de l'égotisme chez l'individu, représentait pour lui la négation de la vie, la « perversion de la vitalité, de l'ensemble des forces qui résistent à la mort »<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Bourget, P., *Essais de psychologie contemporaine. Études littéraires*, Paris, Gallimard, 1993, p. 10 et 438.

<sup>4</sup> Guyau meurt en 1888.

<sup>5</sup> Cette œuvre a été rééditée en 2001 sous la direction de A. Contini et S. Douailler, chez Fayard (Paris) dans la collection *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*. C'est l'édition à laquelle nous nous référerons.

<sup>6</sup> Fouillée, A., *op. cit.*, p. 64.

<sup>7</sup> Guyau, J-M., *L'Art au point de vue sociologique*, p. 254.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 469.

## Scheherezade Pinilla Cañadas

Victime de chimères, certes, mais également animé par un esprit scientifique, Guyau cherchait, grâce à la psychologie expérimentale, l'origine de la décadence littéraire qui constituait le « symptôme d'un déclin, momentané ou définitif, dans la vie totale d'un peuple ou d'une race. »<sup>9</sup>. Le lien établi par cette nouvelle science<sup>10</sup> entre la biologie et la sociologie a conduit cet auteur à comparer la société à un organisme vivant<sup>11</sup> qui traverse des étapes successives avant la vieillesse, moment de la vie auquel on doit s'intéresser si l'on veut déterminer les caractéristiques de la véritable décadence. La vieillesse représente la faiblesse des forces et non la perversion<sup>12</sup>. Mais quand la vieille dame cherche à se faire passer pour jeune et coquette, cela tourne à la farce. Or, c'est précisément ce qu'ont fait, à travers leurs créations, les écrivains décadents dont la littérature « a pour caractéristique la prédominance des instincts qui tendent à dissoudre la société même »<sup>13</sup>. Conscient du danger, Guyau n'exagérait pourtant pas la portée du mal : si la décadence représentait une phase biologique de dissolution, on pouvait évidemment supposer qu'elle serait suivie d'une renaissance. Ainsi, l'auteur laissait entrevoir une espérance qui, tout en ne conduisant pas à un optimisme spencerien, était plus et mieux fondée que la foi républicaine<sup>14</sup> naïve caractérisant la France des années 1870. Guyau opposait au spleen baudelairien

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>10</sup> Guyau (*op. cit.*, p. 17) insiste, surtout, sur les travaux de P. Janet.

<sup>11</sup> Bourget (*op. cit.*, p. 14) se sert de cette comparaison dans ses *Essais*, dont la lecture a marqué Guyau.

<sup>12</sup> Guyau, *op. cit.*, p. 466.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>14</sup> Cet enthousiasme a pour origine d'une part le paiement, bien avant le délai prévu, du tribut de guerre imposé par l'Allemagne de Bismarck, d'autre part, la libération des territoires occupés et enfin, les victoires répétées des républicains sur les monarchistes jusqu'à la démission de Mac-Mahon en 1879. Une fois le nouveau régime installé, l'enthousiasme a laissé place à la frustration. Cf. Winock, M. *Les voix de la liberté. Les écrivains engagés au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2001, p. 575.

## CORPUS, revue de philosophie

ce qui lui semblait constituer les grandes découvertes du XIX<sup>e</sup> siècle : « attraction des sensibilités et des volontés, solidarités des intelligences, pénétrabilité des consciences. Il [le siècle] fondera la psychologie scientifique et la sociologie, comme le XVIII<sup>e</sup> siècle avait fondé la physique et l'astronomie... »<sup>15</sup>

L'esthétique, c'est-à-dire l'espace où se conjuguent les idées et les sentiments d'une époque, se devait de refléter cette évolution des sciences ainsi que le rôle toujours plus grand joué par *le côté social* de l'homme<sup>16</sup>. C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter aussi bien *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* que *L'art du point de vue sociologique*, deux œuvres qui se fondent sur la *nature sociale* de l'art pour en extraire le concept de *génie* défini comme puissance de sociabilité et créateur de mondes. Avec ce concept, Guyau voulait donner *sa* réponse au problème spécifique de la modernité qui est de concilier l'individualité croissante et la solidarité croissante.

### La vraie nature de l'art

José Ortega y Gasset, pensait qu'étudier l'art d'un point de vue sociologique consistait à analyser ses effets sociaux. C'est pourquoi l'auteur espagnol, dans son style toujours lapidaire, notait que le génial Jean-Marie Guyau avait échoué dans sa tentative géniale<sup>17</sup>. Bien évidemment, un philosophe comme Ortega y Gasset, lequel choisissait d'intituler une de ses œuvres *La déshumanisation de l'art*, ne pouvait pas (ou ne voulait pas) accepter l'affirmation de principe fondant l'esthétique de Jean-Marie Guyau, à savoir que l'art est social non seulement par sa fin et son origine mais par sa *nature* même. Pour ce dernier, l'œuvre d'art ne doit pas être conçue, selon l'hypothèse d'Hippolyte Taine, comme le produit d'une société concrète sur laquelle, en retour, elle va influencer, mais comme la fabrication

---

<sup>15</sup> Guyau, *op. cit.*, p. 10.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>17</sup> Ortega y Gasset, J., « La deshumanización del arte », *Obras completas*, III, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 353

## Scheherezade Pinilla Cañadas

d'un monde durable où la vie parvient à son plus haut degré d'expansion. « L'art est une extension, par le sentiment, de la société à tous les êtres de la nature, et même aux êtres conçus comme dépassant la nature, ou enfin aux êtres fictifs créés par l'imagination humaine. L'émotion artistique est donc essentiellement sociale ; elle a pour résultat d'agrandir la vie individuelle en la faisant se confondre avec une vie plus large et universelle. *Le but le plus haut de l'art est de produire une émotion esthétique d'un caractère social*<sup>18</sup>. »

Guyau pense, avec Kant, que l'art est fondé sur la sociabilité, c'est-à-dire sur le partage universel du sentiment individuel du beau. Mais il va plus loin : il sort l'art d'une sphère hypothétique pour le porter à la vie<sup>19</sup>. L'art est la réalisation d'une vie bonne. En tant que tel, il ne peut être dissocié ni de la morale, ni de la société, ni de la religion<sup>20</sup>. La littérature sérieuse, la grande littérature, est sociale dans la mesure où elle s'occupe d'elle-même c'est-à-dire dans la mesure où elle s'occupe de la manière dont elle englobe la réalité. Or, cette nature de l'art se manifeste sans qu'il soit besoin de céder, comme le font les écrivains réalistes, aux mysticismes humanitaires ou aux philanthropies mal digérées. Pour Guyau, l'émotion esthétique unit simplement les hommes entre eux. Elle les rend dignes de vivre en communauté car « le sentiment du beau n'est que la forme supérieure du sentiment de la solidarité et de l'unité dans l'harmonie ; il est la conscience d'une société dans notre vie individuelle. »<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Guyau, *op. cit.*, pp. 40-41. (c'est Guyau qui souligne)

<sup>19</sup> Toute la pensée de Guyau s'articule autour du concept de vie qu'il pose comme origine de l'art, de la morale et de la religion. Une première approche de ce concept consisterait à définir la vie comme le principe commun de l'instinct et la réflexion. Cela dit, la définition de ce concept que nous laisse le philosophe de Laval reste inachevée. Il appartiendra à Fouillée d'en circonscrire la signification dans *La Morale, l'art et la religion d'après Guyau, op. cit.* Voir également Riba, *op. cit.*, pp. 51-73.

<sup>20</sup> Guyau, *op. cit.*, p. 13.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 26.

## CORPUS, revue de philosophie

La création artistique devient ainsi une force d'attraction, un moyen de mettre l'état sensitif dans un réseau de relations<sup>22</sup> en vue d'établir une communauté de sentiments<sup>23</sup>. L'art joue le rôle de ciment social dans le contexte difficile d'une société toujours plus hétérogène. L'art est la négation de l'égoïsme, l'affirmation des instincts spontanés du cœur contre la force séparatrice de la réflexion<sup>24</sup>. Cette possibilité de vibrer en harmonie avec les autres est ce qui rend l'expérience esthétique moralisatrice en elle-même : « Si l'art est autre chose que la morale, c'est cependant un excellent témoignage pour une œuvre d'art lorsque, après l'avoir lue, on se sent non pas plus souffrant ou plus avili, mais meilleur et relevé au-dessus de soi ; plus disposé non à se ramasser sur ses propres douleurs, mais à en sentir la vanité pour soi-même. »<sup>25</sup> Sans prétendre se mettre directement au service de la vie, le fond moral de la poésie se projette de façon spontanée vers l'extérieur. Écrire bien, c'est penser bien. Les idées les plus élevées sont partie intégrante de la poésie. Guyau fait référence, sans hésitation, à Gustave Flaubert<sup>26</sup>, l'un des chefs de file de la théorie de l'art pour l'art, souvent mal interprétée. Bien sûr, il ne se réfère pas à l'amoureux qui confesse à Louise Colet son projet d'écrire un livre « sur rien »<sup>27</sup>, un livre reposant uniquement sur le style comme manière absolue de voir le monde. Il convoque l'écrivain méprisant la critique qui s'obstine à fonder de fausses écoles : « Suppose une idée qui n'ait pas de forme, c'est impossible ; de même qu'une forme qui n'exprime pas une idée... On reproche aux gens qui écrivent en bon style de négliger l'Idée, le but moral ; comme si le but du médecin n'était pas de guérir, le but

---

22 *Ibid.*, p. 35.

23 Riba, *op. cit.*, p. 65.

24 En ce sens, *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine et L'Art au point de vue sociologique*, forment le contrepoint des réflexions développées dans *La Morale anglaise contemporaine* (1879).

25 Guyau, *op. cit.*, p. 502.

26 *Ibid.*, p. 428.

27 Flaubert, G., lettre à Louise Colet, 16 janvier 1852, « Correspondance », *Œuvres complètes*, Deuxième série, Paris, Louis Conard, 1926, p. 321.

## Scheherezade Pinilla Cañadas

du peintre de peindre, le but du rossignol de chanter, comme si le but de l'Art n'était pas le Beau avant tout ! »<sup>28</sup>.

Pour Guyau, la moralité dont le poète fait preuve est aussi spontanée que son génie. Ainsi explique-t-il une des grandes transformations de son époque : le passage d'une poésie distincte et opposée à la philosophie<sup>29</sup> à une poésie qui, peu à peu, s'est vue envahie par les doctrines philosophiques<sup>30</sup>. Le poète qui jusqu'ici avait toujours été un créateur d'images se transformait progressivement en un créateur d'idées et, par là même, de sentiments. Comment expliquer autrement, en effet, que Lamartine, poète mielleux, se soit métamorphosé en un amant de la science<sup>31</sup>. De même, quel autre motif donner à la conversion de Victor Hugo ? Il ne s'agit pas de déclarer la beauté de l'art pour l'art et la beauté encore plus grande de l'art pour le progrès<sup>32</sup>. L'art pour l'art est *déjà*, en lui-même, un art pour le progrès car il comporte un fond social et moral qui lui est constitutif. La grande poésie naît au sein même de la pensée. Le reste n'est qu'idolâtrie de la forme, pur jeu, acrobatie lexicale. Il n'y a pas de spectacle plus triste que de voir un Baudelaire employer à mauvais escient son talent pour vomir son dégoût sur ses contemporains. Sans doute la modestie de la poésie de Guyau justifie le titre de son recueil, mais elle cherchait à rendre ce monde plus habitable. Certes, Guyau était seulement philosophe. Nous nous intéresserons maintenant à ce dont un poète est capable.

---

<sup>28</sup> De même, lettre à Louise Colet, 18 septembre 1846, *ibid.*, Première Série, p. 345.

<sup>29</sup> Jacques Rancière situe le moment de cette opposition entre la littérature et la philosophie au début du XIX<sup>e</sup> siècle car, si l'on en croit Chateaubriand, les émigrés de la Révolution et les exilés de l'Empire furent les premiers à la développer.

<sup>30</sup> Guyau, *op. cit.*, p. 226.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 230-235.

<sup>32</sup> Hugo, V., « William Shakespeare », *Œuvres Complètes, Critique*, Paris, Robert Laffont, 2002, p. 399.

### Le génie et les masses

Il est difficile d'écrire à propos du concept de génie créé par un philosophe qui a reconnu l'originalité radicale de l'individu ainsi que sa capacité à forger sa propre loi. Le génie selon Guyau est, en quelque sorte, un homme parmi les hommes : sa flamme ne monte pas jusqu'au ciel (Chateaubriand) ni ne brûle en enfer (Rimbaud) : elle reste sur terre (Hugo). Le sociologue de l'art n'élabore pas, comme les romantiques, une théorie pleine d'orgueil qui fait du génie un nouveau Prométhée en révolte contre les dieux. Il ne s'en remet pas non plus à la certitude cartésienne d'un Taine<sup>33</sup> qui réduit le génie à la rencontre heureuse entre différentes variables, ni l'oblige à surmonter, comme le fait Zola, l'épreuve de l'expérience<sup>34</sup>. Guyau donne un fondement scientifique à sa théorie sans pour autant tomber dans le déterminisme : « Le génie est vraiment *l'accident heureux* de Darwin... Selon nous, le génie est une modification accidentelle des facultés et de leurs organes dans un sens favorable à *la nouveauté* et à l'invention de choses nouvelles<sup>35</sup>. » Cette modification accidentelle correspond à une sorte d'intuition qui permet de deviner les formes du possible ou d'entrevoir le vrai avant d'en avoir pris entièrement connaissance. Elle donne la perception de l'universelle analogie au sein de l'universelle différence. C'est une puissance imaginative, une intelligence visionnaire qui devance son

---

33 Guyau critique ouvertement la méthode sociologique de Taine qui, pour expliquer une œuvre et son auteur, applique mécaniquement trois facteurs généraux : la race, le milieu et le moment historique. On peut ainsi lire dans *L'art au point...*, *op. cit.*, p. 54-55 : « Très souvent, chez les vrais artistes, l'existence pratique est l'extérieur, le superficiel ; c'est par l'œuvre que se traduit le mieux le caractère moral. ». Voir également *ibid.*, p. 59 et Guyau, J-M, *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, Paris, Alcan, 1920, p. 142.

34 Zola, E., *Le Roman expérimental*, Paris, Bibliothèque Charpentier, 1923, p. 33.

35 Guyau, *op. cit.*, p. 52-53. (c'est Guyau qui souligne).

## Scheherezade Pinilla Cañadas

époque<sup>36</sup>. Pensons, par exemple, à Balzac qui dépeint, en 1830, la France de 1860. C'est la recherche d'un nouvel horizon.

Cette passion de la découverte inhérente au génie élève la poésie au rang de science et de philosophie<sup>37</sup>. Ainsi, de nombreux écrivains<sup>38</sup>, tout comme Jean-Marie Guyau, utiliseront indifféremment les termes poète, philosophe ou scientifique. Saint-Hilaire et Helmholtz étaient mis sur le même plan que Byron ou Musset, sans que cela pose le moindre problème. Le génie ne se résume pas au travail méthodique de laboratoire ni à l'attente patiente d'un signe des muses. C'est un instinct créateur qui s'assouvit uniquement dans la réalisation de l'œuvre, que celle-ci prenne la forme d'une théorie ou d'un poème. « L'artiste est hanté par un véritable instinct de production. »<sup>39</sup>. Cette nécessité est bien différente de l'image, chère à Balzac comme à d'autres romantiques, de l'homme tourmenté par le don qu'il a reçu<sup>40</sup>. Pour Guyau, le pouvoir même de créer une œuvre fait naître, chez le génie, la conscience de ce qu'il doit réaliser. Cette nécessité de faire ne correspond à aucune loi morale universelle, mais elle ne donne pas non plus le privilège, comme le pensait Hugo<sup>41</sup>, de jouir d'une loi particulière qui distinguerait le génie des autres hommes. Chaque individu est une puissance d'originalité et crée les raisons de ses propres actes. Ainsi, celui qui conçoit une amélioration par rapport à ce qui existe déjà fait le premier pas vers sa propre réalisation. Le génie nous surpasse car ce qu'il

---

<sup>36</sup> Guyau, *Les Problèmes...*, *op. cit.*, pp. 109 et 159. Voir aussi Guyau, *L'Art au point...*, *op. cit.*, pp. 45 et 256.

<sup>37</sup> Guyau, *Les Problèmes...*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>38</sup> C'est le cas de Balzac (cf. Besser, G., *Balzac's concept of genius. The theme of superiority in the « Comédie Humaine »*, Genève, Droz, 1969, p. 85) ou de Hugo (cf. Hugo, *op. cit.*, p. 341).

<sup>39</sup> Guyau, *Les problèmes...*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>40</sup> Balzac, H., *Des artistes*, XXXVIII, p. 353. Cf. Laubriet, P., *L'Intelligence de l'art chez Balzac. D'une esthétique balzacienne*. Genève-Paris-Gex, Slatkine Reprints, 1980, p. 181.

<sup>41</sup> Hugo, *op. cit.*, p. 342.

## CORPUS, revue de philosophie

imagine nous surpasse. Or, l'obligation esthétique est analogue à l'obligation morale<sup>42</sup>.

Guyau regroupe les penseurs et les artistes dans une région lointaine, le monde de la pensée, l'hugolienne « région des Égaux »<sup>43</sup>, mais avec l'unique objectif de les faire redescendre vers nous, plus tard. Pour lui, le génie, capable de se dépasser lui-même, est le contraire de l'égotisme rassis. Guyau le veut fils de Jupiter et non de Saturne. L'homme qui se referme sur lui-même n'est pas poète ; le poète est celui qui vit toutes les vies :

Que l'amour aux autres me lie !...  
Dans le cœur d'autrui je me perds<sup>44</sup>

Le poète jouit du privilège immense de pouvoir être, en même temps, lui-même et chacun d'entre nous – privilège qui le pousse à essayer d'*augmenter* la part d'universel qui se trouve en tout individu : « L'art de l'écrivain consiste à *faire penser* ou *faire sentir moralement pour faire voir*. »<sup>45</sup>. Hugo pensait que les grands hommes se distinguent par le fait qu'ils ont vécu et senti davantage que leurs contemporains. Guyau dirait qu'ils *ont fait vivre et sentir davantage*. On reconnaît le grand artiste à cette vocation expansive. Le génie ne condamne pas l'individu au malheur ou à la solitude comme le pensaient Vigny ou Musset<sup>46</sup>. Il n'est pas non plus la force destructrice qui consume l'énergie de Raphaël de Valentin<sup>47</sup>. Le génie est une puissance de sociabilité : chaque fois qu'il entreprend un effort créatif, il démultiplie notre existence. Si le génie est condamné, c'est seulement à être actif, à éprouver le désir permanent de se livrer au moyen de la poésie, de la chanson, du théâtre, du roman, du

---

<sup>42</sup> Bien entendu, nous parlons d'une obligation étrangère à toute sujétion extérieure. Pour sa part, Guyau emploie le terme remords. Cf. Guyau, *Les Problèmes...*, *op. cit.*, p. 143, note 1. Pour une étude sur les équivalents du devoir, voir Riba, J, *op. cit.*, pp. 300-304.

<sup>43</sup> Hugo, *op. cit.*, p. 342.

<sup>44</sup> Guyau, « Vers d'un philosophe », cité par Fouillée, A., *op. cit.*, p. 78.

<sup>45</sup> Guyau, *L'Art au point...*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>46</sup> Besser, G., *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>47</sup> Personnage du roman de Balzac, *La peau de chagrin*.

## Scheherezade Pinilla Cañadas

discours, du pamphlet, de l'essai, du croquis, du dessin... ou du combat politique.

*Voici Hugo !* Tous se reconnaissent en ce génie<sup>48</sup>. *L'écrivain-siècle*. Guyau ne partage pas l'opinion de la critique de son temps qui, en Victor Hugo, acclamait le poète mais contestait le penseur. Quand Zola dénonçait une philosophie contradictoire et un sentimentalisme usé, Guyau louait « une grande richesse d'aperçus philosophiques, moraux, sociaux, et même de formules philosophiques dont il n'a pas toujours lui-même sondé la profondeur. »<sup>49</sup>. Avec Victor Hugo, la poésie devient véritablement sociale, non seulement parce qu'elle reflète les pensées et les sentiments d'une société toute entière, mais aussi parce qu'elle trouve son expression dans une langue commune à tous. Ainsi, le poète devient l'initiateur des masses, le prêtre d'une religion sans dogme<sup>50</sup>. « Pénétrer de lumière la civilisation ; vous demandez à quoi les poètes sont utiles : à cela, tout simplement. »<sup>51</sup>. Désormais, le poète n'écrit plus pour lui-même, ni pour un cercle d'égaux trié sur le volet ou pour la postérité. Le poète cherche à parvenir à la communion des sensations et des sentiments supérieurs, c'est-à-dire qu'il cherche à atteindre la sympathie sociale qui doit s'étendre au plus grand nombre d'hommes possible. Le plaisir supérieur permet à chacun de se réapproprier le monde, car désormais le beau n'est plus le privilège de personne. « Les multitudes... sont profondément pénétrables à l'idéal. L'approche du grand art leur plaît, elles en frissonnent. Pas un détail ne leur échappe. La foule est une étendue liquide et vivante offerte au frémissement. »<sup>52</sup>

---

48 Guyau, *L'Art au point...*, *op. cit.*, p. 256.

49 Zola, *op. cit.*, p. 61 et Guyau, *L'art au point...*, *op. cit.*, p. 254. Concernant le désaccord entre Guyau et la critique, cf. *ibid.*, pp. 305-306.

50 Guyau, *L'art au point...*, *op. cit.*, p. 221. L'idée de l'artiste comme prêtre a eu beaucoup d'écho chez les romantiques et en particulier chez ceux qui, comme Balzac, fréquentaient les cercles saint-simoniens.

51 Hugo, *op. cit.*, p. 399.

52 *Ibid.*, p. 396.

## CORPUS, revue de philosophie

Guyau ne partageait pas les craintes d'Ernest Renan pour qui la grandeur de l'art était menacée par l'accès des masses au plaisir esthétique. Des œuvres telles que *Les contemplations* (1856) ou *La légende des siècles* (1859, 1877, 1883) fournissaient au contraire la preuve que l'art supérieur, d'une part, pouvait conserver une simplicité susceptible d'émouvoir tous les hommes intelligents, d'autre part, pouvait dégager assez de profondeur et donner ainsi matière à réflexion à un groupe de lecteurs choisis. Mais, compte tenu du fait que chaque écrivain ne peut pas être Victor Hugo, pourquoi négliger le service important rendu par les productions d'un art mineur ? « Loin de blâmer l'existence des arts populaires, on peut s'en réjouir, car c'est précisément ce qui permet à un art plus élevé de se maintenir au-dessus d'eux ; le peuple a toujours eu besoin de passer ces degrés pour arriver plus haut : ce sont les marches du temple. »<sup>53</sup>. L'art, aussi imparfait soit-il, constitue toujours une tentative pour élever la vie de l'homme : dans cette perspective, il est toujours digne de respect.

L'auteur des *Problèmes de l'esthétique contemporaine* refusait la conception aristocratique de l'art à l'origine d'une division entre les individus qui comprennent et ceux qui n'y entendent rien. Il reconnaissait encore moins l'existence de ce mal qualifié d'*aristophobie*<sup>54</sup>. La masse, selon Guyau, n'est pas une armée d'individus vulgaires qui jaloussent le génie, mais un ensemble d'êtres perfectibles. En effet, l'histoire de son siècle n'avait-elle pas démontré, par l'essor progressif de l'instruction, que toute âme pouvait être rendue utile ? La science et l'art n'uniformiseront pas les talents car il y aura toujours des génies, mais la science éveillera l'esprit critique d'un nombre toujours plus important d'individus tandis que l'art rendra leurs vies plus dignes.

---

<sup>53</sup> Guyau, *Les Problèmes...*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 110. J'emprunte cette expression au philosophe espagnol J. Ortega y Gasset, qui l'utilise dans son œuvre « La rebelión de las masas », *Obras Completas*, IV, Madrid, Alianza Editorial, 1987. [« La révolte des masses », in *Œuvres complètes*, Paris, Klincksieck, 1988] *Aristophobie* signifie, littéralement, la haine des meilleurs (*aristoi* en grec).

### La création d'un monde

Le poète véritable, disait Ronsard, doit être « épris d'avenir »<sup>55</sup>. Le génie exerce de l'influence sur des individus pas encore nés grâce à l'invention d'un monde nouveau. Son œuvre crée une actualité hypothétique ayant une efficacité réelle sur la définition du futur. Balzac exprime cette idée lorsqu'il se compte parmi « les nouveaux pontifex d'un avenir inconnu, dont nous préparons l'œuvre »<sup>56</sup>. La société idéale inventée par le génie est le résultat d'une combinaison d'éléments pris dans la réalité, combinaison qui, en retour, transforme ce qui existe. Ainsi, l'artiste et son milieu entretiennent une relation réciproque<sup>57</sup> permettant une anticipation de la société future dans le présent. L'importance de la création artistique ne réside pas dans le fait qu'elle permet à un groupe humain de s'identifier, mais dans l'apport de nouveauté qu'elle représente pour ce groupe. Chez Guyau, la vieille idée selon laquelle l'œuvre d'art est un objet de contemplation prend un sens particulier, car il considère déjà la contemplation comme le premier degré de l'action<sup>58</sup>. L'œuvre d'art transforme celui qui la contemple. Ce pouvoir que l'idéal exerce ainsi sur le réel implique la transcendance de l'hypothèse présente en tout geste artistique. Sur ce point, le sociologue de l'art est en désaccord avec les écrivains naturalistes.

« L'art doit choisir sa société, et cela dans l'intérêt commun de l'esthétique et de l'éthique »<sup>59</sup>. Le pouvoir de l'art repose sur le principe d'imitation, pour le meilleur et pour le pire. Ainsi, le type de société avec lequel l'artiste veut nous faire sympathiser n'est pas indifférent. D'après Guyau, les naturalistes se sont obstinés à dépeindre une société incomplète<sup>60</sup>, livrée exclusivement au monstrueux et au grotesque, en oubliant la face sublime de cette réalité dont ils prétendent composer une

---

55 Cité par Guyau, *L'Art au point...*, *op. cit.*, p. 333.

56 Cité par Besser, *op. cit.*, p. 52.

57 Guyau, *L'Art au point...*, *op. cit.*, p. 67.

58 *Ibid.*, p. 70.

59 *Ibid.*, p. 497.

60 *Ibid.*, p. 212.

## CORPUS, revue de philosophie

image fidèle. Zola lui-même évoque la critique formulée envers son école : « Un reproche bête qu'on nous fait... c'est de vouloir être strictement vrai, sur le besoin d'arranger les faits pour constituer une œuvre d'art quelconque. »<sup>61</sup> Les naturalistes prétendent rechercher la vérité. Il est regrettable qu'ils ne recherchent pas *toute* la vérité, remarque Guyau. Ces scientifiques de la littérature agissent de la même manière que les idéalistes classiques ; ils s'en distinguent toutefois en cela qu'au lieu d'effacer dans leurs œuvres la laideur du réel, ils en effacent la beauté<sup>62</sup>. Leur volonté de montrer le pire aspect de l'être humain fait scandale et contredit leurs bonnes intentions de « moralistes expérimentaux »<sup>63</sup>. S'il est possible d'instruire l'individu en lui montrant le chemin qu'il ne doit pas emprunter, on l'instruira d'autant plus en lui indiquant le chemin qu'il doit prendre.

Les naturalistes affirment que *leur* société n'est rien d'autre que le résultat d'une stricte application de la méthode scientifique. « Nous partons bien – écrit Zola – des faits vrais, qui sont notre base indestructible ; mais, pour montrer le mécanisme des faits, il faut que nous produisions et que nous dirigions les phénomènes ; c'est là notre part d'invention, de génie dans l'œuvre. »<sup>64</sup> La réponse de Guyau est sans appel. Même si on admet la proposition initiale, à savoir que les faits dont le romancier s'inspire sont d'une exactitude rigoureuse, leur sélection et les conclusions qui découlent de leur analyse dépendent de l'individualité propre de chaque auteur, et non de principes universels. En outre, malheureusement pour Zola, le romancier ne peut aller au-delà de cette invention qu'il mentionne, de cette idée préconçue qu'est « la part d'idéalisme véritable dans la science. Il ne fait donc qu'imaginer et supposer ; il n'*expérimente* pas. »<sup>65</sup>

---

61 Zola, *op. cit.*, p. 10.

62 Guyau, *L'Art au point...*, *op. cit.*, p. 207.

63 Zola, *op. cit.*, p. 27.

64 *Ibid.*, p. 10.

65 Guyau, *L'Art au point...*, *op. cit.*, p. 201.

## Scheherezade Pinilla Cañadas

L'esprit scientifique authentique montre la réalité telle qu'elle est<sup>66</sup>. L'influence grandissante des idées scientifiques sur les sociétés modernes conduira, selon Guyau, à une évolution de l'art vers un réalisme bien compris « ne cherchant pas à agir sur nous par une sensation directement agréable, mais par l'éveil de sentiments sympathiques »<sup>67</sup>. Au regard de la littérature, rien ne doit paraître petit ni méprisable ; la littérature est une seconde nature qui peut tout accueillir, le ciel immense comme l'insecte minuscule. L'intérêt porté aux aspects misérables de la vie y est parfaitement compatible avec la perception de l'idéal qui n'est pas, comme l'affirmait Zola<sup>68</sup>, l'indéterminé, mais « la nature même considérée dans ses tendances supérieures ; l'idéal est le terme auquel l'évolution elle-même tend. »<sup>69</sup> Malgré tout, l'écrivain ne doit pas prétendre imiter *toute* la nature, il ne doit pas non plus essayer de l'imiter trop fidèlement. Il faut laisser sa part à l'imagination<sup>70</sup>. La littérature, comme la science, doit rechercher la vérité, mais d'une autre manière et par d'autres moyens.

Quoiqu'en pensent les naturalistes, la connaissance scientifique n'enlève rien à la poésie des choses. Il restera toujours le mystère métaphysique, « celui qui porte non seulement sur les lois inconnues, mais sur l'essence peut-être inconnaissable de la réalité »<sup>71</sup>. Et cette essence fonde l'art et ne cessera de le fonder. La science a poursuivi sa marche inéluctable ; pourtant, les machines destructrices de poésie qui hantaient les cauchemars de Ruskin et de Sully Prudhomme n'ont pas vu le jour. Sans doute le rêve d'un stade ultime de l'histoire où les sentiments altruistes auraient absorbé les sentiments égoïstes<sup>72</sup>, c'est-à-dire le rêve d'un futur où règnerait l'art nous semble aussi naïf que les divagations sur

---

66 Guyau, *Les Problèmes...*, *op. cit.*, p. 161.

67 Guyau, *L'Art au point...*, *op. cit.*, p. 125.

68 Zola, *op.cit.*, p. 35.

69 Guyau, *L'Art au point...*, *op. cit.*, p. 207.

70 *Ibid.*, p. 129.

71 Guyau, *Les Problèmes...*, *op. cit.*, p. 129.

72 Fouillée, *op. cit.*, p. 22.

## **CORPUS, revue de philosophie**

l'incompatibilité entre la poésie et les machines aux yeux du sociologue de l'art. Cependant, plus d'un siècle après, nous continuons à croire, avec Guyau, que ce sont les poètes qui nous laissent entrevoir la possibilité d'autres mondes.

SCHEREZADE PINILLA CAÑADAS<sup>73</sup>  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

---

<sup>73</sup> Ce travail a été écrit au cours d'un séjour au Centre de recherches politiques de la Sorbonne, dans le cadre d'un projet réalisé grâce à une bourse pré-doctorale octroyée par la C.A.M.

## **NIETZSCHE ET GUYAU CONSETEMENTS, DISSONANCES, SILENCES\***

### **Du devoir à la responsabilité**

S'il est possible de repérer une tendance générale dans les comportements éthiques contemporains, nous pouvons peut-être tomber d'accord avec Gilles Lipovetsky quand il affirme que nous assistons au « crépuscule du devoir » et du sentiment de culpabilité, sans que cela donne pour autant des issues nihilistes ou immoralistes. On peut supposer qu'au sentiment du devoir succède un sentiment de responsabilité plus fin et plus personnel, actif surtout envers soi-même, c'est-à-dire envers cet ensemble de potentialités ou de ressources exprimé par chacun d'entre nous. Même le sentiment de culpabilité, au lieu d'être supprimé, est déplacé : nous nous sentons coupables d'une éventuelle trahison de ce que nous sommes avant même d'avoir manqué d'accomplir nos obligations envers autrui<sup>1</sup>.

Parallèlement, dans le domaine des théories éthiques, les traditions toujours renouvelées de la déontologie se rapportant à des devoirs impératifs et absolus rationnellement justifiés, et de l'utilitarisme gardant lui aussi des valeurs universalistes (le plus grand bonheur du plus grand nombre), se comparent non seulement entre eux, mais avec un adversaire toujours plus fort – l'individualisme éthique –, c'est-à-dire cette tradition qui valorise le thème de l'authenticité personnelle, de devenir ce que l'on est, de la fidélité à sa propre loi individuelle.

Georg Simmel a reconstitué cette tradition, pour ce qui concerne l'histoire des idées du XIX<sup>e</sup> siècle, à partir des manifestations littéraires et philosophiques du romantisme (Goethe, Schleiermacher), en passant par l'unicisme de Stirner jusqu'au « personnalisme » de Nietzsche, qu'il distingue avec une remarquable intuition de tout genre d'atomisme libéral, en le

---

\* Traduction française de Greta Loschi.

<sup>1</sup> G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, Paris 1992. Au sujet du sentiment de culpabilité lié à la trahison de soi, cf. R. Laing, *The Divided Self*, London, Tavistock, 1959.

## CORPUS, revue de philosophie

voyant s'élargir vers une recompréhension grandiose du processus tout entier du devenir effleurant son opposé, la résolution du sujet dans le devenir cosmique. Simmel lui-même s'inscrit dans cette tradition, en développant l'idée de « loi individuelle »<sup>2</sup>. Le thème de l'« anomie », introduit par Jean-Marie Guyau avant que le terme n'acquière une valeur définitivement négative chez Durkheim, rentre dans ce cadre. Le philosophe français se fait le porteur d'une proposition théorique originale qui mérite d'être examinée à côté de celles qu'on a déjà mentionnées sur la ligne de dépassement des principales éthiques universalistes.

On peut facilement comprendre que Nietzsche – qui contribua aussi à la formation de cette tradition théorique – après avoir découvert en 1885, presque par hasard, dans une librairie de Nice *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*<sup>3</sup> qui venait juste de paraître, commence à s'intéresser à l'œuvre du jeune philosophe français. Dans une note de cet été-là, il rappelle « le livre raffiné, mélancoliquement courageux » de Guyau comme l'un des très rares ouvrages de morale échappant à la « stultification des peuples européens » ; deux ans plus tard toutefois le ton change et la position du philosophe français, quoique toujours inscrit dans le groupe des « libres penseurs » et des « esprits libres », sera reconduite, à cause de sa croyance au

---

<sup>2</sup> Les principaux essais de Simmel sur l'individualisme ont été réunis, en traduction italienne, par F. Andolfi, *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma 2001.

<sup>3</sup> Je cite ici la première édition de *l'Esquisse*, (Paris, Alcan, 1885). Une deuxième édition, sans modifications importantes à l'exception d'une différente ordonnance des parties, paraîtra posthume en 1890, par les soins d'Alfred Fouillée, et sera rééditée par Fayard (Paris, 1985). La récente traduction italienne, éditée sous la direction de F. Andolfi, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione* (Torino, Paravia, 1999), a été faite à partir de cette deuxième édition et porte en appendice la version italienne des *Randbemerkungen* de Nietzsche (dorénavant citées comme *Notes marginales*, suivies d'un numéro correspondant à l'ordre progressif de l'édition italienne).

progrès et au « triomphe de l'amour », à une forme « cachée » de l'« idéal moral chrétien »<sup>4</sup>.

Les notes que Nietzsche inscrit dans les marges de l'ouvrage le plus connu de Guyau permettent de souligner l'un des *topoi* de la culture de l'époque unissant les deux auteurs : la recherche d'une morale non-coactive, créatrice touchant à l'esthétique ; elles permettent aussi d'éclairer davantage, grâce à la comparaison, à la fois le concept nietzschéen de volonté de puissance et la possibilité d'une interprétation divergente du thème de l'expansion de la vie<sup>5</sup>.

### L'anomie et les hypothèses métaphysiques

Je voudrais d'abord m'arrêter brièvement sur deux thèmes fondamentaux de l'œuvre de Guyau, strictement liés entre eux, sur lesquels Nietzsche inopinément a gardé le silence. *L'anomie* est présentée assez solennellement, dès les pages introductives de *l'Esquisse*, comme l'actualisation de l'autonomie kantienne. L'autonomie « véritable » se réalise dans l'« originalité individuelle » plutôt que dans l'« uniformité universelle »<sup>6</sup>. Il est

---

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. Textes et variantes établis par Giorgio Colli etazzino Montinari*, Gallimard, Paris, XI, p. 254 : mai-juillet 1885 : 35 [34] ; XIII, p. 191 : automne 1887 : 10 [170-171].

<sup>5</sup> La première transcription des notes nietzschéennes se trouve dans l'appendice à la traduction allemande de *l'Esquisse (Sittlichkeit ohne Pflicht)* d'Ernst Bergmann (Leipzig, Klinkhardt, 1909). Le premier commentateur français des *Bemerkungen* a été Alfred Fouillée avec son ouvrage *Les jugements de Nietzsche sur la morale anomique de Guyau d'après des documents inédits*, dans *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan, 1902 (publié précédemment dans la *Revue philosophique*, 1901, II, pp. 569-599). Hans Eric Lampl a réédité les notes en gardant la même transcription, celle de Peter Gast, qu'avait suivie Bergmann dans son *Zweistimmigkeit-Einstimmigkeit ? F. Nietzsche und J.-M. Guyau* (Cuxhaven, Junghans, 1990). Je signale enfin la récente étude d'Annamaria Contini, « Nietzsche lettore di Guyau », *Poetische. Rivista di letteratura*, nuova serie, 3/2000, pp. 433-468.

<sup>6</sup> *Esquisse*, p. 231.

## CORPUS, revue de philosophie

question ici du caractère coactif et universaliste de la règle morale. « Ce qui est de l'ordre des faits – affirme-t-il – n'est point universel ; et ce qui est universel est une hypothèse spéculative ». Dans les deux cas, l'impératif absolu et catégorique cède à la variété des croyances et des comportements, que Guyau indique comme le signe distinctif de la morale future, ce qui ne porte pas atteinte mais au contraire garantit mieux l'unité et l'harmonie<sup>7</sup>.

On s'attendrait à une forte adhésion de Nietzsche à cette pluralisation des perspectives morales. Au contraire, ce thème passe curieusement sous silence. On doit alors imaginer soit que Nietzsche (comme d'ailleurs il le fait en d'autres cas, et notamment sur celui, emblématique, de Stirner) ne veut pas présenter comme appartenant à un autre auteur des thèmes qu'il a lui-même développés ; soit qu'il manifeste plutôt quelque perplexité à accepter l'idée de libre création individuelle, affranchie du lien du sujet avec le cours du devenir – ce lien lui imposant une sorte de discipline ? On sait que Nietzsche n'est pas indulgent envers l'anarchie, qui en revanche, grâce à Kropotkine, s'inspire de l'éthique anomique de Guyau<sup>8</sup>. Ou bien sa résistance naît de la façon harmonique dont Guyau conçoit la compossibilité des différentes perspectives.

Cela semble trouver une confirmation dans la relative insouciance de Nietzsche pour un des points les plus caractéristiques de l'éthique de Guyau prévoyant, au-delà de la moralité sociale fondée sur l'utilité et sur l'intensification de la vie, une sphère d'« hypothèses métaphysiques », c'est-à-dire de créations conjecturales, de paris pascaliens qui, s'ils se trouvent de quelque manière sur la ligne de la loi individuelle – c'est-à-dire du parcours conduisant de Schleiermacher à Simmel –

---

<sup>7</sup> *Esquisse*, p. 3 et 231.

<sup>8</sup> Dans un fragment de l'automne 1887 : 10 [82], l'anarchie est considérée comme un « moyen d'agitation du socialisme », et celui-ci à son tour comme un moyen d'agitation de l'individualisme – d'un individualisme égalitaire, bien sûr, que Nietzsche définit comme « le degré le plus modeste de la volonté de puissance » (*Œuvres*, XIII, p. 147). *La morale anarchiste* de Kropotkine (1890), ainsi que son ouvrage plus tardif, *l'Éthique* (1922), sont inspirés par Guyau.

modulent cette idée d'une façon plus crédible et plus moderne en soulignant le caractère herméneutique et prudentiel de la règle que le sujet choisit dans chaque circonstance comme adéquate à sa situation vitale. Il y aurait, là aussi, de bonnes raisons pour supposer un fort intérêt pour cette problématique de la part de Nietzsche, qui toutefois ne le manifeste point. Le caractère risqué de ces constructions que Guyau définit comme des « hypothèses métaphysiques » en partant desquelles c'est moi qui crée les raisons de mes actes, à partir d'inférences ayant comme point de départ un savoir empirique et limité, attire en effet l'attention de Nietzsche, lui aussi sensible au « plaisir du risque » (l'expression est soulignée avec approbation à la note 113), contraire à toute « uniformité » de la pensée abstraite et à la « direction de conscience » qui en dérive et favorable à une « libre diversité des doctrines » (comme on le déduit des notes 121 et 122). Ces observations sommaires ne rendent toutefois pas justice à un sujet que Guyau aborde dans son écrit avec une grande conscience épistémologique et en lui donnant un rôle décisif. Au-delà d'un refus de trop reconnaître ses dettes envers des auteurs anticipant ses intuitions philosophiques, on pourrait supposer que le silence de Nietzsche veuille frapper le caractère « trop humain » que cette hypothèse métaphysique assumait chez le philosophe français. Celui-ci, tout en admettant en principe une pluralité d'hypothèses, virtuellement aussi nombreuses que les individus, finissait par privilégier constamment, dans ses tentatives d'exemplifier ce que signifie le « pari » métaphysique, une vision du monde dans laquelle est présent un haut degré d'abnégation. D'ailleurs, la façon elle-même de décrire la formation de la loi hypothétique de la conduite, sur le modèle d'un procédé scientifique, était sans doute étrangère au perspectivisme nietzschéen, certainement moins lié à des opérations de vérification<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Voici le procédé inférentiel par lequel, selon Guyau, on arrive à la formulation de l'hypothèse : « Je *sais* cela ; par hypothèse, et suivant un calcul *personnel* de probabilités, j'en induis ceci (par exemple que le désintéressement est le fond de mon être, et l'égoïsme la simple surface, ou réciproquement) ; par déduction, j'en tire une *loi* rationnelle de ma conduite. Cette loi est une simple conséquence de mon

### L'indifférence de la nature et l'expansion de la vie

Les annotations de Nietzsche témoignent dans leur ensemble de son attitude à mettre à profit les analyses des différents phénomènes, et à remarquer les points de convergence. Dans quelques cas, d'ailleurs, Nietzsche s'identifie plus aux positions efficacement illustrées par Guyau, en approuvant la manière dont elles ont été représentées, qu'à la position de Guyau lui-même. Aussi, Nietzsche reconnaît-il comme sienne – et annote « moi » – l'hypothèse de l'indifférence de la nature que Guyau avait illustrée efficacement sans toutefois y adhérer<sup>10</sup>. L'équilibre entre la vie et la mort d'une nature non contrainte d'être féconde, l'agitation de l'océan qui donne et retire la vie avec la même indifférence, l'équilibre dans l'univers du bien et du mal qui se neutralisent comme les divers mouvements des vagues : voici les thèmes dans lesquels, comme remarquait Fouillée, Nietzsche a pu reconnaître la « doctrine d'éternel équilibre et d'éternel retour »<sup>11</sup>. De la métaphysique de l'indifférence de la nature illustrée dans l'*Esquisse* dérive une forme extrême de « scepticisme moral » faisant coïncider la volonté immorale avec la volonté normale de tous les êtres et qui elle aussi devait paraître convenable à Nietzsche, comme en témoigne sans équivoque le « moi »<sup>12</sup> noté en marge. Rien n'est, au contraire, plus éloigné de la sensibilité de Guyau que cette idée « précritique » – non moins « métaphysique » que les deux hypothèses opposées de l'optimisme et du pessimisme

---

hypothèse, et je ne m'y sens rationnellement *obligé* qu'aussi longtemps que l'hypothèse me paraît la plus probable, la plus vraie *pour moi* (*Esquisse*, p. 229 s.). L'ancrage de l'« hypothèse » au moment de sa vérification donne un sens bien faible à l'attribut « métaphysique » qui l'accompagne. Guyau repousse toute forme dogmatique de la métaphysique dans la section de son œuvre consacrée justement à la réfutation de la « morale du dogmatisme métaphysique ». Malgré cela, cette référence à la métaphysique pourrait être aussi à l'origine de la gêne et du silence de Nietzsche.

<sup>10</sup> *Esquisse*, p. 103 ss., notes 64 et 65.

<sup>11</sup> A. Fouillée, *Les jugements...*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>12</sup> *Esquisse*, p. 103, note 64.

précédemment analysées et rejetées – d'une nature réduite à la lutte entre une infinité d'égoïsmes, c'est-à-dire d'individus atomistiquement conçus.

La note sur le frontispice nous donne la clef du rapport tout entier. L'intensité de la vie est en relation avec sa plus large expansion, reconnaît Nietzsche, d'accord avec Guyau, mais cette expansion se manifeste d'une façon amoral, comme une volonté indomptable de puissance, et non sous la forme altruiste que Guyau lui attribue. Suit une assez singulière théorie de la génération qui, au lieu d'être engendrée, comme chez Guyau, d'une surabondance qui demande à être donnée, est reconduite à la scission et au conflit d'un organisme qui n'arrive pas à ranger à l'intérieur de soi-même tout ce qui lui appartient – avec une interprétation donc de la génération comme un possible appauvrissement (si l'individu était capable de composer ses contenus à l'intérieur de lui-même, mieux vaudrait-il ne pas procréer) que Nietzsche partage, sans s'en apercevoir, avec Spencer<sup>13</sup>. Dans *Les Bases de la morale* – un livre auquel, pendant la composition du *Gai savoir*, Nietzsche s'était sans cesse confronté – Spencer ramenait les sacrifices que l'individu fait pour le bien-être de l'espèce, à partir de l'acte de génération, à « une perte de substance corporelle » (*a loss of bodily substance*), sans du reste vouloir nier le rôle que les instincts altruistes jouent dans l'évolution<sup>14</sup>.

À peu près toutes les prises de distance à l'égard de Guyau (marquées par des points d'interrogation ou d'exclamation) se

---

<sup>13</sup> Sur le frontispice de son exemplaire de *l'Esquisse*, Nietzsche écrit : « Ce livre a un défaut bien particulier : tandis qu'il s'efforce de démontrer que les instincts moraux résident dans la vie elle-même, Guyau ne s'est pas aperçu qu'il a démontré exactement le contraire – c'est-à-dire que tous les instincts vitaux primaires sont immoraux, même les soi-disant moraux. La plus grande intensité de la vie est en effet en relation avec *sa plus large expansion* : seulement, cette dernière est à l'opposée de toutes les données « altruistes » : elle provient de la scission et du conflit dans un organisme excessivement chargé de butin, qui n'a pas suffisamment de pouvoir pour ranger à l'intérieur de lui-même tout ce qu'il a conquis ».

<sup>14</sup> H. Spencer, *Data of Ethics*, New York 1880, p. 203.

## **CORPUS, revue de philosophie**

rappellent à la moralisation du sentiment de puissance (notes 28, 29, 30, 39, 114), au thème de la charité universelle, que Guyau introduit comme point fondamental de sa critique de la justice distributive et de l'idée de sanction (notes 81, 87, 99), ou à celui de la solidarité ou de la coopération cosmique entre les êtres, qui sera développé davantage dans *Irréligion de l'avenir* et face auquel Nietzsche demeure particulièrement insensible (notes 109, 110).

Malgré ces importantes dissonances, la tonalité prédominante des annotations de Nietzsche est celle d'une attention et d'un agrément tout particuliers. C'est comme s'il partageait quelques intuitions de base et qu'elles donnaient lieu toutefois à des constructions théoriques alternatives. Cela est particulièrement intéressant, puisqu'on a l'impression que quelques thèmes pouvaient donner lieu à des développements ou à des interprétations divergents, séparés par une ligne de démarcation très subtile. Cela est confirmé par le fait qu'on reste parfois en doute sur l'interprétation de quelques signes d'interjection apposés par Nietzsche en marge de certains passages de Guyau, qui pourraient être lus comme une prise de distance ou une approbation : la connaissance seule des positions de Nietzsche, qui nous vient des ouvrages de ces années-là, ou la collation avec des notes moins équivoques ajoutées à côté de passages d'un contenu analogue, nous permettent enfin de conclure qu'il s'agit de prises de distance.

Je vais maintenant examiner deux cas correspondant à peu près aux deux aspects de la morale que Guyau se propose d'éliminer, c'est-à-dire l'obligation et la sanction : 1) la fondation de l'obligation morale à partir d'un excédent ; 2) la critique de la sanction morale et de l'idée de justice distributive qu'elle présuppose. Dans les deux cas, Nietzsche partage les analyses de départ mais il n'accepte pas les conséquences que Guyau en tire et se déplace sur un autre terrain.

### **Le sentiment de la puissance**

Guyau remarque que la capacité de dévouement de celui qui se consacre avec mépris de la vie à des œuvres philanthropiques risquées « a sa source dans une surabondance de vie morale » et

Nietzsche approuve avec un « bien »<sup>15</sup>. Déjà en commentant un passage de la préface de l'*Esquisse*, où Guyau annonce une des thèses fondamentales de son ouvrage, la réduction du devoir à la conscience de notre pouvoir intérieur, Nietzsche n'hésite pas à y reconnaître une affinité avec sa propre interprétation de la moralité, en écrivant « le sentiment de la puissance »<sup>16</sup>. Et toutefois, peu après dans le texte, là où Guyau décrit ce premier équivalent du devoir, Nietzsche apparaît très réticent. Guyau écrit : « Sentir intérieurement ce qu'on est *capable* de faire, c'est par là même prendre la première conscience de ce qu'on a le *devoir* de faire ». Il y aurait tout lieu de présumer un accord de principe de Nietzsche à propos de cette interprétation du devoir en termes de puissance plutôt que de contrainte. Alors comment faut-il lire l'inattendu point d'interrogation qu'il marque en marge ? Le doute est renforcé quelques lignes plus loin, là où Guyau précise que « tout pouvoir produit une sorte d'obligation qui lui est proportionnée : pouvoir agir, c'est devoir agir »<sup>17</sup>. L'explication de cette apparente inconséquence est peut-être à rechercher dans le commentaire, cette fois-ci élogieux, à l'affirmation contenue dans la même page : « la puissance de l'activité crée une sorte d'obligation naturelle ou d'impulsion impérative ». En soulignant *impulsion impérative*, Nietzsche observe : « cela est essentiel : la pression d'une puissance créatrice a été jusqu'à maintenant négligée »<sup>18</sup>. On dirait donc que Nietzsche est d'accord avec Guyau en estimant que toute puissance engendre une pression sur les obstacles posés devant elle, mais qu'il recule face à l'idée que ce mouvement doit être interprété, ainsi que le fait Guyau, comme un équivalent du devoir ou une sorte d'obligation.

Ces remarques nous introduisent au problème crucial, en lui-même et pour ce qui concerne la compréhension des deux auteurs, du rapport entre l'expansion de la vie et ce mouvement défensif-appropriatif (de défense préventive ?) que Nietzsche

---

<sup>15</sup> *Esquisse*, p. 221, note 118.

<sup>16</sup> *Id.*, p. 4, note 3.

<sup>17</sup> *Id.*, p. 27, notes 29 et 30.

<sup>18</sup> *Id.*, note 31.

## CORPUS, revue de philosophie

exprime dans la formule *Macht auslassen*. La vie, affirme Guyau, peut être conçue comme une sorte de « gravitation sur soi-même », correspondant, sur le plan biologique, à la nutrition, mais son intensification crée les prémisses pour qu'elle se répande à l'extérieur, grâce à la reproduction. L'autoconservation n'est pas considérée comme un simple recouvrement de forces, mais comme une accumulation d'un surplus de forces par la génération, prototype de toute forme de fécondité – intellectuelle, pratique et sentimentale. Cette « dépense » ne représente pas, du moins entre certaines limites, une perte mais elle fait partie de la réalisation normale de l'existence. Il existe une générosité inséparable de l'existence, sans laquelle on meurt, on se tarit intérieurement. Il faut s'épanouir ; la moralité, le désintéressement sont la fleur de la vie humaine.

Différemment de Spencer et des moralistes anglais, Guyau postule un état de la vie (morale) en quelque sorte antérieur à l'opposition égoïsme-altruisme : au cours de son développement en grande partie inconscient, la vie créerait de différentes formes d'activité acquérant un caractère égoïste et altruiste seulement après être devenues conscientes. Il est aussi difficile de relever dès les origines une condition de recherche exclusive du plaisir égoïste, qu'il est difficile de vérifier en général une condition correspondant au pur désintéressement<sup>19</sup>.

Nietzsche met en doute la corrélation nécessaire d'intensité et d'expansion de la vie, dans un sens altruiste, bien qu'il montre de partager, ici et même avant de connaître le livre de Guyau, l'idée que l'autoconservation, en tant que simple maintien du niveau donné de l'existence, dépend de la prodigalité de l'expansion de soi<sup>20</sup>. Il considère comme « le

---

<sup>19</sup> Pour cette interprétation cf. H. Høffding, *Philosophes contemporains*, Paris, Alcan, 1907, p. 128 et L. Spasowski, *Les bases du système de la philosophie morale de Guyau*, Thèse, Berne, 1908, p. 41.

<sup>20</sup> L'instinct basilaire de la vie tend à l' « extension de puissance et par là même souvent met en cause et sacrifie la conservation de soi » (*Le gai savoir*, 349, *Œuvres*, V, p. 247 s.). L'être vivant « fait tout pour *non pas* se conserver, mais devenir *davantage...* » (*Fragments posthumes* 1888. 14 [121]. XIV, p. 91]). Le génie est un « dissipateur ». Tout au plus, la

maximum de la dispersion » l'interprétation que le philosophe français donne de cet excès comme tendance de la vie à se sacrifier, et il s'exprime ainsi : « Sécrétions et excréments à part, toute vie veut avant tout déployer sa volonté de puissance (*Macht auslassen*) »<sup>21</sup>. Ce genre d'observations, qui reviennent à plusieurs reprises dans les notes qu'on est en train d'examiner, radicalise le thème d'un « désir d'appropriation du sentiment du moi » illimité, thème développé dans les écrits de la période « positiviste ». Avec ces observations, toutefois, l'équilibre, alors recherché, entre les exigences opposées de dénonciation de l'hypocrisie des morales altruistes et de recouvrement d'un « égoïsme idéal » (*idealistische Selbstsucht*), capable de jouir sympathétiquement des joies d'autrui, pour lequel Nietzsche avait eu recours aux images de la « grossesse » et de la « paternité » se brise<sup>22</sup>.

Guyau, qui n'a pas pu connaître l'objection nietzschéenne à son interprétation altruiste de l'expansion de la vie, s'est toutefois confronté avec le problème de la lutte pour la vie dans la formulation que lui avaient donnée les naturalistes anglais. La sélection par la force est pour lui une réalité bien connue et elle a été aussi, d'après son jugement, une condition de progrès. Mais si elle exprime déjà d'une certaine façon le triomphe du meilleur, on peut espérer qu'à l'avenir la volonté achève ce que la force fait maintenant<sup>23</sup>.

---

conservation de soi est « une conséquence de l'expansion de soi » (*Fragments posthumes* 1885-1886 : 2 [68].), XII, p. 100.

21 Notes marginales, 28.

22 « Le désir d'appropriation du sentiment du moi n'a pas de limites », lit-on dans *Aurore* 285, tandis que l'aphorisme 552 du même ouvrage est consacré à l'égoïsme idéaliste et à la grossesse (*Œuvres*, IV, p. 193 et p. 281). Une disposition « altruiste » ou du moins un élargissement de l'égoïsme est associé à la paternité dans *Humain, trop humain* 455 (*Œuvres*, III, 1, p. 272). La cruauté et la violence, dans ce contexte, sont considérées comme des expressions d'une condition culturelle arriérée, destinée à céder, grâce à l'évolution, à « partager tous les honneurs et les succès des autres » (*Humain, trop humain*, 43 et 614 : *Œuvres*, III, 1, p. 67 et p. 322).

23 J.-M. Guyau, *La Morale anglaise contemporaine*, Paris, Baillière, 1885, p. 376.

## CORPUS, revue de philosophie

La violence – remarque Guyau dans un passage d'*Éducation et hérédité* (1889, posthume) en répondant à l'objection selon laquelle « la fécondité de nos diverses puissances intérieures pouvait aussi bien se satisfaire dans la lutte que dans l'accord avec autrui » – même quand elle est capable de triompher de la résistance d'autrui, nous expose à l'asservissement face au groupe des alliés auxquels on a eu recours, et, surtout, elle altère intérieurement la volonté. « Le violent étouffe en lui toute la partie sympathétique et intellectuelle de son être, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui de plus complexe et de plus élevé au point de vue de l'évolution ». En brutalisant les autres, il s'abrutit lui-même, il s'appauvrit. Enfin, le despote accoutumé à ne plus rencontrer d'obstacles, laisse le champ libre à ses inclinations les plus contradictoires, dans une complète « ataxie »<sup>24</sup>. Dans *l'Esquisse* ce déséquilibre, contrastant avec l'idéal humaniste d'un développement harmonique des toutes les facultés, avait déjà été signalé chez un despote ambitieux que plusieurs philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle érigeaient en symbole de volonté de puissance : Napoléon. À celui-ci, qui a essayé d'imprimer sa propre volonté à celle d'autrui, on peut reconnaître une incontestable « fécondité de la volonté », mais une « sensibilité pauvre » et « une intelligence incapable de créer », asservie à son ambition et s'accompagnant d'une hypertrophie de la volonté témoignent d'un développement unilatéral au détriment d'autres aspects non moins importants de la fécondité de la vie<sup>25</sup>.

Dans ces passages, Guyau, selon Fouillée, aurait repoussé « sans le savoir » le système moral de Nietzsche : non seulement l'idée générale que notre puissance se satisfait plus dans la lutte que dans l'accord, mais aussi des thèmes particuliers comme celui du groupe des « maîtres » alliés et amis. Beaucoup plus pertinent apparaît le diagnostic physiologique de Guyau qui voit dans l'exercice de la puissance plutôt le risque de la désagrégation qu'un indice de santé. Ce qui revient à dire qu'on remarque constamment chez Nietzsche une déformation des vérités les plus simples, alors que chez Guyau l'audace n'exclut jamais la droiture du bon sens. Même son jugement sur

---

<sup>24</sup> *Éducation et hérédité*, Paris, Alcan, 1889, p. 53.

<sup>25</sup> *Esquisse*, p. 23.

Napoléon est bien plus vrai que celui de Nietzsche, qui s'est laissé « comme un romantique » fasciner par le grand conquérant<sup>26</sup>.

### **La critique de la sanction morale**

L'idée de sanction représente peut-être le résidu le plus résistant des morales de la contrainte. Ainsi que nous le montre le cas de Durkheim qui découvre, en polémique tacite avec Guyau, la marque incontestable du phénomène moral justement dans la présence de la sanction<sup>27</sup>. La deuxième partie de *l'Esquisse*, probablement la moins étudiée, est la plus innovatrice et la plus lourde de conséquences sociales quant à la conception de la peine. En bref la position de Guyau à ce sujet est la suivante : la sanction trouve sa signification seulement en tant que défense sociale face aux dangers provenant de comportements délictueux, alors qu'elle n'en a aucune du point de vue moral. La prétention d'associer une peine physique à un comportement immoral est dénuée de sens – sur le plan moral il n'y a aucune possibilité de donner une réparation en infligeant une souffrance physique au délinquant, le mal accompli est irréversible. Et si par hasard c'était le délinquant lui-même qui demande sa peine, il serait inutile de la lui infliger, puisqu'il est déjà un autre par rapport à celui qui la « mérite ». Nietzsche semble partager complètement cette perspective. La peine est pour lui aussi un simple moyen social de répression et il observe qu'il n'y a plus aucune raison de frapper un criminel converti et qu'une évaluation sociale des intentions est impossible<sup>28</sup>. Il suit avec intérêt la représentation que Guyau donne de l'évolution des formes de la sanction sociale, à partir d'une réaction démesurée à l'application du principe d'équivalence (l'œil pour

---

<sup>26</sup> A. Fouillée, *Les jugements de Nietzsche...*, op. cit., p. 173-176.

<sup>27</sup> Voir à ce propos l'*Introduction* de Durkheim à la première édition de *La division du travail social* (1893), dans la nouvelle traduction italienne faite pour « La società degli individui », 10, anno IV, 2001/1 avec les commentaires de Annamaria Contini et Ferruccio Andolfi.

<sup>28</sup> *Esquisse*, p. 146, 151, 153 ; notes 83, 84, 85.

œil), en passant par la reconnaissance moderne de l'inutilité des peines pour quelques catégories (les fous, par exemple) par rapport auxquelles elle ne peut pas servir d'avertissement, jusqu'au renoncement à l'approbation sociale dont les hommes de talent se montrent capables, satisfaits seulement de l'estime d'un petit nombre ou de la leur propre<sup>29</sup>.

Même les analyses que Guyau donne de la sanction intérieure, qui ne devrait avoir rien de sensible ou de pathologique pour être morale, sont approuvées<sup>30</sup>, aussi bien que la notation que le sentiment d'une existence perdue peut poursuivre l'homme de génie comme la conscience d'une défaillance morale<sup>31</sup>. La sanction intérieure semble somme toute, indifférente – concordent les deux auteurs – à la qualité morale des actes ; au contraire le remords peut frapper les êtres en raison directe de leur perfectionnement<sup>32</sup>. Sur le plan religieux, Nietzsche paraît trouver exécrable, comme Guyau, l'idée d'un Dieu capable de faire le mal ou de « rendre le mal pour le mal »<sup>33</sup>.

La souffrance du remords, et la souffrance en général, peut néanmoins – même sur cela Nietzsche est d'accord – acquérir une valeur morale non négligeable en tant que conscience d'une imperfection. Certes, il ne considère pas que la douleur ait une valeur thérapeutique, comme ont voulu le croire les religions et

---

<sup>29</sup> *Esquisse*, p. 168-169, 171, 175 ; notes 94, 95, 96.

<sup>30</sup> Guyau affirme que, pour être morale, la sanction intérieure ne devrait avoir « rien d'agréable ni de pénible passionnellement » : Nietzsche souligne qu'il faudrait que ce soit une condition semblable à l'*apathie* des stoïciens ou au *nirvana* des bouddhistes, « une satisfaction supra-sensible et supra-passionnelle » (*Esquisse*, p. 179, note 100).

<sup>31</sup> Nietzsche remarque dans le texte de Guyau l'équivalence entre « ce sentiment d'une existence perdue, d'une tâche non remplie, d'un idéal non réalisé » – qui lui rappelle « sa propre existence à Bâle » – et la « conscience d'une défaillance morale » (expression mise en relief par un double soulignement) (*Esquisse*, p. 180, note 101).

<sup>32</sup> « Le vrai remords, avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures peut frapper les êtres non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement ». Nietzsche commente « très bien » (*Esquisse*, p. 183, note 105).

<sup>33</sup> *Esquisse*, p. 187, note 108.

la morale classiques, mais Guyau lui-même nous prévient que celles-ci ont abusé de la douleur comme remède<sup>34</sup>. Et encore davantage. Nietzsche en arrive à mettre en question la notion même de justice distributive, dans laquelle Guyau avait vu « le symbole métaphysique d'un instinct physique vivace »<sup>35</sup>.

Il y a toutefois des domaines où il n'aime pas s'aventurer. La dissolution de l'idéal de justice distributive menait chez Guyau à une emphase de la dimension de la charité. Il en venait à proclamer l'identité de la justice absolue et de la charité universelle : sur cette identité, que la majorité des hommes rejette, concordent à son avis le vrai philosophe et les philosophies indiennes. Nietzsche enregistre ce thème<sup>36</sup>, mais plus loin il trouve «incroyable» une charité s'adressant à tous les hommes « quelle que soit leur valeur morale, intellectuelle ou physique »<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> *Esquisse*, p. 187, note 103 et p. 184, note 107 (« Les religions et la morale classique ont compris ce que vaut la douleur, mais elle en ont abusé... »).

<sup>35</sup> « La notion d'une justice distributive inflexible, proportionnant le bien au bien, le mal au mal : ce n'est que le symbole métaphysique d'un instinct physique vivace, qui rentre au fond dans celui de la conservation de la vie » (*Esquisse*, p. 167, note 93).

<sup>36</sup> « La majorité de l'espèce humaine ne partage nullement les idées des Hindous et de tout vrai philosophe sur la justice absolue identique à la charité universelle » (souligné par Nietzsche, qui ajoute à côté un « N.B. ») (*Esquisse*, p. 159, note 87).

<sup>37</sup> À la justice distributive, qui paradoxalement correspond à des préférences personnelles (« c'est une justice toute individuelle, toute personnelle, une justice de privilège – si les mots ne juraient pas ensemble ») Guyau propose de substituer « une équité d'un caractère plus absolu et qui n'est au fond que la charité » (*Esquisse*, p. 176, soulignage de Nietzsche, note 99). « Charité – continue Guyau – pour tous les hommes, quelle que soit leur valeur morale, intellectuelle ou physique, tel doit être le but dernier poursuivi même par l'opinion publique » (*ibidem*, souligné par Nietzsche, note 99). Dans la marge Nietzsche commente « incroyable ! ». Ailleurs, il exprime la même idée en contestant que l'égoïsme, l'attachement à soi-même, ait toujours la même valeur : dans le cas de personnes de peu de valeur, incapables

## CORPUS, revue de philosophie

Et il ne trouve pas compréhensible non plus la résolution de la sanction, pour ce qu'on peut y avoir de rationnel, dans la coopération<sup>38</sup>. Là Guyau s'aventure (et il est conscient de le faire) vers des spéculations sur une possible solidarité et affinité de tendances entre les êtres, humains et non, qui pourraient fonder une sorte de droit (inexigible) de recevoir amour par amour. On peut comprendre que les rigoureux présupposés atéléologiques de Nietzsche l'aient rendu insensible à ce genre de perspectives. Mais il faudrait peut-être essayer de mieux pénétrer le caractère plus pragmatique que métaphysique de l'hypothèse envisagée par Guyau à ce sujet. C'est-à-dire qu'il est moins important à ses yeux de vérifier le caractère réel de la solidarité entre les êtres que de reconnaître la fonction exercée par une pareille croyance pour une vie meilleure.

FERRUCCIO ANDOLFI

---

de résumer en elles-mêmes le sens du devenir historique, il n'a guère de raison d'exister (cf. l'aphorisme du printemps 1888, 14 [29], là où il développe le sujet « l'égoïsme vaut physiologiquement autant que vaut, physiologiquement, l'égoïste », *Œuvres*, XIV, p. 36 ss.).

<sup>38</sup> « *L'amabilité*, – écrit Guyau – tel serait le principe nouveau de la sanction » (*Esquisse*, p. 191). « De ce point de vue – poursuit-il – la récompense devient une sorte de “réponse” d'amour ; toute bonne action ressemble à un “appel” adressé à tous les êtres du vaste univers ; il paraît illégitime que cet appel ne soit pas entendu et que l'amour, infécond, ne produise pas la reconnaissance. L'amour suppose la mutualité de l'amour, en conséquence la coopération et le concours, et en conséquence la satisfaction de la volonté et le bonheur ». C'est en marge de ces expressions et d'autres semblables que Nietzsche ajoute des points d'interjection (!) exprimant son dissentiment (*Esquisse*, p. 192, notes 109 et 110).

## **HIÉRARCHIE « OUVERTE » ET ÉTHIQUE DE L'EFFORT : FOUILLÉE, GUYAU, DURKHEIM\***

1. L'étude de la représentation de l'ordre social au cours du dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle comprend tout d'abord une réflexion sur les modèles politiques en mesure de tempérer grâce à l'instruction les excès de l'individualisme, de manière à établir des hiérarchies ouvertes, dynamiques, une nouvelle maîtrise sur la technique susceptible sinon de retomber dans une nouvelle barbarie.

En second lieu, dans le débat sur la fondation de la morale, les contingences politiques, l'avènement de la République, se rattachent à des réflexions théoriques sur la société antique.

Enfin, à propos de l'engagement civil, de l'efficacité de l'action intellectuelle, le lien étroit existant entre l'exercice de la culture et celui des fonctions publiques vérifie quotidiennement la devise de Bacon : *scientia est potentia*. Dans ce contexte, Fouillée et Guyau d'un côté, Durkheim de l'autre, expriment des réflexions très poussées sur la représentation de l'ordre social et tracent de possibles lignes de solutions d'ensemble en vue de l'instauration d'une société ouverte.

Si la philosophie paraît alors se perdre à l'époque napoléonienne, la Restauration inaugure un processus de valorisation de l'enseignement qui s'exprimera bientôt à travers quelques figures de professeurs promus à un rang social jamais atteint auparavant. On adoptera ainsi au fur et à mesure différentes disciplines, la biologie, la sociologie, et il faudra souligner l'importance croissante de la pédagogie, comme clefs de lecture des faits sociaux. La conscience que toute morale abstraite est dénuée d'efficacité présidera à la mission unificatrice de la nation dont sera chargé l'enseignement dès 1880, en la personne des maîtres d'école qui conjuguent le spiritualisme moral et la foi laïque propres à la République des

---

\* Version revue et développée de la communication faite au colloque international « La pensée hiérarchique en Europe. XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle », Pise, Scuola Normale Superiore, 27-29 septembre 2001.

## CORPUS, revue de philosophie

professeurs'. Par exemple, la collaboration entre Fouillée et Guyau exerça une action particulièrement incisive dans la didactique. Dans les trois dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, l'accent est mis surtout sur la production d'un consensus théorique comme garantie sociale. C'est seulement avec le nouveau siècle que le métier de philosophe se tournera à nouveau vers les discussions des processus logiques et des formes expressives.

La rupture des hiérarchies anciennes apparaît comme une consécration du mérite individuel et de la mobilité sociale dans laquelle le contrôle du conflit et la discipline sociale de la science, la dialectique culture-inculture, se traduisent dans le débat, qui traverse le siècle, sur le suffrage universel, perçu comme instrument principal de l'«inclusion sociale». Et de fait, à partir des années 1830 la *république*, de révocation de 1792, ou de la 'légende de Sparte', de la cité antique, résume en elle-même un ensemble d'aspirations sociales et culturelles opposées aux formes d'exclusion sociale. Ces suggestions idéales sont à regrouper sous la définition sommaire de 'morale laïque', et leur ensemble impliquera la constitution d'élites en mesure de gouverner les processus de modernisation, qui trouveront dans le *Grand Dictionnaire universel* de Pierre Larousse la « somme militante d'un siècle de critique du christianisme »<sup>1</sup>.

Englobant d'un coup d'œil fugitif tout le siècle, l'«institutionnalisation» de la philosophie en France a abouti à la reconstruction d'une hiérarchie sociale délaissant le sensualisme du XVIII<sup>e</sup> siècle en faveur d'un spiritualisme qui, du discours sur l'habitude (Maine de Biran, Ravaisson) aux théories de la mémoire (Royer-Collard, Garnier, Renan, Gratacap, Bergson), oppose le vitalisme au matérialisme. Même l'intérêt pour l'Antiquité grecque avec en particulier les traductions de Platon, d'Aristote, des Néoplatoniciens, mais aussi pour l'Inde et la Chine (Burnouf et Abel Rémusat), débouchera sur de nouvelles considérations éthiques et politiques dont les conclusions bien différentes, de Fustel de Coulanges à Boutroux, de la fondation de la sociologie (Durkheim) aux *Réflexions sur la*

---

<sup>1</sup> Cf. J. Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.

*violence* (Sorel) théorisant le mythe comme palingénésie sociale, ont en commun la production d'une éthique de l'effort comme tentative de créer une nouvelle homogénéisation sociale.

Déjà chez Biran le principe de la subjectivité est à identifier dans l'existence du moi comme effort et volition, et en effet les considérations politiques de Biran, plutôt fragmentaires, partent du refus d'une rupture radicale des hiérarchies dans la société post révolutionnaire. La désagrégation sociale possible peut être alors conjurée selon Biran par une régénération morale, un moment productif, une identité de liberté morale et politique. Et de fait, les doctrinaires en firent leur maître, même s'ils transformeront en activisme politique le concept philosophique d'activité, dans lequel l'autonomie du sujet et l'hétéronomie de la politique étaient liées par un pessimisme diffus, car la société moderne est dépourvue d'« une morale publique capable de servir de fondement aux lois et de former aux devoirs que l'état social impose et exige »<sup>2</sup>.

De même dans les dernières décennies du siècle, le terme 'anomie' illustre d'une façon emblématique les retombées dichotomiques de cette réflexion. L'anomie désigne chez Durkheim l'absence ou la déficience de normes réglant l'organisation sociale, et des comportements sociaux pauvres et dénués de liens coercitifs et donc susceptibles de dégénérescence. Dans la *Division du travail social* et dans le *Suicide*, à propos du passage d'une société à solidarité organique (avec un haut degré de division du travail et une large articulation des fonctions sociales), il parle de la crise de légitimité et d'efficacité de normes et de valeurs qui avaient présidé à la cohésion sociale. En effet sa sociologie constitue moins une théorie générale de la réalité sociale que le modèle théorique d'une administration correcte. Par contre chez Guyau, l'anomie indique un objectif de l'évolution de l'espèce : l'individualisation progressive, l'abandon de l'impératif catégorique impliquent la floraison de nouvelles formes de

---

<sup>2</sup> Maine de Biran, *Journal*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1955, t. I, p. 87.

## CORPUS, revue de philosophie

sociabilité<sup>3</sup>. Ce vitalisme est alors à la base des futures thèses de Bergson, mais si pour ce dernier l'élan vital, spécifique de la morale ouverte, est un attribut du 'saint' qui brise la société close, chez Guyau tout individu est susceptible de développer la morale, dessinant ainsi une cohésion sociale sans obligation ni sanction. Dans *L'irréligion de l'avenir* il opposait société close et société ouverte, la Chine et la France, là-bas d'anciennes révolutions ont abouti à une stagnation plurimillénaire, ici l'absence de conclusion – « le grand ébranlement dure encore et se propage aux générations futures » – démontre « qu'elle n'a pas avorté ». Et son esprit – « raisonner la politique, raisonner le droit, raisonner la religion » – constitue une garantie de la restauration du lien social, même si, craignant toute abstraction jacobine, il mettait en garde contre la tentative « chimérique d'introduire partout à la fois la logique et la lumière »<sup>4</sup>. Une nouvelle homogénéisation sociale était aussi le but qu'avait poursuivi Cousin, même si dans sa conduite, qui un bref moment avait paru gagnante, se mêlent l'insuffisance analytique et l'autoritarisme administratif.

Fouillée dans les premières années du nouveau siècle, évoquant l'« heureuse longévité » du « gouvernement représentatif », car les mouvements révolutionnaires sont annonciateurs d'« affaiblissement politique » dans le contexte international et de « démoralisation à l'intérieur », soutenait que la république avait un « fondement rationnel », même s'il

---

<sup>3</sup> Sur cette question on pourra consulter avec profit P. Besnard, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, PUF, 1987, pp. 24 sq. : l'anomie de Guyau n'a « rien à voir avec la notion grecque, ni avec celle que développera Durkheim » dans son introduction de 1893 à la *Division du travail social*. « Ce qui est d'ailleurs curieux c'est que le mot 'anomie' utilisé à cette occasion (dans une note en bas de page) a un sens bien différent de celui qu'il a dans la partie finale du livre (la division du travail anomique). [...] Cette note s'insère dans un long développement sur la définition du fait moral qui a disparu dans la seconde édition du livre de 1902 ». Pareillement, en cette même année 1893, dans sa thèse sur *L'Action*, Blondel rejette l'anomie morale de Guyau, taxée 'd'esthétisme'.

<sup>4</sup> M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, Alcan, 1887, p. 206.

distinguaient entre l'actuel gouvernement d'un parti et les « institutions vraiment rationnelles » de la « vraie république », en stigmatisant cet « amour de l'uniformité » des « symétries logiques », cet « esprit simpliste », qui abhorrent la complexité de la politique.

2. Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, dans un langage politique qui « se veut éminemment rationnel », les mots nation et démocratie ont été sujets à des glissements sémantiques continuels en rapport avec les modifications politiques et idéologiques<sup>5</sup>. Le premier, symbole collectif, dépositaire de la souveraineté révolutionnaire, sera accepté par la droite seulement après juillet 1830, pour être enfin délaissé par la gauche après l'épisode boulangiste. De même, le mot démocratie, remplacé par celui de république sous l'Empire, sera bientôt accompagné d'innombrables qualificatifs. Au commencement est la Révolution, dispensatrice de sens, perçue tant par ses partisans que par ses adversaires comme « le second Golgotha de l'histoire humaine ». Il convient alors de suivre les vicissitudes du mot 'césarisme' : il fut répandu par *L'ère des Césars*, d'Auguste Romieu, paru chez Ledoyen en 1850, qu'il faut lire en même temps que *Le spectre rouge de 1852*, publié l'année suivante. On est là en présence d'une « tentative de forger une nouvelle catégorie de la pensée politique »<sup>6</sup> étrangère à la doctrine classique, même si elle repose sur l'histoire antique. Le néologisme, à l'exception notable de Romieu, se teintera d'une critique à l'égard de toute monarchie qui recherche sa légitimation sur la base militaire et populaire : on est en présence d'une dégénérescence de la démocratie due à l'affaiblissement des classes moyennes par rapport à la ploutocratie et au prolétariat.

---

<sup>5</sup> C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard 1982, pp. 15 et 18.

<sup>6</sup> A. Momigliano, *Per un riesame della storia dell'idea di Cesarismo*, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1960, p. 282. Voir aussi I. Cervelli, « Cesarismo : alcuni usi e significati della parola (secolo XIX) », *Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento*, 1996 et C. Nicolet, *op. cit.*, pp. 47 sq.

## CORPUS, revue de philosophie

Vers 1860 l'entrée dans le *Littré* consacre « l'autonomie sémantique et conceptuelle du mot ». Selon cette définition, la locution 'despotisme démocratique', forgée par Tocqueville et reprise dans la *France Nouvelle* de Prévost-Paradol, est assimilée au césarisme, qui certes restera un facteur politique de poids, antilibéral et policier, jusqu'au boulangisme<sup>7</sup>. Même si le césarisme « est apparu deux fois non tant comme l'adversaire que comme le successeur des Républiques »<sup>8</sup>. Pour Romieu c'était l'issue obligée du rationalisme et du scepticisme. La dégénérescence date de la Réforme qui a instauré « le bavardage à la tête des États », et elle est à imputer à la tentative de rendre « l'homme raisonnable ». D'où l'accusation, adressée à ceux qu'il appellera dans *Le spectre rouge* « les logiciens hâtifs de 1795 »,

---

<sup>7</sup> Sur la seconde phase du régime impérial, inaugurée par le décret du 24 novembre 1860, cf. l'affirmation de Bouillier, qui implique en effet un *ralliement* : « J'aimerais vous entendre apprécier le décret du 24 9bre, persuadé que, dans votre esprit d'équité et de modération, la société actuelle avec ses divisions et ses passions, avec la continuelle tendance des multitudes excitées et organisées, à la violence et au renversement de tout ce qui est, ne comporte pas une très grande dose de liberté politique ; la seconde, c'est que ce gouvernement étant plus fort qu'aucun de ceux qu'on peut imaginer, dans le temps où nous sommes, il peut supporter plus de liberté qu'aucun autre ; je crois donc qu'il pourrait sans péril nous en concéder davantage. J'ai vu avec plaisir Saisset reprendre la plume dans la Revue des deux mondes livrée depuis quelque temps à nos ennemis, et inaugurer sa rentrée par un excellent article sur Leibniz et Hegel. Janet, dans son nouvel ouvrage, ne répond pas moins bien à Mrs. Renan, Vacherot et Véra. Il y a aussi d'excellentes choses dans les mémoires que Mr. Garnier vous lit à l'Institut. La réplique est donc forte et bonne » (lettre à Cousin du 6.1.1861, in ms. 219. Les papiers de Cousin sont conservés à la Sorbonne à la Bibliothèque Victor Cousin). On fait allusion à l'article de Saisset, *Leibniz et Hegel, d'après de nouveaux documents*, publié sur le numéro du 15 décembre 1860, et aux *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel* de Janet (Paris, Ladrance, 1861).

<sup>8</sup> C. Nicolet, *op. cit.*, p. 270.

d'avoir adopté « la fiction de l'homme *raisonnable* » à la place de « l'homme passionné, qui est le vrai »<sup>9</sup>.

D'où la nécessité de rédiger une taxonomie des républicains qui gardera une valeur d'orientation jusqu'à Alain : les 'rousseauistes', ou romantiques, les 'éclectiques de la liberté', les néo-kantiens et les positivistes. Charles de Rémusat représentera à ce sujet « la figure qui incarne le mieux la trajectoire politique de l'orléanisme » et « qui a probablement le mieux essayé de penser le rapport entre les cultures politiques anglaise et française » – de son intérêt premier pour la philosophie allemande ainsi qu'on le déduit du *Discours à l'Académie des Sciences morales et politiques* de mai 1845, il se tournera vers l'étude des origines du rationalisme, vers Hobbes et Locke – en indiquant dans le concept de « démocratie mouvante » l'équilibre mobile de liberté politique et sociale en France, en conceptualisant ce thème des garanties qui dans la société démocratique empêchent les dérives protototalitaires, les hiérarchies 'avec des privilèges', conjurant ainsi le fait que la dynamique démocratique débouche nécessairement sur le despotisme<sup>10</sup>.

Le projet politique de cette génération républicaine qui prend le pouvoir en France à la moitié des années 70, consciente des échecs des républicains de 1830 et de 1848, consiste à débarrasser la démocratie de l'image de la Terreur. Ceci est également le symptôme de la modification de la condition intellectuelle : de « mauriste » ou de tribun à détenteur de connaissances positives et de capacités administratives. Et Croce, de manière tout à fait symptomatique, dans la *storia come pensiero e come azione*<sup>11</sup>, voit « dans les douloureux événements de 1870-1871 » l'aiguillon qui rappelle l'intellectuel « au sens des responsabilités et à son devoir de citoyen ». Le refus de 'traduire' ou d'appliquer' « un programme beau et déterminé » place Croce

---

<sup>9</sup> A. Romieu, *L'ère des Césars*, Paris, Ledoyen, 1850, pp. 83 et 88. Cf. à ce sujet C. Cassina, *Il bonapartismo o la falsa eccezione*, Roma, Carocci, 2001.

<sup>10</sup> Sur cette question on peut consulter D. Roldán, *Charles de Rémusat. Certitudes et impasses du libéralisme doctrinaire*, Paris, L'Harmattan, 1999.

<sup>11</sup> Bari, Laterza, 1978, p. 175.

## CORPUS, revue de philosophie

à côté de « nombreux esprits soucieux des sorts de la liberté, comme Tocqueville, à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, et comme les Italiens de la droite historique après 1870 », chez lesquels s'opéra la fusion de l'« historicisme et du sentiment de la liberté ».

Une attitude très différente et de même la modification des contingences politiques s'expriment dans la page de *Irréligion de l'avenir*. Pour Guyau la revendication du sens de la Révolution, « ce qui la rend unique dans le monde » c'est justement l'impossibilité d'aboutir ; et c'est ce qui alimentait les inquiétudes des fauteurs de la révolution passive (c'est-à-dire de tous ceux qui se proposaient de composer et d'ordonner la subjectivité, le monadisme social, qui tirait sa substance de la *tabula rasa* révolutionnaire) qui constitue pour Guyau le caractère fondant du nouveau pacte social : la révolution « n'a pas abouti », elle est encore à ses débuts, même si désormais son caractère anticatholique est acquis. En effet Guyau, étranger au débat alimenté par la querelle antijésuite d'un Michelet et d'un Quinet, nie que la Révolution ait un quelconque lien avec la Réforme. Il en vante au contraire la capacité d'affranchir les esprits « de toute domination religieuse, de toute croyance dogmatique uniforme et irrationnelle »<sup>12</sup>. Et il résume l'esprit français dans l'horreur de l'habitude, de la tradition, si ces dernières ne tirent pas leur origine de la raison. Malgré ce, il mettait en garde contre tout ce qui pouvait y avoir de chimérique dans la tentative « d'introduire partout à la fois la logique et la lumière ».

3. Si tout au long du siècle, et bien après, la Révolution française a constitué un laboratoire politique où se sont constamment croisées idéologie et historiographie, dessinant ainsi les modifications de la fonction intellectuelle et la perception que le clerc eut de son rôle dans la communauté nationale, peu après la moitié du siècle, on assiste, en quelques années, à une floraison européenne d'études sur les sociétés antiques : Sumner Maine publie *Ancient Law* en 61, la même année paraît *Mutterrecht* de Bachofen, en 64 c'est le tour de la

---

<sup>12</sup> Guyau, *op. cit.*, p. 207.

*Cité antique* de Fustel suivie, l'année d'après, de *Primitive Marriage* de McLerman ; enfin, au début des années 70, Tylor publie *Primitive Culture*. Hostile à la thèse du communisme de village, forme primitive de propriété de la terre, Fustel voit tout d'abord dans le sentiment religieux le principe constitutif de la propriété privée dès les débuts de l'histoire, puis le principe de la famille et de la cité antiques. La nouveauté était accueillie sur le champ par Renan qui voyait là l'esquisse d'une nouvelle discipline, le « droit comparé, la science des origines éclairée par la comparaison des lois et des coutumes », à ajouter à la philologie et à la mythologie comparées que le XIX<sup>e</sup> siècle avait inaugurées<sup>13</sup>. Et en effet c'est un ancien élève de Fustel, Émile Durkheim, qui théoriserà quelques années plus tard la méthode comparative<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Lettre de Renan à Fustel du 30 janvier 1864, cit. in F. Hartog, *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988, p. 120. Deux ans après Lachelier lisait le livre dans le climat engendré par la querelle sur la réforme intellectuelle et morale : « J'ai lu avec un vif intérêt l'étude de M. Fustel de Coulanges sur la Cité Antique. Je crois que l'on trouverait difficilement aujourd'hui un livre d'Histoire plus philosophique et qui explique plus de choses. Il y a cependant un point qui demeure obscur pour moi : c'est le rapport des cultes classiques de Jupiter, d'Apollon, etc. avec la vieille religion des morts et du foyer. M. Fustel paraît leur accorder une antiquité à peu près égale. Mais comment les hommes ont-ils pu avoir à la fois deux religions aussi différentes, entre lesquelles on n'aperçoit aucun lien ? Comment surtout l'une de ces religions a-t-elle tout fondé chez eux : famille, cité, droit, gouvernement, tandis que l'autre n'a exercé aucune influence sur leurs institutions, ou plutôt n'a servi à une époque plus récente qu'à les affaiblir ? » (lettre de J. Lachelier à F. Ravaisson du 21.9.1866, in Institut de France, ms. 4688, ff. 128 sq. Cf. aussi J. Lachelier, *Lettres 1856-1918*, Paris 1933, pp. 54 sq.).

<sup>14</sup> À propos de l'influence de ce débat sur Durkheim on pourra consulter l'excellent article de F. Héran, « Un dérèglement de la méthode sociologique ? La rupture à moindres frais », in M. Borlandi et L. Mucchielli (dir.), *La sociologie et sa méthode. Les règles de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 215 sq. : « Il y a d'abord la théorie classique du 'synoécisme' ('cohabitation' en grec), défendue alors par la plupart des historiens de l'antiquité et selon laquelle les

## CORPUS, revue de philosophie

Ex-élève de Guigniaut, dont il adoptera le concept linguistique d'indo-européen, son arianisme, bien loin de l'indomanie qui marque le romantisme au début du siècle, naît de la corrélation entre historiographie et linguistique, à la suite des travaux de Bopp et de Burnouf<sup>15</sup>. *La Cité antique* « rentrait

---

cités antiques se sont formées par agrégation sur le modèle des origines de Rome : plusieurs peuples se réunissent et décident de n'en faire qu'un. Une fois la fusion achevée, on peut parler de 'coalescence'. Le modèle figure dans la très influente *Histoire de la Grèce* de Geoge Grote (1851), il est repris dans *La cité antique* de Fustel de Coulanges (1864), mais on le retrouve comme un lieu commun de l'historiographie classique, même si Morgan – que Durkheim suivra fidèlement sur ce point – y apportera un correctif important en affirmant que les premiers éléments qui s'assemblèrent pour former de proche en proche les cités n'étaient pas de petites familles isolées mais des clans homogènes. Le même schéma sera repris [...] dans la *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* d'Émile Mesqueray, également mentionnée dans la *Division du travail social*. Durkheim, ici, pêche par omission, car il s'abstient de relever que Mesqueray rejette le modèle synéciste au profit d'un modèle franchement individualiste, dans lequel les individus s'assemblent plutôt par intérêt ». Voir sur ce point les remarques pénétrantes de W. S. F. Pickering, *L'évolution de la religion*, in Ph. Besnard, M. Borlandi et P. Vogt (dir.), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, PUF, 1993, p. 191 : « quoique les idées de Durkheim sur l'omniprésence de la religion dans les sociétés anciennes semblent procéder de l'influence de son maître, Fustel de Coulanges, il n'attaque pas moins celui-ci, dans la *Division du travail social*, pour avoir fait de la religion le centre de la vie sociale, lui donnant ainsi priorité sur le social. [...] même si Durkheim a modifié ultérieurement sa position, en accordant une plus grande place à la religion dans son analyse de la réalité sociale, sa position est essentiellement ambiguë ».

<sup>15</sup> Cf. A. Galatello Adamo, *Le mura e gli uomini. Società e politica in N. D. Fustel de Coulanges*, Napoli, E.S.I., 1987. Voir aussi : M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Seuil, 1989, L. Poliakov, *Le mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, et l'anthologie *L'Orient au miroir de la philosophie*, textes choisis et présentés par M. Crépon, Paris, Pocket, 1993. À ce propos C. Ampolo (*Storie greche*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 74-87 *passim*)

dans les discussions du XIX<sup>e</sup> siècle sur l'état et l'origine de la propriété [...] C'était une vision systématique, conservatrice, fortement simplificatrice et aphilogique, mais d'une énorme force intellectuelle, susceptible de contenir un schéma interprétatif de toute l'histoire gréco-romaine »<sup>16</sup>. Fustel refuse le contractualisme rousseauiste, toute conception artificielle de la société en général, ainsi que l'utilisation de l'histoire ancienne dans la lutte politique comme ce fut le cas pendant la Révolution. Le droit de propriété garanti par la religion domestique, la famille, véritable corps social organisé et commencement de la morale, et avec le temps, « dans les anciens âges, [...] le lien de toute société » ramené sous la catégorie du culte, il s'ensuivait le refus socratique de l'exil en tant qu'« interdiction du culte » : ces thèses sont résumées dans la formule que « la cité avait été fondée sur une religion et constituée comme une Église ». Cette approche lui valut jusqu'à l'accusation de cléricalisme : d'où sa dénonciation, vingt ans après, de l'esprit de système dominant les hommes de son temps<sup>17</sup>.

Bien sûr des accents conservateurs pouvaient être facilement perçus dans *La Cité*, qui lui valurent d'être introduit à la Cour par Victor Duruy, son ancien professeur à l'École Normale, pour donner les *Leçons à l'Impératrice sur les origines de la civilisation française* parues posthumes. L'aristocratie seule

---

parle d'une absence d'intérêt vis-à-vis de l'antiquité gréco-romaine à l'âge de la Restauration. On montra plutôt un vif intérêt pour l'Égypte et pour l'Asie ; ce n'est qu'après 1830, avec Michelet, avec la création en 46 de l'École française d'Athènes et sous l'impulsion donnée par Duruy, qu'on aura un « changement idéologique ».

<sup>16</sup> C. Ampolo, *op. cit.*, p. 87. Cf. à ce propos A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, p. 370 *sq.* et *Tra storia e storicismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985, pp. 123-129.

<sup>17</sup> N.D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, Hachette, 1969, pp. 166, 234, 265 et 388 ; A. Guerreau, « Fustel de Coulanges médiévisite », *Revue historique*, n° 2, 1986, p. 396, relève que « les sympathies de Fustel éclairent le sens de son anti-rousseauisme : il s'agit d'un conservatisme bourgeois, mais en aucune manière d'une nostalgie quelconque de l'Ancien Régime ».

## CORPUS, revue de philosophie

sauvegarde la liberté de sorte que, dans *Considération sur la France*, il définissait l'Empire comme une démocratie en raison de l'institution du plébiscite, refusant ainsi la définition de militarisme et de césarisme. En effet, de l'impossibilité de concilier la république et la démocratie, il s'ensuit que « la démocratie fonda presque toujours le despotisme », parce qu'au lieu de concilier les intérêts, elle professe des théories et des principes. D'où le refus du caractère encore abstrait des Lumières : « l'abus des théories et des doctrines en politique nous vient du XVIII<sup>e</sup>. [...] on vit surgir cette idée que ce sont les principes qui doivent gouverner les hommes, que les sociétés doivent être réglées et conduites par la raison, que la force, la tradition, l'habitude, l'intérêt, la passion ne doivent être rien dans les affaires humaines ». De même, dans sa *Leçon d'ouverture* de 67, il nie que la Révolution ait représenté une coupure. Seulement la paresse historiographique a conduit à « penser que tout ce qui précède 1789 était un seul et même régime », alors qu'il y eut une myriade de glissements, de révolutions sous une apparente immobilité exprimée dans le dogme de l'« horreur du changement » : « cette époque différait de la nôtre, non pas en ce qu'elle était immobile, mais seulement en ce qu'elle se croyait immobile » et il stigmatise le danger de l'érudition facile :

Dès qu'il suffit d'être au courant et de savoir quels hommes ont fait des études sur une question, le travail devient facile. On peut même, au besoin, se dispenser de lire les livres, pourvu qu'on les cite. C'est de l'érudition à peu de frais et accessible à tous. Ni le long travail, ni la sagace intelligence, ni la justesse d'esprit n'y sont indispensables<sup>18</sup>.

Fouillée indiquera sous le concept de 'renanisme' cette paresse, « le pire des fléaux », cette « paralysie des volontés » et des « intelligences » : cette « prétendue intelligence supérieure » n'était autre qu'un « manque d'intelligence »<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Fonds Fustel de Coulanges, carton n° 19, Bibliothèque nationale de France.

<sup>19</sup> *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Alcan, 1905, p. 32.

A la lumière de l'«année terrible», Fustel esquissait déjà un archétype qui connaîtra une grande fortune dans les années à venir : « un des traits de la Commune, l'homme de lettres y abonde. Chez nous, c'est toujours le journaliste qui gouverne »<sup>20</sup>. Se rapprochant en cela de Tocqueville, la catégorie de la continuité, qui se traduit dans le refus de tout esprit géométrique, est le fil conducteur de l'*Essai sur la guerre et la Commune* resté inachevé. De même, quelques années plus tard, Fouillée dénoncera « cette sorte d'atomisme moral et social » qui tranche tout lien de solidarité entre l'individu et la nation qui n'est pas un simple fatras, mais « une personne vivante et perpétuelle, qui a un corps organisé à conserver et à développer »<sup>21</sup>.

Une autre pathologie démocratique, étroitement liée d'autre part au monadisme social, est représentée par l'apparition des 'politiciens' et des 'meneurs' : en raison de l'absence d'une aristocratie intellectuelle et morale « on s'efforce d'organiser ou de désorganiser [le gouvernement] selon ses propres intérêts personnels ». On en déduit que « la France possède ainsi deux constitutions : l'une écrite, celle de 1875, d'après laquelle le pouvoir exécutif est confié aux ministres responsables devant les Chambres ; l'autre non écrite, d'après laquelle le pouvoir exécutif est exercé à Paris, dans les bureaux des départements ministériels, par les sénateurs et les députés, et dans les

---

<sup>20</sup> F. Hartog, *op. cit.*, pp. 244-246, 333-335 et 257. C'est ce que constate F. Furet, « Réflexions sur l'idée de tradition révolutionnaire dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle », *Pouvoirs*, n° 50, 1989, p. 12 : « la France politique reste au XIX<sup>e</sup> siècle, comme au siècle précédent, très 'littéraire' : peuplée d'écrivains et de philosophes, et sans très grand personnage politique ». Cela est ramené au fait que sa politique est « dominée par ce qu'on pourrait appeler l'imagination de la Révolution ». Cf. une affirmation similaire dans la lettre de Renan au Dr. Gaillardot du 17 juillet 1871, in *Correspondance 1845-1892, Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, t. X, p. 572, qui évoque « l'esprit superficiel et présomptueux de l'armée, la coupable légèreté des journalistes, la badauderie du public ».

<sup>21</sup> *La démocratie politique et sociale en France*, Paris, Alcan, 1910, p. 18.

## CORPUS, revue de philosophie

préfectures de province, par des politiciens locaux qui demandent et commandent »<sup>22</sup>.

À propos de *La question du suffrage universel* Fustel entre de plein pied dans le débat du siècle en esquissant un découpage du corps électoral, non pas selon un critère censitaire ou territorial, mais sur une base corporative<sup>23</sup>. Cela devait suppléer à l'absence de corps intermédiaires entre l'État et l'individu réduit à une monade dans la *tabula rasa* produite par la Révolution. En effet le *XVIII<sup>e</sup> siècle* aboutit au despotisme, « le régime où les hommes ont le moins de charges. Comme ils ont moins de droits, ils ont aussi moins de devoirs. Comme ils sont étrangers au gouvernement, ils n'y ont aucune responsabilité, ils n'y mêlent pas toute leur existence. Les coups qui frappent le gouvernement ne le frappent guère »<sup>24</sup>. Celui-ci est le terrain sur lequel va se mesurer Durkheim qui adoptera la thèse fustelienne du fondement religieux du lien social et en conséquence son refus du contractualisme rousseauiste. L'anti-rousseauisme, la souche commune à bien des gens de cette génération, se joint dans le cas de Fustel à l'effort historiographique dans ses *Recherches et notes sur l'histoire d'Angleterre. Régime parlementaire, monarchie anglaise* :

Les changements politiques n'ont jamais ébranlé la société. On n'a pas sans cesse confondu comme chez nous les questions de gouvernement avec les questions sociales. Ce qui a fait la fortune de l'Angleterre et le succès de ses institutions, c'est que les changements et les progrès s'y sont toujours opérés graduellement, peu à peu, sans grandes secousses, sans luttes violentes, et pour ainsi dire avec le consentement de ceux même qui en souffraient. Ainsi l'aristocratie anglaise n'a pas été une caste immobile. Elle s'est modifiée, transformée suivant les opinions ou les nécessités de chaque époque. L'aristocratie à l'origine ce sont les sujets féodaux ; elle ne sépare pas sa cause de celle

---

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>23</sup> Voir sur ce point, comme document exemplaire du climat après le 2 décembre, la lettre du 14 janvier 1852 adressée par Renan à Bersot, in *Correspondance 1845-1892*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>24</sup> Fonds Fustel de Coulanges, carton n° 18, B. N.

du clergé, de celle des communes ; plus tard quand les communes ont grandi par travail et richesse, elle ne se montre pas jalouse et dédaignaise. Elle ne fait pas classe à part ; aristocratie féodale, aristocratie bourgeoise, aristocratie de l'industrie, aristocratie du savoir et esprit, tout cela se fond et ne forme qu'une aristocratie. Aristocratie flexible, souple, se prêtant à toutes les concessions<sup>25</sup>.

4. Une attitude apotropaïque assez répandue, s'incarnant tout d'abord dans le bonapartisme, et par la suite dans les 'barbares du dedans', est commune à ce discours continu sur la morale qui débute au lendemain de l' 'année terrible' et durera pendant plus de trente ans : à la monadisation sociale on répondit alors par une 'théorie de l'appel' dont l'invocation bergsonienne d'un supplément d'âme est un témoignage tardif. Certes c'était là une réponse bien faible et, passant continuellement de l'éthique à la politique, elle prendra fin dans la séparation rigide entre les laïques et les clercs de la *Trahison* de Benda. Cette faiblesse était imputable aussi à la permanence de la morale éclectique « dans tous nos établissements d'enseignement publics ou privés », comme le dénoncera Brochard en février 1902 dans la *Revue philosophique*, car la morale kantienne se trouva corrompue par des éléments tirés de l'école écossaise. Plus de quinze ans après, à propos de la notion kantienne de devoir, de son caractère mystique et irrationnel, Brochard faisait sienne la thèse de Fouillée selon laquelle le formalisme de Kant était une simple copie de la morale religieuse, et il opposait ainsi à l'antieuémonisme kantien la *Morale à Nicomaque*. De même, face à la décadence des cultes anciens, Guyau dans la *Morale sans obligation ni sanction* résumait la foi contemporaine dans le « devoir de croire au devoir », car « le grand Pan, Dieu-nature, est mort ; Jésus, Dieu-humanité, est mort ; reste le dieu intérieur et idéal, le Devoir, qui est peut-être, lui-aussi, destiné à mourir un jour »<sup>26</sup>. En effet

---

<sup>25</sup> Fonds Fustel de Coulanges, carton n° 12, B. N.

<sup>26</sup> Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1909, p. 63. Voir également A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris, Alcan 1889 ; G. C. Fidler, « On Jean-Marie Guyau, Immoraliste », *Journal of the History of Ideas*, 1994, pp. 75-97 ;

## CORPUS, revue de philosophie

*Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde* de Fouillée propose un projet de conciliation entre idéalisme et mouvement positiviste : la théorie des idées-forces, alliant l'intelligence et l'activité, assure un espace aux possibles à l'intérieur d'une conception strictement déterministe, et dans la *Morale des idées-forces* il affirmera la nécessité de poser à côté du problème moral le problème social tout à fait négligé par Kant.

Les idées-forces, qui ne sont certes pas une philosophie des formes établissant entre les données de la sensibilité des rapports qui en permettent la perception, sont bien au contraire une volonté ordonnatrice de la multiplicité empirique, un dépassement de la scission entre intelligence et activité. Elles font apparaître une philosophie immanente, une méthode faite « d'analyse expérimentale et de synthèse conciliatrice », et à vrai dire le déterminisme 'souple' et 'flexible' de Fouillée ne peut être réduit aux lois mécaniques, « le mécanisme arrive à se faire finalité intelligente »<sup>27</sup>. De même dans *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*<sup>28</sup>, bien que revendiquant une priorité

---

A. Contini, *Jean-Marie Guyau. Una filosofia della vita e l'estetica*, Bologna, CLUEB, 1995, tr. fr. Paris, L'Harmattan, 2001 ; J. Riba, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, Paris, L'Harmattan, 1999. Sur l'importance de son action pédagogique lire les remarques pénétrantes de J. et M. Ozouf, « Le Tour de la France par deux enfants », in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora, Paris, Gallimard, 1984, t. I, *La République*, pp. 291-321.

<sup>27</sup> A. Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, Alcan, 1913, p. 72.

<sup>28</sup> Paris, Alcan, 1911, pp. III et V. L'origine et la validité des idées morales sont des questions qui appartiennent au domaine de l'épistémologie, laquelle en est d'une certaine façon une « consolidation » et non la fondation : la morale en effet est antérieure à la théorie de la connaissance et a une origine psychologique. Fouillée passe donc ainsi de la question des origines incertaines à celle « des caractères certains et des effets certains » (A. Fouillée, *Morale des idées-forces*, Paris, Alcan, 1908, p. LX). Voir à ce sujet les annotations de A. Darlu à propos de l'article de G. Remacle, « La psychologie des Idées-forces, par M. Fouillée » (*R.M.M.* 1893), in *Manuscrits Xavier Léon*, conservés à la

de la philosophie des idées-forces par rapport à Nietzsche et à James au sujet du « système de la volonté de puissance », il soutenait qu'il avait toujours lié « l'expansion de la *puissance* à celle de la conscience et même à celle des *idées* », car son volontarisme n'a jamais « cessé d'être en même temps intellectualisme ». A la « croisade contre l'intelligence », à l'indéterminisme bergsonien, à l'horreur du dogmatisme qui entraîne les fanatiques, il a opposé la conciliation des « droits imprescriptibles de l'intelligence et les droits imprescriptibles de la volonté ».

Dans les *éléments sociologiques de la morale* il dénonçait l'extension illégitime des théories biologiques dans le domaine de la sociologie « interprétées à plein contre-sens » et qui deviennent « la plaie de la morale, y compris la morale politique et internationale ». De même des suggestions nietzschéennes justifient la déprédation et l'impérialisme : « sous le nom plus

---

*Bibliothèque Victor Cousin* à la Sorbonne : « Il y a dans cet article deux parties distinctes : Une thèse sur une conception nouvelle de la Psychologie – et une critique de certains passages de l'ouvrage de Fouillée intitulé : *Psychologie des idées-forces*. Dans la seconde partie l'auteur reproche à Fouillée l'emploi d'expressions vagues et une certaine inconsistance de la pensée. Mais cette critique morcelée n'offre pas beaucoup d'intérêt. Dans la 1<sup>ère</sup> partie il pose ce principe que la distinction kantienne du phénomène et du noumène (la chose en soi) est acceptée par tous les philosophes contemporains. Il semble qu'il serait plus juste de dire qu'elle ne se retrouve chez aucun d'eux, ni chez les matérialistes (c'est évident), ni chez les positivistes pour qui, de l'aveu de l'auteur, la distinction des connaissances et de l'inconnaissable n'a aucun rapport avec la distinction du phénomène et du noumène, ni chez les spiritualistes, comme Renouvier, Boutroux, Bergson. Chez Renouvier en particulier, le mystère de la chose en soi est la thèse centrale de son système. Il est vrai que l'auteur entend la distinction kantienne en la dépouillant des 'ornements' que Kant y a attaché. En second lieu, l'auteur essaie de démontrer que cette distinction conduit à une conception nouvelle de la psychologie. Mais quand il s'explique sur ce point il ne rencontre plus que la psychologie introspective qu'il convient de mettre en rapport, avec discrétion, avec la physiologie du système nerveux. Le grand effort de l'auteur ne me paraît donc pas aboutir à un résultat qu'il vaille la peine de recueillir ».

## CORPUS, revue de philosophie

moderne de droit à l'« expansion », les revues anglaises et mêmes américaines sont remplies d'études consacrées à justifier les guerres de conquête par les principes de Darwin ». Par contre la sociologie française a opposé à cette « adultération de la biologie » – en vertu d'« un transport illégitime, dans l'ordre social, de conséquences qui ne sont pas même vraies sans restriction dans le monde animal » –, à « ce courant prétendu scientifique qui nous ramènerait à la barbarie [...], la primauté du droit sur la force, de la fraternité sur la haine, de l'association sur la compétition brutale ». Et en rejetant comme « le renversement de toute méthode scientifique » la thèse de Renouvier et celle de Secrétan sur le « devoir de croire au devoir », il trace une hiérarchie des disciplines scientifiques comme modèles dans le développement méthodique de la morale : de la mathématique, *more geometrico*, dans le rationalisme du XVII<sup>e</sup> siècle, à la physique et à la chimie à l'âge des Lumières, à la biologie et enfin à la sociologie qui « tend à l'emporter et à fournir des explications d'ordres supérieur », même si dans le présent « la sociologie et la morale ont été envahies par l'argot biologique, qui donne aux théories les plus erronées un faux air d'exactitude »<sup>29</sup>.

5. À vrai dire Durkheim, depuis *La Division du travail social* jusqu'aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*, « ressentit toujours de l'exemple et de l'enseignement de Fustel, mais pour en prendre les distances [...] en vertu d'une différence méthodologique fondamentale ». Si Durkheim est « l'initiateur de la recherche morphologique et structurelle sur la société », dans l'œuvre de Fustel « on sent directement la politique du second empire et de la troisième république »<sup>30</sup>. En fait les *Formes*

---

<sup>29</sup> *Les éléments sociologiques de la morale, op. cit.*, pp. VII, VIII et 48.

<sup>30</sup> A. Momigliano, *La città antica di Fustel de Coulanges*, in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, Edizioni di storia e letteratura, p. 162, qui inclut Fustel dans la tradition de la sociologie française, comme le témoigne le fait que Durkheim lui dédie sa thèse latine sur Montesquieu. Voir sur ce point R. Lenoir, *Le droit et ses usages*, in Ph. Besnard, M. Borlandi et P. Vogt (dir.), *op. cit.*, pp. 167 sq. : « face à l'hostilité de principe que ses pairs,

*élémentaires de la vie religieuse* peuvent également se lire « comme une *Cité primitive*, double archaïque et original de la *Cité antique* ; et, pareillement, *La division* comme une *Cité moderne*. On pourrait analyser l'évolution de la position de Durkheim à partir de ses références implicites ou explicites à Fustel. A travers ce dernier, c'est aussi une relation à la critique traditionaliste (dénonciation de l'individualisme) et libérale (critique de l'hypertrophie de l'État) de l'évolution historique de la France qui s'instaure »<sup>31</sup>.

---

les philosophes, vouent à la sociologie, Durkheim semble avoir cherché des appuis académiques chez les historiens comme en témoignent les nombreux renvois, dans sa thèse, à Lavasseurs et Fustel de Coulanges [...] et chez les psychologues, notamment à Bain et Ribot ». L. Mucchielli, *Pourquoi réglementer la sociologie ? Les interlocuteurs de Durkheim*, in M. Borlandi et L. Mucchielli (dir.), *op. cit.*, p. 25, rappelle que « Durkheim se montre très avare de références scientifiques contemporaines », ne mentionnant même pas ceux qui « l'ont fortement influencé », comme Renouvier et Boutroux, ou qu'il a médités comme dans le cas de Janet, Fouillée et Guyau.

- <sup>31</sup> Dans son remarquable article *Durkheim, la méthode sociologique et l'histoire*, in M. Borlandi et L. Mucchielli (dir.), *op. cit.*, p. 180, P. Steiner soutient qu'« en 1888 critiquant le caractère étriqué des comparaisons de Fustel de Coulanges, Durkheim envisage une relation à plusieurs niveaux où les historiens fournissent la connaissance de base que le sociologue rassemble et qu'il soumet en retour aux historiens chargés de mettre les résultats généraux à l'épreuve. Dix ans plus tard, dans la préface à *l'Année sociologique*, critiquant une nouvelle fois Fustel de Coulanges, Durkheim place toujours l'histoire au rang de fournisseur de données, mais [...] il s'agit maintenant de préparer une fusion entre l'histoire et la sociologie ; l'historien, pour faire œuvre utile, doit devenir un sociologue ». Sur cette question on pourra consulter R. A. Jones, *La science positive de la morale en France : les sources allemandes de la division du travail social*, in Ph. Besnard, M. Borlandi et P. Vogt (dir.), *op. cit.*, p. 35. A propos de *l'Introduction à la sociologie de la famille*, il affirme que « Durkheim mentionne en passant Fustel de Coulanges dans une référence aux études sur la famille romaine, et cite spécialement *Les origines du mariage et de la famille* (1884) de Giraud Teulon et *L'évolution du mariage et de la famille* (1888) de Charles Letourneau ».

## CORPUS, revue de philosophie

Le premier conflit mondial déjà en cours, Durkheim résumait alors sa doctrine dans la tentative, à laquelle il consacrait également l'*Année sociologique*, de célébrer « un mariage fécond » entre « la sociologie et les techniques spéciales »<sup>32</sup>. Il s'était tourné vers la sociologie au lendemain du traité de Francfort, mû par l'« obligation d'orienter l'esprit public à travers les problèmes de tout ordre dont la guerre actuelle multiplie l'acuité et la complexité »<sup>33</sup>. Dès le début de ses études sociales dans la période passée en Allemagne auprès de Wundt (1885-1886), il avait essayé d'appliquer à la recherche sociale les méthodes des sciences naturelles, dans l'intention de fonder l'indépendance épistémologique de la sociologie : cette position trouvera une formulation rigoureuse dans les *Règles de la méthode sociologique*.

Le problème de la relation entre individu et collectivité est affronté dès sa thèse de doctorat sur *La division du travail social*. Après s'être posé le problème de la réalisation du consensus (condition fondamentale pour que puisse exister une formation sociale) Durkheim distingue deux formes de solidarité : la solidarité mécanique et la solidarité organique. Quelle que soit son origine, la société de toute façon est caractérisée par l'existence d'une conscience collective, qui est l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres qui la constitue. La solidarité mécanique se fonde sur le fait que tout individu est déterminé coercitivement par les mêmes tendances et les mêmes représentations psychiques collectives ; la solidarité qui en résulte est donc mécanique, c'est à dire automatique et privée de liberté. Par contre la solidarité organique est l'intégration harmonieuse de personnalités et de groupes de plus en plus différents entre eux, mais la solidarité organique tend au cours de rapides transformations à laisser des zones d'anomie. Selon Durkheim la conscience collective inspire et détermine les actions de l'individu de telle sorte que l'on peut affirmer que l'individu est généré par la société et non

---

<sup>32</sup> *Textes 1*, pp. 69 sq. et 115.

<sup>33</sup> « Nécrologie », *RMM*, 1917, p. 751. On pourra consulter avec profit C. Montaleone, *Biologia sociale e mutamento. Il pensiero di Durkheim*, Milano, Franco Angeli, 1980.

l'envers, puisque la société est irréductible à la somme des éléments qui la composent<sup>34</sup>.

En effet Durkheim exprime la résolution théorique de la crise organique ouverte par la Révolution<sup>35</sup> : à l'individualisme utilitaire' s'oppose non une simple 'discipline hygiénique' ou une 'sage économie de l'existence', mais une 'religion individualiste'.

---

<sup>34</sup> Cf. à ce sujet la lettre de Lachelier à Cochin, du 10.10.1913, in J. Lachelier, *Lettres*, Institut de France, ms. 4688, ff. 444-445 : « En matière de philosophie sociale [...] je suis réaliste, c'est-à-dire que je crois à la réalité des idées, idées de généralité et même de collectivité lorsqu'il s'agit de collectivités formées par la nature. Seulement je ne crois pas avec Durkheim qu'un simple rapprochement d'êtres vivants et sentants puisse former une société humaine et encore moins que d'un tel rapprochement puisse jaillir l'intelligence et la raison. Ce n'est pas [...] parce que l'homme est sociable qu'il est raisonnable mais c'est parce qu'il est raisonnable qu'il est sociable. C'est la Raison sous la double forme du besoin de justice pour tous et de protection pour les faibles qui fait et maintient les sociétés. Elle est enveloppée dans toutes les consciences ; elle dort dans beaucoup, peut-être même aux premiers âges dans toutes, s'éveille peu à peu dans quelques-unes [...], se conçoit clairement et passe en quelque sorte à l'acte dans un chef, qui n'a d'abord été que le plus fort et qui devient le plus juste. Là est le fondement de l'autorité sociale ; et l'autorité du chef et de l'élite s'impose aux sujets, non du dehors mais du dedans, en éveillant chez eux aussi cette même raison : elle crée elle-même un consentement général, sans lequel elle ne pourrait pas s'exercer, mais elle n'en est nullement le produit ». Sur le rapport entre « la conscience individuelle, et cette conscience collective qui est une sorte de forme supérieure de la vie psychique », J.-C. Marcel, *op. cit.*, p. 16, relève « qu'on trouve chez Durkheim à l'état latent cette idée que conscience individuelle et conscience collective s'interpénètrent au point qu'elles peuvent être immanentes l'une à l'autre ».

<sup>35</sup> Sur son interprétation de la Révolution, d'où proviendrait en droite ligne la Troisième République, cf. M. Cedronio, « Émile Durkheim », in B. Bongiovanni et L. Guerci (eds.), *L'albero della Rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 166 sq. Cette interprétation serait « semblable à celles de Tocqueville et de Quinet », mais si ce dernier juge la centralisation comme « l'origine du despotisme », Durkheim y voit un progrès de la civilisation.

## CORPUS, revue de philosophie

Cependant Durkheim ne voit « dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement. La morale commence donc là où commence la vie en groupe »<sup>36</sup>. Comme ensuite chez Lévy-Bruhl, la fabulation, la mythologie et les dogmes assument la fonction de collant idéologique en conjurant la désagrégation sociale. Pour parler comme Benedetto Croce, cela renvoie à la mobilité des 'distincts' dans l'invariance morphologique, dans la permanence des formes :

Il n'est pas de conformisme social qui ne comporte toute une gamme de nuances individuelles. Il n'en reste pas moins que le champ des variations permises est limité<sup>37</sup>.

La liberté individuelle est alors limitée par la coercition sociale exprimée sous forme de coutumes, d'usages, de lois ou de règles ; on serait même pour Durkheim en présence de nouvelles contradictions pour l'accroissement parallèle de la sphère sociale et de celle de l'individu.

Par contre l'idéalisme volontariste de Fouillée oppose à la 'contrainte', définie par Durkheim comme une caractéristique du fait social, le fait que la société est un « agent conscient qui se dirige lui-même », un « organisme intellectuel et volontaire »<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1967, p. 59.

<sup>37</sup> E. Durkheim, *Les règles de la Méthode sociologique*, Paris, PUF, 1947, p. XXIII.

<sup>38</sup> A. Guyau, *op. cit.*, pp. 136 sq. Voir sur ce point L. Mucchielli, *Pourquoi réglementer la sociologie ? Les interlocuteurs de Durkheim*, art. cit., p. 41, le jugement de Durkheim, contenu dans *Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia*, publié dans « La riforma sociale » en 1895 : le mérite de Fouillée, de son « œuvre de vulgarisation scientifique », a été surtout d'avoir « prêté à cette science encore suspecte et discréditée l'appui de son autorité ». Sur la question de la 'contrainte' cf. le remarquable article de G. Paoletti, *La réception des Règles en France du vivant de Durkheim*, in M. Borlandi et L. Mucchielli (dir.), *op. cit.*, p. 256 : « Les réserves qu'exprime Fouillée à l'égard du critère de la contrainte sont nombreuses et réitérées. [...] Fouillée tient à souligner qu'il s'agit cependant d'une contrainte morale, et non pas physique : donc jamais tout à fait extérieure et impersonnelle [...]. L'hésitation de Durkheim entre la théorie de la contrainte et celle des représentations

Le projet rationnel d'organisation politique, destiné à dépasser la scission jacobine, se présente donc comme la production de la sociologie dans son autonomie scientifique non assimilable à aucune philosophie. On est alors en présence de la « seule tentative de constitution officielle d'une science par et pour la République [...]. La sociologie, qui se veut pleinement scientifique [...], se trouve, bien entendu, à la croisée de toutes sortes de courants : le néo-criticisme de Renouvier, mais aussi le néo-naturalisme d'Espinas [...], le positivisme, le 'socialisme' également ».

Chez Durkheim la formulation positiviste de Comte et de Spencer est critiquée pour sa tendance innée, surtout métaphysique, à définir les lois universelles du développement social, pour l'imprécision de son objet, c'est-à-dire la 'société' vue abstraitement, dénuée de tout caractère concret et observable. Or, selon Durkheim, la sociologie ne peut pas se considérer comme une science si elle ne délimite pas rigoureusement son propre objet. Celui-ci doit être identifié dans les 'faits sociaux' qui sont de part leur constitution différents aussi bien des faits naturels (biologiques et organiques) que des faits psychiques (subjectifs), qui font quand même partie des faits humains. A vrai dire le 'fait social' n'est pas la somme des comportements individuels mais collectifs, extérieurs et coercitifs : une 'représentation collective' spécifique de chaque société. L'hypothèse comtienne de la connaissance de la 'société' en terme tout à fait généraux n'a plus de raison d'être car la détermination de ce qui est 'pathologique' et de ce qui est 'normal' ne peut faire à moins d'un relevé empirique des différentes réalités sociales<sup>39</sup>.

---

collectives serait justement due à l'imperfection de son opinion initiale : avec les représentations collectives Durkheim se rapprocherait des idées-forces de Fouillée et de son contractualisme revu ».

<sup>39</sup> J.-C. Marcel, *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, Paris, PUF, 2001, p. 11, soutient que « le durkheimisme de 'l'après-Durkheim' [...] a pris une posture théorique qui tempère la sociologie positive 'dure' que revendiquait le programme de la première *Année sociologique* ».

## CORPUS, revue de philosophie

6. Guyau considère la causalité mécaniste comme extérieure à la vie, comme une pure métaphore, et l'expérience dont il est fauteur est assimilable à ce que Bergson appellera bientôt les 'données immédiates de la conscience'. La vie est en effet reconductible aux catégories du sentiment et de l'action, mais non de la logique ; elle est spontanéité intérieure, d'où la préférence pour la psychologie par rapport à la sociologie comme paradigme scientifique et la critique de l'associationnisme comme conséquence de l'approche extrinsèque et mécanique que cela établit entre égoïsme et altruisme. La force est fécondité créatrice et la genèse de la théorie morale découle de la critique de la morale utilitariste. Mais contrairement à Guyau, pour lequel « la vie enveloppe, dans son *intensité* individuelle, un principe d'*expansion*, de fécondité, de générosité, en un mot de sociabilité », et qui déjà dans sa *Morale d'Épicure* soulignait l'exigence de mettre en relation *vita activa* et procédé théorétique, Nietzsche restaure l'opposition entre individuel et collectif. Et si ce dernier dénonçait les développements nihilistes du mécanisme spencérien, Fouillée soutient que le même « Nietzsche est, sans le vouloir, un nihiliste ». Il lui opposait en même temps tous ceux qui, surtout en France, doutaient des « prétendues conclusions tirées des principes darwiniens par ceux qui adorent l'éternelle inégalité, l'éternelle oppression, la guerre éternelle »<sup>40</sup>.

Guyau, au terme de l'*Esquisse*, opposait au scepticisme tant en morale qu'en métaphysique ainsi qu'à la « foi dogmatique », une éthique de la responsabilité, car « la *puissance* de la vie et l'*action* peuvent résoudre, sinon entièrement, du moins en partie, les problèmes que se pose la pensée abstraite ». Une religiosité tout à fait laïque sous-tend l'équivalence entre travail et prière<sup>41</sup>. L'intensité de la vie est certainement le critère de la conduite, et celle-ci se soustrait au solipsisme en préfigurant une société 'ouverte' et 'dynamique'. La sanction n'a rien à voir avec la morale, mais avec la 'défense sociale'. Et il remplaçait comme caractère de l'éthique l'« impératif » par le « persuasif ». De

---

<sup>40</sup> A. Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan, 1902, pp. 12, 79 et 75.

<sup>41</sup> Guyau, *op. cit.*, p. 251.

même Fouillée oppose au caractère formel de l'impératif catégorique le 'persuasif' non réductible à un simple sentiment, mais qui est une construction spéculative, tournée vers la pratique, non purement individuelle car susceptible d'universalisation. Ce « volontarisme intellectualiste est la condition de la pratique et de la morale » et également de la connaissance<sup>42</sup>. En effet, dans la *Morale des idées-forces*, Fouillée parlait d'une éthique sans obligations, tout au moins absolues et inconditionnelles, sans sanctions, tout au moins expiatoires et absolues.

Dans l'introduction à la *Critique des systèmes de morale contemporains*, en dénonçant « la crise actuelle de la morale », Fouillée invoquait un « scepticisme provisoire », en mesure de faire le tri des matériaux disponibles, selon une méthode critique recueillant dans les systèmes non des élucubrations individuelles mais les « vivantes expressions des principales thèses possibles en morale »<sup>43</sup>. En effet il divisait les écoles

---

<sup>42</sup> *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, op. cit., p. 412.

<sup>43</sup> Paris, Alcan, 1887, p. VII. À propos de la *Critique des systèmes de morale contemporains* qui venait de paraître chez Baillièrre, poussé par son horreur du dogmatisme qui entraîne les fanatiques et conjuguant justice et fraternité, Fouillée écrivait à Ernest Havet en novembre 83 d'admettre « la doctrine de l'utilité ; si je l'ai appelée *évolutionnisme*, c'est qu'aujourd'hui elle n'est plus guère soutenue que sous cette forme supérieure, – même en Angleterre. Quant à l'explication du sacrifice par l'utilité générale, elle est facile ; mais par l'utilité *individuelle*, voilà la difficulté. Et comment mettre d'accord les deux utilités ? D'où il faut faire appel à l'évolution, qui façonne peu à peu les cerveaux humains et les rend de plus en plus *sociables*. L'antinomie n'en subsiste pas moins toujours et reparaît, – pour tout être qui *raisonne* au lieu de subir ses instincts, – dans les circonstances difficiles de la vie. Voilà pourquoi les sciences *positives*, à elles seules, me paraissent en grand danger de ne pouvoir résoudre entièrement l'antinomie. A ce moment et seulement alors, je crois qu'il faut faire intervenir les hypothèses *métaphysiques* sur l'unité fondamentale des êtres ; mais je suis bien loin d'établir la moralité « exclusivement sur notre ignorance ». Je la fonde à la fois sur des bases positives et sur des inductions

## CORPUS, revue de philosophie

philosophiques entre celles qui s'en tiennent à une physique des mœurs, c'est-à-dire aux aspects psychologiques, physiologiques et sociologiques, et les écoles fondant une métaphysique des mœurs. La nécessité de la part de Fouillée de distinguer nettement entre une éthique de la conciliation et un éclectisme arbitraire dépendait du caractère scientifique de la doctrine morale maintes fois affirmé.

A vrai dire Fouillée, une fois recherchée la « conciliation systématique » de l'« association libre » et du « mécanisme organique et vital », et celle de l'approche biologique, sociologique et psychologique en gnoséologie par l'intermédiaire de la méthode de la « synthèse intégrale », s'en prend à un « éclectisme sans règles », qui est en fait un objectif polémique bien commode, une identification de l'éclectisme et de l'historiographie cousinienne, à quoi il oppose que « la vraie synthèse n'est pas un choix dans la réalité, mais [...] un effort pour égaler la réalité »<sup>44</sup>. Il faut noter la fortune de Leibnitz invoqué encore dans les *éléments sociologiques de la morale*, et l'intention d'un 'retour à Leibnitz', qui dans ce cas traduisait une tentative de conciliation du platonisme et de l'évolutionnisme et qui n'était certainement pas nouvelle.

Il est important de noter comment la défense de la philosophie qui apparaît encore dans *l'Enseignement au point de vue national* (1890) n'est pas seulement un antidote contre les excès de la spécialisation, mais sous-tend cette « synthèse intégrale », cette « conciliation systématique des doctrines » qui constituent certes la méthode de Fouillée, mais qui est également l'outillage mental de cette aristocratie intellectuelle et morale qui voulut maîtriser les processus de modernisation.

De même *l'Esquisse* de Guyau se basait sur la nécessité de « déterminer la portée, l'étendue, et aussi les *limites* d'une morale *exclusivement scientifique* ». Sans aucun doute l'abandon de la certitude théorétique sur les fondements ultimes configure une éthique de la finitude, forgée sur la socialisation. Et comme dans le domaine intellectuel, en vertu d'un excès de

---

métaphysiques » (*Correspondance d'Ernest Havet*, lettre de A. Fouillée du 8 novembre 1883, B. N., N.a.f. 24474, ff. 233-234).

<sup>44</sup> *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, Alcan, 1905, p. 52.

simplification, la « révolution violente et subite » cède à l'évolution, la morale a acquis la conscience de « son impuissance partielle à régler d'avance et absolument toute la vie humaine »<sup>45</sup>.

Fouillée, hésitant entre individualisme et socialisme – l'un et l'autre faux, car exclusifs –, entre un rationalisme « étroit » et un internationalisme abstrait, met au jour les éléments pathologiques de la démocratie française auxquels apporter remède : face aux 'partis anticonstitutionnels', « notre démocratie a besoin de faire son éducation et c'est à quoi tend l'enseignement public, surtout dans l'école ». En effet il indiquera la seule chance de réussite pour la démocratie dans le fait de « n'être ni purement socialiste, ni purement individualiste comme la république américaine, mais de maintenir et d'accroître, en face de la propriété individuelle, toutes les formes légitimes de la propriété sociale ». Car à cause de « l'incapacité intellectuelle et morale des masses », l'élargissement des mécanismes décisionnels et de contrôle est possible seulement grâce aux 'groupes d'aristocratie intellectuelle et morale', détenteurs des éléments de science morale et de science sociale, les uns voués à « déterminer le but », les autres à « trouver les moyens », car « si une bonne organisation ne peut pas remplacer la moralité privée et publique, elle peut cependant contribuer pour une large part à cette moralité »<sup>46</sup>.

Pareillement dans les *Derniers entretiens*, publiés posthumes en 1904, Renouvier s'interrogeant sur l'avenir de la démocratie en France, étant donné l'égoïsme inepte et la décadence morale de la bourgeoisie, indiquait, sans pour autant avoir en eux une « confiance exagérée », les « paysans, ouvriers, artistes ou savants » comme les sujets possibles de ces « réformes qui s'imposent ». C'est là une hiérarchie possible 'sans privilèges' : « Je les voudrais conduites par des intellectuels qui

---

<sup>45</sup> Guyau, *op. cit.*, pp. 7 et 169 sq.

<sup>46</sup> *La démocratie politique et sociale en France*, *op. cit.*, pp. VI, 5 sq. et A. Guyau, *op. cit.*, p. 157.

## CORPUS, revue de philosophie

seraient sages. [...] Il y a trop de politiciens en France qui ne songent qu'à satisfaire leur ambition personnelle »<sup>47</sup>.

RENZO RAGGHIANI

---

<sup>47</sup> *Les derniers entretiens*, recueillis par L. Prat, Paris, Colin, 1903, p. 98. Cf. à ce sujet M.-C. Blais, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.

## **INDIVIDU MODERNE, RESPONSABILITÉ, ÉCLATEMENT DES HIÉRARCHIES SOCIALES**

Cette recherche tente de reconstituer le rapport qui lie l'apparition du terme de responsabilité, la thématique d'un nouveau statut de l'individu et la rupture des hiérarchies sociales. La discussion autour de ce faisceau de problèmes devient explicite et se diffuse au XIX<sup>e</sup> siècle, mais ses origines remontent à la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> et doivent être reliées à la diffusion des idées constitutionnalistes et critiques contre l'absolutisme.

Pour introduire les critères d'exposition qui puissent aider à mettre de l'ordre dans une matière aussi complexe, je tenterai de mettre en évidence trois étapes conceptuelles : je présenterai un aperçu historique autour du terme de responsabilité en distinguant trois paramètres fondamentaux : politique, juridique et moral ; je donnerai une définition de l'individu moderne, en contraste avec la figure de l'individu traditionnel ; je m'arrêterai plus longuement sur le paradigme moral en faisant référence à deux auteurs français du XIX<sup>e</sup> siècle, Lucien Lévy-Bruhl et Jean-Marie Guyau. L'un écrit le premier traité monographique sur la responsabilité, saisissant le caractère particulier et la spécificité de la responsabilité morale par rapport à celle légale ; l'autre adopte la notion de responsabilité pour critiquer la morale anglaise de l'époque et construire sa propre et originale théorie de morale sans obligation ni sanction. L'un comme l'autre expriment le caractère problématique de la pensée morale kantienne et cherchent, bien que ce soit en des termes différents, une voie médiane entre les deux courants de pensée qui prévalent à l'époque, le spiritualisme et le déterminisme.

### **I. La « responsabilité » : un terme à l'histoire récente**

Il commence à se diffuser au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'abord en Angleterre, puis en France. En France, on le trouve enregistré pour la première fois dans le *Dictionnaire de l'Académie française*

## CORPUS, revue de philosophie

de 1798, mais il avait déjà connu un grand succès pendant la Révolution française.

En effet, c'est bien dans les actes officiels et dans les diverses constitutions qui suivent la Révolution, qu'on avait commencé à parler de « responsabilité des ministres » et des fonctionnaires publics, entendant par là le fait que chacun était appelé à rendre compte de ses actes ou des ordres qu'il donne.

La définition que le *Dictionnaire* donnait du terme responsabilité – « l'obligation de répondre de ses actions » – décrivait exactement cette nouveauté sémantique qui restituait au terme une dimension libératrice. Elle exprimait les sentiments de qui, jusqu'alors opprimé et victime de l'arbitraire, savourait le goût de la possibilité de reconnaître des gouvernements tenus de répondre et de rendre compte de leurs actes, avec la certitude, au moins formelle, que les abus et les excès dans l'exercice du pouvoir seraient punis. Elle constituait l'antidote à l'arbitraire et à l'irresponsabilité du monarque. On verra que le paradigme politique aura sa genèse justement dans ces nouvelles articulations du concept.

Mais, avant de venir en France, un débat sur le thème s'était déjà tenu deux décennies plus tôt en Angleterre et s'était diffusé à partir de 1775, en relation avec la question de l'irresponsabilité du roi – contenue dans la maxime « *the king can do no wrong* » – et de la responsabilité, en conséquence, des ministres par rapport aux principes constitutionnels. La responsabilité était communément considérée comme « l'âme de de la Constitution anglaise ».

Quelques années plus tard, les journalistes français du *Courrier de l'Europe*, imprimé à Londres, qui observaient depuis l'Angleterre les événements de la Révolution française, pouvaient se poser en maîtres en la matière, quand ils expliquaient aux Français le sens de la responsabilité des ministres : « La responsabilité des ministres en Angleterre, *qui est le pays où elle est le mieux entendue*, consiste en ce que le ministère ne puisse jamais abuser de la force publique pour commettre des injustices particulières ; à rendre en compte exact de l'administration des finances et à en garantir l'emploi qui a été fixé par le Parlement. Elle consiste aussi dans l'observation *personnelle* des lois, *mais les ministres n' y sont pas tenus de*

*prendre sur eux les fautes de ceux qui violent les lois sans leur aveu* »<sup>1</sup>.

Une recherche de plus grande ampleur révèle cependant qu'il existe plusieurs histoires de la responsabilité, dans le sens qu'il ne s'agit pas d'un concept univoque, mais bien d'une catégorie complexe, polyvalente, qui peut prendre de multiples dimensions. Une étude selon trois paradigmes fondamentaux – juridique, politique, moral – peut contribuer à mettre en évidence une telle complexité.

On peut partir d'une première définition de la responsabilité, simple et valide pour les trois paradigmes, et établir ensuite cet ensemble de déterminations propres à en caractériser une forme, en en faisant une clé interprétative de modèles, c'est-à-dire un paradigme.

La définition de base peut être la suivante : « répondre à quelqu'un de quelque chose », être capable de donner des réponses, aptitude à répondre.

Déjà, avec cette définition simple de la responsabilité nous sommes en mesure d'établir une seconde particularité du concept ; il contient au moins deux faces qui ne doivent pas être séparées : le fait d'être *auteur* d'une action – et donc la capacité d'en répondre, d'être dans les conditions d'exercer son autonomie – et la *relation* ; le fait de répondre à quelqu'un de quelque chose implique de se mettre en relation, de transcender son propre moi. D'ailleurs, le préfixe *re* indique que les acteurs sont deux, ou au moins deux.

On peut représenter de manière figurative la responsabilité comme une relation triangulaire avec, aux sommets, *la personne responsable*, donc le sujet qui agit, la *sphère de responsabilité*, c'est-à-dire le domaine dans lequel s'exerce la responsabilité, *l'instance* à laquelle on doit rendre compte. Cette dernière détermine la nature de la responsabilité, ce que nous avons appelé « le paradigme de la responsabilité ».

---

<sup>1</sup> Cité par Gunnar von Proschwitz, *Responsabilité : l'idée et le mot dans le débat politique du XVIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Actes du X<sup>e</sup> Congrès International de linguistique et de philologie romane* (Strasbourg 1962), Paris, 1965, p. 395.

### II. Individu moderne, individu traditionnel

Avant d'en venir au fond du problème posé par ces distinctions, il convient d'affronter une autre question centrale pour notre sujet : pourquoi la responsabilité est-elle née à une époque moderne avancée ? Qu'est-ce qui en rend possible la genèse ?

J'ai défini plus haut la responsabilité comme une « aptitude à répondre », comme une capacité d'exprimer une autonomie, d'agir en liberté. Cela signifie que la responsabilité ne peut apparaître que lorsque sont créées les conditions pour une nouvelle figure de l'être humain. Nous parlons alors d'« individu moderne » *versus* « individu traditionnel ».

L'individu moderne est celui qui se soustrait aux hiérarchies sociales préétablies, qui conquiert la possibilité de décider en toute autonomie. L'individu traditionnel se définit sur la base de la tradition, de la classe d'appartenance, d'une hiérarchie dans laquelle il se trouve inséré par naissance ; la naissance a un rôle décisif dans la formation de l'individu traditionnel. L'individu moderne se libère de la tradition, se dégage des liens d'appartenance à un cens, se détache des hiérarchies prédéfinies et se projette : il projette son propre destin ou *peut* le faire. Il n'est plus soumis à un unique destin qu'il ne peut contrôler, mais peut dessiner un futur ouvert à une infinité de possibilités. Il ne naît plus prédestiné, mais peut choisir son *telos*, son but, ou ses multiples buts.

*L'individu moderne* qui se débarrasse de la tradition acquiert deux qualités fondamentales : la *contingence* et la *casualité*. L'individu contingent est l'individu dans toute son unicité et détermination, qui se définit d'après lui-même, et non d'après quelque chose d'autre que lui. Il n'est plus maintenant fragment du même destin d'une totalité à laquelle il appartient. La casualité, à son tour, est la condition typique de l'individu bourgeois, de cette figure *formellement libre* qui émerge avec la révolution industrielle.

Une des descriptions les plus efficaces de l'individu casuel nous est donnée par Alexis de Tocqueville quand il saisit l'origine des spécificités de la démocratie américaine dans le fait qu'elle s'est constituée en dehors des structures hiérarchiques qui,

héritage de la société féodale, caractérisaient l'aristocratie européenne. Décrivant le processus de dissolution des vieilles hiérarchies, il affirme : « L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part »<sup>2</sup>.

L'individu moderne, casuel, est cet anneau qui s'en va pour son propre compte, qui en vient à se trouver délié des traditionnels *ethos*, des appartenances qui font les certitudes. Cette rupture marque le saut accompli par rapport à l'individu traditionnel. Une fois advenue, elle produit aussi – selon Tocqueville – l'autre phénomène important pour la construction de l'individu moderne : la diminution constante de la « valeur de la naissance » et le rapprochement du noble et du plébéien.

Dans ce processus de nivellement universel se constitue la nouvelle subjectivité de l'individu qui se définit d'après lui-même, se libère du pouvoir de la coutume et gagne en autonomie. Son détachement de la chaîne produit sa nouvelle qualité : la contingence, son existence casuelle, formellement libre de tous liens hiérarchiques et coutumiers. Commence à ce moment une nouvelle histoire de l'individu et de la morale, qui ne repose plus sur la tradition.

Avec cette rupture des hiérarchies apparaît une nouvelle figure de l'individu moderne : l'individu responsable, capable de répondre, de rendre compte, de s'autodéterminer.

Le passage de l'individu traditionnel à l'individu casuel et contingent est aussi remarquablement représenté par Karl Marx, quand – parlant de la fonction profondément transformatrice remplie par la bourgeoisie – il affirme : « Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens multicolores qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt »<sup>3</sup>. L'essor de la bourgeoisie avec l'industrialisation entraîne une mobilité dans

---

<sup>2</sup> Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1961, p. 145.

<sup>3</sup> Karl Marx, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Champs libre, 1983, p. 31.

## CORPUS, revue de philosophie

les conditions sociales, des transformations du statut des individus, alors que le vieil ordre était statique, immuable, invariable. Avec l'époque bourgeoise au contraire « tous les rapports sociaux, traditionnels et figés, avec leur cortège de croyances et d'idées admises et vénérées se dissolvent : celles qui les remplacent deviennent surannées avant de se cristalliser. Tout ce qui était solide et stable est ébranlé, tout ce qui était sacré est profané, et les hommes sont forcés, enfin, d'envisager leurs rapports d'existence et leurs rapports réciproques avec des yeux dégrisés »<sup>4</sup>. L'homme en reste désenchanté, aurait dit Max Weber. Le manque de prédestination crée un individu plus libre, mais en même temps victime de l'incertitude.

Agnes Heller utilise une image suggestive pour représenter l'existence contingente de l'homme moderne : il est comme un être placé dans une enveloppe sans adresse. C'est à lui d'écrire l'adresse sur l'enveloppe qui le contient : c'est à lui de se destiner, de fixer ses buts, de construire son destin. C'est en cette activité que consiste la responsabilité fondamentale de l'homme moderne, un des traits décisifs de sa condition.

Cette capacité à se construire signe le passage de l'individu traditionnel à l'individu moderne, d'un produit de la coutume à un individu qui crée son propre destin, qui se construit aussi en relation avec les autres.

Donc, la responsabilité apparaît à ce moment, quand se produit la rupture des normes léguées par la tradition et se créent les conditions pour la constitution de la figure de l'individu responsable, qui répond de soi à lui-même et aux autres. Est responsable l'individu qui est capable de se destiner lui-même. Nietzsche l'avait défini comme l'être capable de se dégager du caractère éthique des coutumes et de « répondre de soi comme de l'avenir ». La responsabilité, apanage de l'individu moderne, devient alors « la conscience de cette rare liberté, de cette puissance sur soi-même et sur son destin »<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Mercure de France, 1900, p. 138.

### III. Les éléments constitutifs des trois paradigmes indiqués plus haut

3.1. Partir du *paradigme juridique* est obligatoire, puisqu'il s'agit, à bien des égards, d'une forme archétypale qui se révèle très vite assez envahissante, et s'étend facilement aux sphères politiques et morales de la responsabilité.

À propos d'une telle extension, Giorgio Agamben a affirmé récemment qu'il s'agit là de l'unique paradigme possible ou, mieux, qu'il est impossible de soustraire la responsabilité au droit. Il écrit dans *Ce qu'il reste de Auschwitz* : « La notion même de responsabilité est irrémédiablement contaminée par le droit. On le voit dès que l'on tente d'en faire usage hors de la sphère juridique. Pourtant l'éthique, la politique et la religion n'ont pu se définir que parce qu'elles gagnaient du terrain sur la responsabilité juridique, mais elles l'ont fait moins en revendiquant une responsabilité d'un autre genre, qu'en explorant des zones de non-responsabilité »<sup>6</sup>. Zones d'irresponsabilité qui, plus loin, sont définies comme *impotentia judicandi*. Agamben aborde un thème de grande importance, celui de l'impossibilité de juger en dehors de la sphère juridique. Nous aurons l'occasion d'y revenir quand nous ferons référence aux deux auteurs sur lesquels nous nous arrêterons. Mais comment se définit le paradigme juridique ?

Il se base sur l'analogie entre responsabilité et culpabilité, parfois sur l'identité entre responsabilité et punition. Dans le *paradigme juridique*, l'instance à laquelle il faut répondre est un corpus de lois, un tribunal. Dans ce cas, être responsables signifie être sujets à punition, être coupables, être imputables ou pouvoir être imputables d'un acte quelconque et d'une faute quelconque sur la base de la transgression d'une règle.

Cela comporte qu'une première caractéristique du paradigme soit l'objectivité, l'extériorité. Le rapport auteur-conséquence de ses actions est externe à la conscience. Nous pouvons parler ici d'une responsabilité objective ou légale. Il faut connaître la loi et lui obéir ; l'action est prévisible.

---

<sup>6</sup> Giorgio Agamben, *Ce qu'il reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages, 1999, p. 23.

## CORPUS, revue de philosophie

Il n'y a pas de libre arbitre, comme il sera en revanche pour la responsabilité morale et, en partie, pour celle politique. On procède *per causas* : on remonte dans les relations de cause à effet jusqu'à atteindre le sujet de l'action à juger, pour attribuer faute, mérite ou démérite. Comme le dira Lévy-Bruhl, la responsabilité légale consiste en « *la faculté de se représenter d'avance ce qu'entraîne et ce que mérite une action, et d'agir en conséquence* »<sup>7</sup>.

Pour avoir une notion plus claire du paradigme juridique par rapport à celui moral, nous devons nous tourner vers Kant et ses *Leçons d'Ethique*. « Toutes les obligations dont les motifs sont subjectifs ou internes sont des obligations éthiques. Toutes les obligations dont les motifs sont objectifs ou externes sont des obligations juridiques au sens strict »<sup>8</sup>. Et, plus loin « Le droit, au sens de la compétence, est la conformité des actions à la règle juridique (...) Si je fais quelque chose volontiers et selon une intention bonne, alors j'agis par devoir et l'action est éthique ; si, au contraire, je fais quelque chose parce que j'y suis poussé par contrainte, alors l'action est juste, au sens juridique du terme »<sup>9</sup>. Et encore : « La contrainte est le motif externe, le devoir est le motif interne ; dans le premier cas l'action est juridique, éthique dans le second. Dans l'obligation éthique, en revanche, le motif doit être interne ; c'est-à-dire qu'on doit agir parce que c'est bien ainsi : je dois, par exemple, payer ma dette non parce que d'autres peuvent m'y contraindre, mais parce qu'agir de cette manière est ce qui convient »<sup>10</sup>. Kant introduit une nouveauté conceptuelle qui se rapproche du concept de responsabilité (même si ce terme ne se trouve jamais dans ses écrits) : celle d'*imputation* comme attribution de paternité. Il établit une distinction entre l'imputation morale et celle juridique, mais reconnaît à toutes les deux le présupposé de la

---

7 Lucien Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, Paris, Librairie Hachette, 1884, p. 47.

8 Emmanuel Kant, *Lezioni di etica*, Bari, Laterza, 1991, p. 38. Traduction de l'italien.

9 *Ibid.*, pp. 38-39.

10 *Ibid.*, p. 55.

liberté d'action. En dehors d'une condition de liberté il n'y a pas d'imputation possible.

3.2. Quand j'ai évoqué la genèse de la responsabilité, j'ai déjà indiqué certains aspects qui renvoient au *paradigme politique* de la responsabilité, comme le lien avec l'histoire du constitutionnalisme moderne et l'appel à la responsabilité des ministres comme antidote à l'arbitraire. En effet, la responsabilité apparaît comme l'un des concepts fondateurs du constitutionnalisme moderne, si l'on définit la constitution comme « un instrument à travers lequel le pouvoir arbitraire du gouvernement est limité »<sup>11</sup>, un instrument pour produire « une conduite responsable dans les affaires publiques », au nom de l'intérêt public. L'histoire de la responsabilité politique coïncide pour une large part avec l'histoire de l'interprétation de l'intérêt public au sens de l'État moderne. Friedrich affirme : « Le constitutionnalisme moderne est essentiellement un effort pour produire une conduite responsable dans les affaires publiques sans sanctions religieuses. Au lieu des principes religieux sont adoptés comme lignes de guide de l'action publique les intérêts réciproques universellement acceptés (ceux qu'on appelle les intérêts publics). La personne qui occupe des charges publiques agit donc en accord avec une autre personne ou ensemble de personnes ; ce qui signifie que la responsabilité politique est conçue en termes de relation entre êtres humains »<sup>12</sup>.

Le terme de responsabilité s'imposera bientôt même avec son ambivalence fondamentale : comme *reconnaissance d'un pouvoir*, qui rend des agents actifs capables de se mettre à charge les conséquences de leurs propres actions, et comme *délimitation des limites* d'exercice de ce pouvoir, sous peine de sanction. Le théoricien le plus lucide sur cette ambivalence entre un pouvoir et ses limites est Benjamin Constant dans ses réflexions sur la responsabilité des ministres. Commentant la Charte constitutionnelle française de 1814, il en souligne le passage sur la séparation nette entre le pouvoir ministériel et le pouvoir royal garantie justement par l'attribution d'une

---

<sup>11</sup> Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy : Theory and Practice in Europe and America*, Boston, 1946, p. 392.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 398.

## CORPUS, revue de philosophie

responsabilité aux ministres. Cette reconnaissance de responsabilité indique une attribution de pouvoir « qui leur appartient en propre jusqu'à un certain point ». Si les ministres étaient considérés seulement comme des agents passifs et aveugles, s'ils devaient répondre exclusivement au monarque et seulement de l'exécution de ses ordres, leur responsabilité serait « absurde et injuste ». Au contraire, elle est effective du moment que la Constitution prescrit « qu'ils sont responsables envers la nation et que dans certains cas les ordres du monarque ne puissent leur servir d'excuse »<sup>13</sup>. Ils ne sont plus des esclaves et ils ne peuvent être des tyrans. La Constitution attribue aux ministres la responsabilité dans le sens d'un pouvoir autonome qui les rend agents actifs, même à travers le déplacement de l'institution envers laquelle s'exerce la responsabilité et à qui il faut rendre compte : du monarque (qui reste de toute manière la source légitimante du pouvoir des ministres) à la nation.

Le dédoublement effectué entre source du pouvoir et objet de la responsabilité donne place à une effective possibilité d'exercice de cette dernière. La responsabilité politique n'a de sens que dans une sphère de pouvoir discrétionnaire individuel dans le cadre nécessaire de la séparation des pouvoirs garantie par la Constitution.

Pour Benjamin Constant aussi la responsabilité constituait un antidote à l'arbitraire, mais il soulignait également comment elle ne peut se passer d'un pouvoir discrétionnaire qui rend les sujets actifs, leur fournit un vrai pouvoir. Intéressant ce qu'il affirme à propos de la responsabilité des agents inférieurs de la hiérarchie bureaucratique, quand il discute sur l'obligation ou non pour eux d'obéir sur le mode passif et aveugle aux ordres de leurs supérieurs : « Il serait plus commode pour eux d'être des automates zélés ou des dogues intelligents. Mais il y a incertitude dans toutes les choses humaines. Pour se délivrer de toute incertitude, l'homme devrait cesser d'être un être moral »<sup>14</sup>. Et encore, théorisant l'impossibilité de supprimer le pouvoir discrétionnaire dans les affaires humaines : « Il est impossible, je

---

<sup>13</sup> Benjamin Constant, *Principes de politique, Œuvres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 1079.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 1150.

le répète, de tout régler, de tout écrire, et de faire de la vie et des relations des hommes entre eux un procès-verbal rédigé d'avance, ou les noms seuls restent en blanc, et qui dispense à l'avenir les générations qui se succèdent, de tout examen, de toute pensée, de tout recours à l'intelligence »<sup>15</sup>. Constant saisit l'essence de la responsabilité en relevant magistralement la dimension de l'incertitude dans l'action et en introduisant dans le champ de l'obéissance la possibilité du discernement. L'incertitude est une conséquence nécessaire et insuppressible de l'exercice de la responsabilité. Peuvent lui porter remède le « sens commun », la pondération, le débat des arguments, des probabilités et des éventualités.

Chez Benjamin Constant lui-même la responsabilité apparaît aussi avec son autre sens important, qui a pris un grand poids dans son histoire : comme possibilité d'être punis. Être responsables signifie pouvoir être punis lorsqu'on dépasse les limites de notre propre compétence et fonction ; même le fait d'être passible de punition, « la punibilité », devenait un aspect de la responsabilité comme antidote à l'arbitraire. Si ce sens était le sens fort du terme de responsabilité dans son acception politique déjà à l'époque de la Révolution, il devenait nécessaire de l'accompagner – pour la garantie aussi bien des citoyens administrés que des ministres ou membres de la fonction publique – d'un « code de responsabilité » qui établisse les fonctions et les devoirs desquels répondre et donc les cas de possible incrimination et jugement.

3.3. Quand on en vient à examiner le paradigme philosophico-moral de la responsabilité, on observe une tension entre l'extension du paradigme juridique et la tentative pour s'en libérer. Exemple d'une telle extension est la position que J.S. Mill soutient dans son ouvrage *Examination of sir William Hamilton's Philosophy*<sup>16</sup>, point de départ de nombreuses discussions sur le sujet<sup>17</sup>. Discutant des positions de Hamilton

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 1151.

<sup>16</sup> John Stuart Mill, *Examination of sir William Hamilton's Philosophy*, London, 1865, chap. XXVI.

<sup>17</sup> Sur ce problème, je renvoie à mon article *Figure della responsabilità*, dans *Le parole dell'etica*, Milano, Mimesis, 2000.

## CORPUS, revue de philosophie

sur le libre vouloir, Mill se demande ce qu'on doit entendre par « responsabilité morale » et répond : « Responsabilité signifie châtement. Quand on dit que nous avons le sentiment d'être moralement responsables de nos actions, l'idée qui domine notre esprit est celle d'être punis à cause d'elles » ou de toute manière la conscience de mériter cette punition<sup>18</sup>. On peut rapidement souligner deux éléments dans ce passage : *a.* pour Mill la racine de la responsabilité est l'imputabilité comme culpabilité, le fait d'être accusés d'une faute ou reconnus dignes d'une reconnaissance ; *b.* Mill propose une genèse empirique de l'idée de responsabilité. La genèse de la responsabilité réside dans une série d'associations entre des actes déterminés et la punition. L'habitude d'associer mentalement les idées d'un mauvais comportement à celles de la punition produit un sentiment naturel d'intime indivisibilité ; se crée une association entre la punition et l'idée du mal. Ce qui en émerge, c'est une idée de responsabilité qui n'a pas besoin de reconnaître un rôle actif à l'individu.

Cet élément est opportunément relevé par Guyau dans la critique qu'il adresse à Mill et à d'autres utilitaristes dans son ouvrage *La Morale anglaise contemporaine*. « On peut dire aussi, affirme-t-il, que Stuart Mill, cet ami si sincère de la liberté civile et de l'individualisme, travaille pourtant à faire disparaître la liberté et à effacer l'individualité »<sup>19</sup>. Et il se demande : l'agent moral peut-il posséder, dans la morale anglaise contemporaine, ce qu'on appelle vulgairement le sentiment de *responsabilité morale* ? En d'autres termes, si je suis un être nécessairement mû par les désirs et les intérêts, puis-je malgré cela avoir la conscience, après avoir accompli certains actes, d'avoir moralement bien agi ou démerité ? Il est fait allusion ici surtout à Bentham et à Spencer, mais aussi aux utilitaristes plus jeunes comme Bain.

Le fait significatif, longuement cité par Guyau, est que chez tous ces auteurs le terme de responsabilité soit n'apparaît pas, soit apparaît pour être nié, ou bien équivaut au fait d'être

---

<sup>18</sup> Mill, *op. cit.*, pp. 506-507.

<sup>19</sup> Jean-Marie Guyau, *La Morale anglaise contemporaine : morale de l'utilité et de l'évolution*, Troisième édition, Paris, Alcan, 1895, p. 320.

passible d'une punition, comme chez Mill, même si ce dernier reconnaissait une sorte de responsabilité intermédiaire : à travers les associations qui se produisent dans notre esprit, nous devenons cause intermédiaire de nos actes, les actions agissent sur nous à travers nous.

La perspective à laquelle se rattache Guyau dans sa critique de Mill et des utilitaristes est la conception de la responsabilité comme partie constitutive du sujet moral en tant qu'être libre. Elle jouit d'un statut spécial par rapport à d'autres catégories qui ont leur genèse dans l'extériorité. Pour les utilitaristes, au contraire, « le sentiment de la responsabilité morale, au lieu de provenir du plus profond de nous-mêmes, est, comme tous les autres, emprunté au dehors »<sup>20</sup>.

Mill confond deux sentiments considérés comme différents par la majeure partie des moralistes, *l'aversion* sensible pour les conséquences d'un acte et la *responsabilité morale*. Sa responsabilité ne prend pas du tout en compte la subjectivité individuelle, l'intention. La genèse empirique que Mill propose est une genèse partielle et ne va pas au cœur du problème. Elle est insuffisante, puisqu'elle ne voit pas la part active de la responsabilité : « S'attribuer à soi-même un acte, se juger soi-même dans cet acte, avoir la conscience intérieure (vrai ou illusoire) de mériter et de démériter, tout cela pour lui est encore souffrir et pâtir. Il n'explique pas assez le sentiment de notre activité personnelle au moins apparente »<sup>21</sup>.

Il ne saisit pas l'essence de la responsabilité : il en reste à la genèse externe. Le passage qui reste inexpliqué est celui qui mène de la psychologie à la morale, c'est-à-dire à la capacité de répondre en tant que sujets actifs et libres, imputables et passibles de punition car responsables de nos propres actes, comme Kant nous l'avait enseigné.

Guyau, comme son maître Fouillée<sup>22</sup> et comme Lucien Lévy-Bruhl, est préoccupé de mettre en place des positions différentes de celles qui prévalaient dans l'importante *querelle* de l'époque

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>22</sup> Cf. Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, Paris, Alcan, 1872.

## CORPUS, revue de philosophie

entre positivistes et évolutionnistes d'un côté et spiritualistes et idéalistes de l'autre. Prenant ses distances par rapport aux premiers, il se demande : une morale vraiment obligatoire peut-elle se fonder seulement sur les faits ? « Une morale qui prétendrait régler toute la sphère de notre conduite d'après une série de déductions rigoureusement scientifiques, sans mélange aucun d'hypothèses métaphysiques, est-elle possible dans l'état présent de nos connaissances ? »<sup>23</sup>. On le comprend, la réponse de Guyau est négative : la morale représente un au-delà de la science ; il reste en elle un résidu d'inconnaissable non réductible à la science et qui joue un rôle dans nos décisions quand nous cherchons à nous le représenter à travers des hypothèses.

Pour lui science et métaphysique devaient trouver un *modus vivendi* dans le croisement entre le monde des faits et l'activité spéculative, la fécondité de la vie et la formulation individuelle d'hypothèses. La métaphysique pour Guyau constitue en fait une dimension différente de celle dogmatique, que lui-même critique et qui assume le bien comme une réalité en soi, comme une structure ontologique. Elle apparaît finalement – simplement – comme une forme de la spéculation qui prend le risque de s'exprimer au moyen d'hypothèses : elle ne doit signifier rien de transcendant, d'*a priori*, d'universel.

Dans cette recherche, la responsabilité joue un rôle important comme activité individuelle de production de règles morales rationnelles pour sa propre conduite contre toute souveraineté absolue, c'est-à-dire contre tout impératif moral dicté par des entités transcendentes. Portant à ses extrêmes conséquences, jusqu'à l'anomie, la « révolution » que Kant avait lancé dans la morale avec son concept d'autonomie, il affirme : « Et l'homme, lorsqu'il arrive sur les confins de la morale et de la métaphysique, ne doit-il pas rejeter toute souveraineté absolue, pour s'en rapporter franchement à la spéculation individuelle ? »<sup>24</sup>. La formulation individuelle d'hypothèses est la modalité selon laquelle le sujet crée les raisons de ses actes, sa

---

<sup>23</sup> Guyau, *La morale anglaise*, p. 196.

<sup>24</sup> Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Fayard, 1985, p. 152.

sagesse dans son « *selfgovernment* », selon l'expression que Guyau emprunte à Mill.

Si la métaphysique en vient à être ce travail d'hypothèses individuelles pour repousser toute souveraineté absolue, c'est-à-dire toute entité qui promulgue des commandements, cela comporte que la responsabilité se construit justement dans l'espace de la métaphysique, car c'est le seul qui garantit à chacun d'être « son Christ à lui même ». L'image par laquelle Guyau termine son *Esquisse* est suggestive : « Nulle main ne nous dirige, nul œil ne voit pour nous ; le gouvernail est brisé depuis longtemps ou plutôt il n'y en a jamais eu, il est à faire : c'est une grande tâche, et c'est notre tâche »<sup>25</sup>. L'exercice de la responsabilité morale consiste justement dans cette construction individuelle d'un gouvernail, dans le renoncement à la certitude éthique, dans la révocation en doute de toute maxime universelle. Pour Guyau aussi l'incertitude est inscrite dans le statut d'une morale sans obligation ni sanction, qui a comme agent l'individu responsable. C'est dans ce cadre qu'apparaît le « plaisir de la responsabilité », le plaisir de répondre non par obligation ou par peur de la punition, mais comme expression libre de sa propre individualité. Si la responsabilité est en vigueur, il n'y a ni obligation morale ni sanction ; au contraire, la sanction revêt un caractère immoral : « Plus une loi est sacrée, plus elle doit être désarmée, de telle sorte que, dans l'absolue et en dehors des convenances sociales, la véritable sanction semble devoir être la complète *impunité* de la chose accomplie »<sup>26</sup>. C'est pourquoi assumer la responsabilité de ses actions a comme conséquence l'inadmissibilité non seulement de l'obligation morale, mais aussi de la sanction.

Pendant ces mêmes années, un autre jeune auteur conduisait une recherche qui croisait en de nombreux points celle de Guyau.

En 1884, Lucien Lévy-Bruhl publiait sa thèse de doctorat à l'École Normale Supérieure justement sur *L'Idée de responsabilité* ; c'était la première fois que la notion de responsabilité constituait le thème d'une monographie et ne se

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 161.

## CORPUS, revue de philosophie

présentait pas comme un accessoire du libre arbitre ou un synonyme de « punibilité ».

Lucien Lévy-Bruhl avait eu parmi ses maîtres Jules Lachelier, connu comme idéaliste et spiritualiste, mais connaissait bien Comte auquel il dédiera quelques années plus tard, en 1900, un ouvrage qui allait plutôt dans son sens, dans lequel il cherchera à récupérer de nombreux aspects de sa pensée.

Mais la Thèse de 1884 se ressent surtout de la discussion en cours sur le thème de la liberté et de la justice. Celui de la responsabilité était lié à ces deux thèmes et se confondra parfois avec l'un ou avec l'autre. La *querelle* opposait de nombreux interlocuteurs ; parmi les déterministes français Emile Littré dans *La Science au point de vue philosophique* (1873) liait le problème de la responsabilité en premier lieu à celui de la justice, comprise comme vengeance et droit de punir, et seulement en seconde instance à la question de la liberté. Parmi les penseurs spiritualistes les plus influents du moment il y avait en revanche Elme Marie Caro, qui avait publié en 1876 *Problèmes de morale sociale*, ouvrage qui avait eu une certaine résonance et qui influence quelque peu aussi la réflexion du jeune Lévy-Bruhl. Deux chapitres de l'ouvrage, intitulés *La responsabilité morale* et *Le droit de punir dans le déterminisme*, étaient consacrés au thème de la responsabilité.

Dans sa critique Caro prend pour cible la faible considération que les déterminismes ont de la liberté morale considérée comme « une ressort inutile dans l'engrenage des phénomènes »<sup>27</sup>, qui finit par aboutir à l'irresponsabilité absolue de l'homme ; Caro considère au contraire la responsabilité morale comme un présupposé de la responsabilité sociale et donc aussi du droit de punir, du droit de justice qui le fonde et de la volonté libre à laquelle la punition s'applique.

La question – toute kantienne – posée ici est : comment s'argumente la légitimité de la punition si le libre arbitre n'est plus là pour en fonder la moralité ? Par lui, au contraire, il y a responsabilité, comprise comme imputabilité, la reconnaissance

---

<sup>27</sup> Elme Marie Caro, *Problèmes de morale sociale*, Paris, Librairie Hachette, 1876, p. 225.

d'une personne auteur libre d'une action morale, la condition de la pénalité légitime. Maintenant, au-delà des argumentations spécifiques et des détails du raisonnement de Caro, ce qui nous intéresse de relever ici est le fait que pour lui la responsabilité coïncide avec le libre arbitre, avec la liberté de choix, et celle-ci fonde le droit de punir.

Lévy-Bruhl fait prendre un tournant à la discussion (dans laquelle entrent encore bien d'autres personnages) en introduisant deux nouveautés : d'un côté il détache la question de la responsabilité de celle du libre arbitre et, de l'autre, il la soustrait à l'envahissement du paradigme juridique ; il introduit une césure dans l'équivalence posée par Mill entre responsabilité et « punibilité ».

L'élève de Lachelier était considéré par ses contemporains comme un kantien problématique<sup>28</sup> qui tentait de résoudre l'antinomie entre formalisme et empirisme, entre loi morale et actes réels. Il est plus exact de dire qu'il cherchait une voie qui puisse le porter au-delà du déterminisme et de l'idéalisme, et la notion *pratique* de responsabilité est la clé de voute de sa recherche.

Il fallait cependant éclaircir une notion commune de responsabilité, remonter à son idée plus simple et « plus nue », en critiquer en outre l'acception comme libre arbitre – « idée abstraite » – et comme « simple rapport de fait que l'homme a érigé en rapport au droit ». La notion objective de responsabilité ne pénètre pas le secret intime des consciences. Elle se fonde pour légitimer la punition sur la violation extérieurement évidente de la loi ; elle punit les actes et non les intentions. Tout ce que la loi exige pour considérer un homme responsable est qu'il soit capable de prévoir les conséquences de ses actions.

Il fallait alors accomplir une double opération : nettoyer la responsabilité légale de tout élément moral et la responsabilité morale de tout renvoi à l'extériorité et, surtout, de toute référence à la punition, à la sanction. Responsabilité légale et responsabilité morale appartiennent à deux sphères *distinctes*,

---

<sup>28</sup> Comte rendu par A. Hannequin de *L'Idée de responsabilité*, *Revue Philosophique*, 1885, t. XX, p. 2.

## CORPUS, revue de philosophie

qui ne doivent absolument pas être confondues. Même dans la position de Caro elles étaient au contraire confondues : la responsabilité morale fondait le droit (le droit de punir) et la justice. Pour Lévy-Bruhl ceci équivaut à confondre le divin et le profane ; la justice morale doit être détachée de celle légale parce que les deux ne peuvent pas avoir en commun l'idée de contrainte et de sanction conséquente. Quand Mill soutient que « responsabilité » équivaut à châtement, il a raison ; mais il a raison à condition de préciser qu'il parle de responsabilité légale. Lévy-Bruhl reprochera à Mill de ne pas savoir concevoir d'autres formes de responsabilité en dehors de celles légales et ajoute : « Nous croyons, au contraire, que notre idée de la responsabilité n'est pas remplie tout entière par un rapport externe, par une liaison de fait entre nos actes volontaires et leurs conséquences légales »<sup>29</sup>. Il faut alors se détacher de Mill et entrer « dans un monde nouveau », celui du rapport entre soi et sa conscience, la sphère de la responsabilité subjective. La notion de responsabilité morale s'élève au-dessus de la simple conscience d'avoir commis un acte passible de punition.

Mais même la notion subjective de responsabilité doit être nettoyée de la conception commune qui y voit contenus volonté soumise à une loi, mérites, sanction ; il faut éliminer de la responsabilité morale tous les rapports extérieurs entre les actes et leurs conséquences, donc toute idée de sanction. La sanction morale n'existe pas. Et elle ne peut exister parce que – voici un autre passage important – la notion subjective de responsabilité morale est *vide*, et privée de contenus garantis comme vrais et contraignants.

Une morale qui assume une responsabilité vide est une morale qui refuse l'absolu, les impératifs, les codes de responsabilité. Lévy-Bruhl utilise aussi l'expression kantienne « responsabilité nouménale », signifiant qu'il est impossible de la trouver dans sa pleine positivité, que nous ne pouvons dire exactement ce qu'elle est. Il invite à une attitude d' « humilité intellectuelle », de salutaire modestie.

Ce que nous appelons le « tournant » de Lévy-Bruhl consiste en cette dualité du concept de responsabilité qui lui

---

<sup>29</sup> Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, p. 72.

permet de placer dans deux sphères différentes la responsabilité légale et la responsabilité morale et d'en éliminer l'idée de sanction, de punition : de rendre le paradigme moral de responsabilité finalement autonome par rapport à celui juridico-légal. A aucun point de vue l'idée d'une sanction est un élément nécessaire de la notion de responsabilité morale, elle doit en être donc définitivement éliminée. Et d'autre part, la notion vide de responsabilité transforme la nature de la justice et du mérite : s'il n'y a pas d'extériorité, s'il n'y a pas d'objectivité, il est difficile de juger. Mieux : il est impossible de prononcer des sentences sur les mérites des autres. Tout jugement est téméraire. Mais c'est aussi une libération : « nous sommes délivrés de la lourde tâche de sonder les consciences, et de juger des bons et des méchants »<sup>30</sup>. Le fait de ne pouvoir juger les autres est une limite de la condition humaine qu'il faut accepter, une limite de l'expérience cognitive et morale. En découle l'attitude nécessairement humble, l'acceptation du fait que nous sommes hommes et non dieux ; que l'homme n'est pas *causa sui*, mais sa liberté a quelque chose à voir avec le déterminisme des faits. Le moi ne se concevra plus comme un petit absolu, centre de son propre monde, impénétrable dans sa personnalité, comme l'atome dans sa masse. Au contraire, il y a chez Lévy-Bruhl, à la différence de Guyau, une sorte de conclusion mystique : l'homme s'arrête face à l'inconnaissable et adopte une attitude humble, sans être sceptique.

Cette responsabilité vide a une utilité indubitable. Pour Lucien Lévy-Bruhl c'est l'unique moyen de poser une limite à l'envahissement et à la volonté usurpatrice de la justice légale : elle montre clairement que la justice absolue n'existe pas et que le jugement, le fait de juger les autres n'est pas toujours possible ni nécessaire.

Ce concept de responsabilité vide est un instrument de critique de la rationalité omnipotente du positivisme, étendue à la morale, mais aussi du spiritualisme qui se fondait sur Dieu et sur la transcendance : pour Lucien Lévy-Bruhl il n'est pas possible de connaître la vérité absolue. C'est pour cela que la

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 229.

## **CORPUS, revue de philosophie**

notion de responsabilité devient aussi centrale même pour lui. Et le devoir moral de l'homme consiste dans une recherche continuelle pour remplir le vide de la responsabilité, comme l'était pour Guyau la construction d'hypothèses.

VITTORIA FRANCO

## SOMMAIRES DES NUMÉROS PARUS

### **Corpus n° 1**

- Jean-Robert ARMOGATHE – L'algèbre nouvelle de M. Viète  
Elisabeth BADINTER – Ne portons pas trop loin la différence des sexes  
Daniel ARMOGATHE – De l'égalité des deux sexes, la « belle question »  
Geneviève FRAISSE – Poulain de la Barre, ou le procès des préjugés  
Christine FAURÉ – Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur  
Jean-Robert ARMOGATHE et Dominique BOUREL – Frédéric II, prince philosophe  
Claudine COHEN – Les métamorphoses de Telliamed  
Francine MARKOVITS – La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates  
Georges NAVET – Les lumières de François Guizot  
Patrice VERMEREN – Edgar Quinet et Victor Cousin

### **Corpus n° 2**

- Emmanuel FAYE – Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences  
André WARUSFEL – Les nombres de Mersenne  
*MERSENNE : Traité des mouvements*  
Simone GOYARD-FABRE – L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne  
*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'ÉPÉE et SAMUEL HEINICKE (traduction)*  
Christine FAURÉ – Condorcet et la citoyenne  
Olivier de BERNON – Condorcet : vers le prononcé méthodique d'un jugement « vrai »  
*CONDORCET : Sur l'admission des femmes au droit de cité*  
*REMY DE GOURMONT : le génie de Lamarck*  
Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

### **Corpus n° 3**

- Christiane FRÉMONT – Les six livres de la République de Jean Bodin  
Barbara de NEGRONI – Le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron  
Jean-Marc DROUIN – Lamarck ou le naturaliste philosophe  
*SAINTE BEUVE aux cours de Lamarck*  
Jean-Pierre MARCOS – *Le Traité des sensations* d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac  
Sur Condillac : *textes de Abbé Raynal, Grimm, Vicq d'Azyr et revues du XVIII<sup>e</sup> siècle*

# CORPUS, revue de philosophie

Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN – Félix Ravaisson et Victor Cousin

PAUL JANET : La crise du spiritualisme

## **Corpus n° 4**

Philippe DESAN – Jean Bodin et l'idée de méthode au XVI<sup>e</sup> siècle

Philippe DESAN – La justice mathématique de Jean Bodin

Paul MATHIAS – Bodin ou la croisée des desseins

*Article BODIN du Dictionnaire historique et critique de BAYLE*

Christiane FRÉMONT – Arnauld et Malebranche, la querelle des idées

Catherine KINTZLER – D'Alembert, une pensée en éclats

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – Auguste Comte : la science populaire d'un philosophe

## **Corpus n° 5/6, La Mettrie**

*mis en œuvre par Francine Markovits*

Jacques MOUTAUX – Matérialisme et Lumières

Ann THOMPSON – La Mettrie ou la machine infernale

John FALVEY – La politique textuelle du Discours préliminaire

Aram VARTANIAN – La Mettrie et la science

Marian SKRZYPEK – La Mettrie, la religion du médecin

Francine MARKOVITS – La Mettrie, l'anonyme et le sceptique

*FREDERIC II : Eloge de La Mettrie*

*TANDEAU DE SAINT NICOLAS : Lettre sur l'Histoire naturelle de l'âme*

*Arrêts de la Cour du Parlement*

*JACQUES MARX – Elie Luzac, 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**

Michel LE GUERN – Thomisme et augustinisme dans Senault

Gérard FERREYROLLES – De l'usage de Senault

Jacques MOUTAUX – Helvetius et l'idée d'humanité

Jean SEIDENGART – L'hypothèse cosmogonique de Laplace

Jean-François BRAUNSTEIN – Au delà du principe de Broussais

Pierre PENISSON – Quinet, philosophe de la protestation

## Sommaires des numéros parus

Jean-Marc DROUIN – Botanique et sciences sociales chez Candolle

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*

Charles B. SCHMITT – Lessons from Hélène Metzger

Robert HALLEUX – Visages de Van Helmont

Jan GOLINSKI – Hélène Metzger et l'interprétation de la chimie du XVII<sup>e</sup> siècle

John R.R. CHRISTIE – Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIII<sup>e</sup> siècle

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – « La chimie » dans l'« Histoire du monde »

Henk H. KUBBINGA – Hélène Metzger et la théorie corpusculaire des stahliens

Michel BLAY – Léon Bloch et Hélène Metzger : La quête de la pensée newtonienne

Evan M. MELHADO – Metzger, Kuhn, and eighteenth-century disciplinary history

Martin CARRIER – Some aspects of Hélène Metzger's philosophy of science

Michael HEIDELBERGER – Criticism of positivism : Emile Meyerson and Hélène Metzger

Gad FREUDENTHAL – Hélène Metzger, éléments de biographie

Gad FREUDENTHAL – Epistémologie et herméneutique selon Hélène Metzger

Judith SCHLANGER – L'histoire de la pensée scientifique

Christine BLONDEL – Hélène Metzger et la cristallographie

Ilana LÖWY – Hélène Metzger and Ludwik Fleck

Giuliana GEMELLI – Le Centre international de synthèse dans les années trente

Hélène METZGER : Lettres

### **Corpus n° 10**

Philippe DESAN – La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy

Frédérique ILDEFONSE – L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer

Pierre DUPONT – Du Marsais, logicien du langage

*DU MARSAIS : Des sophismes, article 13 de la Logique, 1750*

Barbara de NEGRONI – Mably et le Prince de Parme

Jean-Paul THOMAS – De l'éducation dans la Révolution et dans l'Eglise

Pierre ANSART – De la justice révolutionnaire

Bernard VOYENNE – Genèse de « La justice »

Hubert GRENIER – Uchronie et Utopie chez Renouvier

# CORPUS, revue de philosophie

## **Corpus n° 11/12, Volney** *mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys*

Jean GAULMIER – Le Comité de Salut public et la première grammaire arabe en France

Sergio MORAVIA – La méthode de Volney

Roger BARNY – La satire politique chez Volney

Henry DENEYS – Le récit de l'histoire selon Volney

Anne DENEYS – Géographie, Histoire et Langue dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*

### *Documents*

Biographie des députés de l'Anjou : *M. de Volney*

Baron de Grimm : Réponse à la *Lettre de Volney à Catherine II*

Le Moniteur, annonce de *La Loi Naturelle*

Albert Mathiez : *Volney, commissaire-observateur en mai 1793*

Thomas Jefferson, traduction anglaise de l'Invocation des *Ruines*

Sainte Beuve : Volney, *Causeries du lundi*, tome VII, 1853

Textes de Volney

Lettre du 25 juillet 1785

*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...*

## **Corpus n°13, Fontenelle** *mis en œuvre par Alain Niderst*

Alain NIDERST – Fontenelle, « le commerce réciproque des hommes »

Marie-Françoise MORTUREUX – La question rhétorique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*

Barbara de NEGRONI – L'allée des roses, ou les plaisirs de la philosophie

Claudine POULAIN – Fontenelle et la vérité des fables

Françoise BLECHET – Fontenelle et l'abbé Bignon

Roger MARCHAL – Quelques aspects du style de Fontenelle vulgarisateur

Michael FREYNE – L'éloge de Newton dans la correspondance de Fontenelle

Michel BLAY – La correspondance entre Fontenelle et Jean I Bernoulli

## Sommaires des numéros parus

André BLANC – Les « comédies grecques » de Fontenelle

Geneviève ARTIGAS-MENANT – Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle

### **Corpus n° 14/15**

Christiane FRÉMONT – L'usage de la philosophie selon Bossuet

Carole TALON-HUGON – L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault

Frédérique ILDEFONSE – Du Marsais, le grammairien philosophe

Jean-Fabien SPITZ – Droit et vertu chez Mably

Gianni PANIZZA – L'étrange matérialisme de La Mettrie

John O'NEAL – La sensibilité physique selon Helvétius

Robert AMADOU – Saint-Martin, le philosophe inconnu

Jean-Robert ARMOGATHE – L'École Normale de l'an III et le cours de Garat

Marie-Noëlle POLINO – L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy

*Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy*

Jean-François BRAUNSTEIN – De Gerando, le social et la fin de l'idéologie

Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

### **Corpus n° 16/17, Sur l'âme des bêtes** *mis en oeuvre par Francine Markovits*

Jean-Robert ARMOGATHE – Autour de l'article Rorarius

Thierry GONTIER – Les animaux-machines chez Descartes

Odile LE GUERN – Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique

Sylvia MURR – L'âme des bêtes chez Gassendi

Barbara de NEGRONI – La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre

Marie-Claude PAYEUR – L'animal au service de la représentation. (Cureau de La Chambre)

Francine MARKOVITS – Remarques sur le problème de l'âme des bêtes

### *Documents*

Article RORARIUS du *Dictionnaire historique et critique* de BAYLE avec les remarques de 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

Père BOUGEANT, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, 1739, extraits

# CORPUS, revue de philosophie

## **Corpus n° 18/19, Victor Cousin** *mis en œuvre par Patrice Vermeren*

- Patrice VERMEREN – Présentation : Victor Cousin, l'Etat et la révolution
- Ulrich J. SCHNEIDER – L'éclectisme avant Cousin, la tradition allemande
- Pierre MACHEREY – Les débuts philosophiques de Victor Cousin
- Jean-Pierre COTTEN – La « réception » d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques
- Patrice VERMEREN – Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin
- Roger-Pol DROIT – « Cette déplorable idée de l'anéantissement ». Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique
- Renzo RAGGHIANI – Victor Cousin : fragments d'une *Nouvelle Théodicée*
- Miguel ABENSOUR – L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens
- Christiane MAUVE – Eclectisme et esthétique. Autour de Victor Cousin
- Georges NAVET – Victor Cousin, une carrière romanesque
- Charles ALUNNI – Victor Cousin en Italie
- Carlos RUIZ et Cecilia SANCHEZ – L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello
- Antoinete PY – La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

### *Documents*

Correspondance SCHELLING-COUSIN, 1818-1845 éditée par Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN

## **Corpus n° 20/21, Bernier et les gassendistes** *mis en œuvre par Sylvia Murr*

- Sylvia MURR – Introduction
- Fred MICHAEL – La place de Gassendi dans l'histoire de la logique
- Carole TALON- HUGON – La question des passions, occasion de l'évaluation de l'humanisme de Gassendi
- Monette MARTINET – Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin
- Jean-Charles DARMON – Cyrano et les « Figures » de l'épicurisme : les « clinamen » de la fiction
- Mireille LOBLIGEIS – A propos de Bernier : Les « Mogoleries » de La Fontaine
- Jean MESNARD – La modernité de Bernier
- Sylvia MURR – Bernier et le gassendisme
- Gianni PAGANINI – L'Abrégé de Bernier et l'« Ethica » de Pierre Gassendi

## Sommaires des numéros parus

Roger ARIEW – Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponse au problème de l'explication de l'eucharistie

Sylvain MATTON – Raison et foi chez Guillaume Lamy

Alain NIDERST – Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle

### *Documents* (édités par Sylvia MURR)

Jugement de Gassendi par Charles Perrault

L'image de François Bernier

Dénonciation de J. B. MORIN contre Bernier et Gassendi

Bernier, défenseur de la propriété privée

La Requête des Maîtres ès Arts et l'Arrêt burlesque, Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps

Editions de l'Abrégé antérieures à celle de 1684

Compte-rendu de l'Abrégé et des Doutes de Bernier dans le *Journal des Sçavants*

Le *Traité du Libre et du Volontaire* de Bernier (1685) ; compte-rendu de Bayle

les « Etrennes à Madame de La Sablière » de Bernier : la conversation savante du joli philosophe gassendiste

L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza

### *Varia*

Roger ARIEW – Scipion Dupleix et l'anti-thomisme au XVII<sup>e</sup> siècle

Philippe DESAN – La fonction du « narré » chez La Popelinière

### **Corpus n° 22/23, D'Holbach** *mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub*

Josiane BOULAD-AYOUB – Introduction : d'Holbach, « maître d'hotel » de la philosophie

Paulette CHARBONNEL – Le réquisitoire de Séguier

Josiane BOULAD-AYOUB – Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la Nature*, suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire

Françoise WEIL – D'Holbach et les manuscrits clandestins : l'exemple de Raby

Josiane BOULAD-AYOUB – Les fonds des universités canadiennes et les éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach

Françoise WEIL – Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchâtel

Jacques DOMENECH – D'Holbach et l'obsession de la morale

Tanguy L'AMINOT – D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante

Marcel HENAFF – La société homéostatique. Equilibre politique et composition des forces dans le *Contrat Social*

François DUCHESNEAU – Transformations de la recherche scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle

Jean-Claude BOURDIN – Helvétius, science de l'homme et pensée politique

# CORPUS, revue de philosophie

Paul DUMOUCHEL – Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac

Madeleine FERLAND – Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utilité sociale chez Helvétius

Jacques AUMÈTRE – Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation

Jean-Claude BOURDIN – La « platitude » matérialiste chez d'Holbach

Georges LEROUX – Systèmes métaphysiques et *Système de la Nature*. De Condillac à d'Holbach

## **Corpus n° 24/25, Lachelier** *mis en œuvre par Jacques Moutaux*

Jacques MOUTAUX – Présentation

*Zénon d'Elée, le stade et la flèche*

Jules LACHELIER – *Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement*

Jules VUILLEMIN – La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur

### *Etudes*

Bernard BOURGEOIS – Jules Lachelier face à la pensée allemande

Didier GIL – Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie

Jean LEFRANC – La volonté, de la psychologie à la métaphysique

Jean-Michel LE LANNOU – Activité et substantialité, l'idéalisme selon Lachelier

Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme

Louis PINTO – Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne

### *Documents*

*Jules Lachelier, l'homme et ses convictions :*

Lachelier à l'Ecole Normale Supérieure

Lettre de Lachelier à Xavier Léon (1er juin 1913, extrait)

Témoignages de Léon Brunschvicg

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 2 avril 1871 (extraits)

Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson du 4 mai 1871 (extraits)

Lettre à Louis Liard du 1er décembre 1873 (extraits)

Lettre à Paul Dujardin du 6 février 1892 (extraits)

Lettre à Dany Cochin du 10 octobre 1913 (extraits)

Lettre à Gabriel Séailles du 6 novembre 1913 (extraits)

Témoignage de Léon Brunschvicg

### *Le fonctionnaire : le professeur et l'inspecteur*

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 12 avril 1858 (extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 6 février 1861 (extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 1er avril 1870 (extrait)

## Sommaires des numéros parus

Lettre de Lachelier à Boutroux du 15 février 1873 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Paul Janet du 15 mai 1885 (extrait)  
Rapport sur l'enseignement de la philosophie  
Jean Jaurès, intervention à la Chambre des députés le 21 juin 1894 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 15 octobre 1913 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 8 mai 1915 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 11 septembre 1915 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 15 août 1917 (extrait)  
ANDRÉ CANIVEZ. Le jury d'agrégation ; le cas de Charles Andler

### *Le philosophe*

Lettre de Lachelier à Victor Espinas du 1er février 1872 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 1er juillet 1875 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 21 janvier 1876 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Caro du 11 février 1876 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 23 août 1882 (extrait)  
Henri Bergson, Extrait du *Cours sur l'induction* professé à l'université de Clermont Ferrand en 1884-1885  
Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*. Thèse, 1892 (extraits)  
Lettre de Lachelier à Jean Jaurès du 26 avril 1892 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 2 décembre 1892 (extrait)  
Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 19 mars 1892 (extrait)  
Lettre de Lachelier à André Lalande du 30 septembre 1907 (extrait)

### *Quelques dates*

**Corpus n° 26/27, Destutt de Tracy et l'Idéologie**  
*mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney*

### *Etudes*

Emmet KENNEDY – Aux origines de l'« Idéologie »  
Elisabeth SCHWARTZ – « Idéologie » et grammaire générale  
Rose GOETZ – Destutt de Tracy et le problème de la liberté  
Michèle CRAMPE-CASNABET – Du système à la méthode : Tracy, « observateur » lointain de Kant  
Anne DENEYS-TUNNEY – Destutt de Tracy et *Corinne* de Mme de Staël  
Henry DENEYS – Le crépuscule de l'Idéologie : sur le destin de la philosophie « idéologiste » de Destutt de Tracy  
*Bibliographie* des rééditions d'œuvres de Tracy

*Documents et textes édités et annotés*  
*par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney*

□ *Réception et interprétation de l'Idéologie de Tracy*

Lettre de Maine de Biran à l'abbé de Feletz (s.d.)  
L'acception napoléonienne péjorative

## CORPUS, revue de philosophie

Le compte-rendu par Augustin Thierry du *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*, de Tracy, *Le Censeur*, 1818

La « cristallisation » et le « fiasco » stendhaliens à propos de Tracy et l'idéologie

Marx, critique de l'économie politique de Tracy

La grammaire générale selon Michel Foucault, (1966)

J.-P. Sartre, l'idéologie analytique des Flaubert (1971)

### ☐ *Textes de Destutt de Tracy*

M. de Tracy à M. Burke (1794)

Deux lettres à Joseph Droz (sur les Écoles centrales, 1801)

Pièces relatives à l'instruction publique (1800)

Aux rédacteurs de la revue *La Décade*, 1805

Trois lettres inédites à Daunou (1816-1818)

Trois lettres à Th. Jefferson (1811, 1818, 1822)

*Notice abrégée sur Tracy*, par Edna Hindie Lemay

Jean-Pierre COTTEN, Centre de documentation et de bibliographie philosophique de l'université de Besançon (avec la participation de Marie-Thérèse PEYRETON) : *Éléments de bibliographie des études consacrées à Destutt de Tracy*, de 1830 à nos jours.

### **Corpus n° 28, Philosophies de l'Histoire à la Renaissance** *mis en œuvre par Philippe Desan*

Philippe DESAN – Les philosophies de l'histoire à la Renaissance

George HUPPERT – La rencontre de la philosophie avec l'histoire

Guido OLDRINI – Le noyau humaniste de l'historiographie au XVI<sup>e</sup> siècle

Jean-Marc MANDOSIO – L'histoire dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance

François ROUDAUT – La conception de l'histoire chez un kabbaliste chrétien, Guy Le Fèvre de La Boderie

Alan SAVAGE – L'histoire orale des Huguenots

Jaume CASALS – « Adviser et derriere et devant » : Transition de l'histoire à la philosophie dans le Discours de la servitude volontaire

Marie-Dominique COUZINET – Fonction de la géographie dans la connaissance historique : le modèle cosmographique de l'histoire universelle chez F. Bauduin et J. Bodin

James J. SUPPLE – Etienne Pasquier et les « mystères de Dieu »

#### **DOCUMENTS**

Arnaud COULOMBEL et Philippe DESAN – *Pourparler du Prince* d'Estienne Pasquier

Etienne PASQUIER – *Le Pourparler* du Prince.

### **Corpus n° 29, Dossier spécial Fréret** *mis en œuvre par Catherine Volpilhac-Augé*

Catherine VOLPILHAC-AUGÉ – Fréret, l'arpenteur universel

Carlo BORGHIERO – Méthode historique et philosophie chez Fréret

Claudine POULOUIN – Fréret et les origines de l'histoire universelle

## Sommaires des numéros parus

Nadine VANWELKENHUYZEN – Langue des hommes, signes des Dieux. Fréret et la mythologie

Jean-Jacques TATIN-GOURIER – Fréret et l'examen critique des sources dans les « Observations sur la religion des Gaulois et sur celle des Germains » (1746)

Françoise LÉTOUBLON – *Socrate au tribunal de Fréret*

Lorenzo BIANCHI – Montesquieu et Fréret : quelques notes

Monique MUND-DOPCHIE – Nicolas Fréret, historien de la géographie antique

Alain NIDERST – Grandeur et misère de l'Antiquité chez Fréret

### **DOCUMENTS**

Lettre de Fréret à Ramsay avec une introduction de C. VOLPILHAC-AUGER

« Sur la réminiscence » : Manuscrit inédit de Charles Bonnet (1786) par Serge NICOLAS

### **Corpus n° 30, L'Universalité du Français en question** *mis en œuvre par Pierre Pénisson*

Pierre PÉNISSON - Notice éditoriale, présentation

Réalité physiologique contre illusion universelle

I-M 800 : *vires acquirit eundo*

De la Grèce à la France

I-M 803 : *ut etiam aliquid dixisse videamur*

L'allemand successeur du français

I-M 804 : *An Gallice loquendum, an germanice*

Le français comme mode

I-M 811 : *Tout change, la langue aussi.*

*La Raison change aussi de méthode.*

*Ecrits, habillements, tout est mode. Racine*

J.D. Eberhard

I-M 812 : *Si volet usus*

### **DOCUMENTS :**

J.B. Michaelis *De l'influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions*

Traduction : Le Guay de Prémontval, 1762

### **Corpus n° 31, L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières** *mis en œuvre par Christiane Frémont et Henry Méchoulan*

*Péninsule Ibérique*

Henry MÉCHOULAN – *Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle lecteurs de Machiavel*

Javier PEÑA – *De l'antimachiavélisme, ou la « vraie » raison d'Etat d'Alvio de Castro*

Carsten LORENZ WILKE – *Une idéologie à l'œuvre : l'Antimachiavel au Portugal (1580-1656) Angleterre*

Christiane FRÉMONT – *Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais*

*Italie*

Jean-Louis FOURNEL – *Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine*

## **CORPUS, revue de philosophie**

Lucie de los SANTOS – *Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décennie de Tite-Live*

Silvio SUPPA – *L'antimachiavélisme de Thomas Bozio*  
*Allemagne*

Michel SENELLART – *La critique allemande de la raison d'état machiavélienne dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle : Jacob Bornitz*  
*France*

Luc FOISNEAU – *Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye, ou la vertu politique au siècle de Louis XIV*

Francine MARKOVITS – *L'Antimachiavel-médecin de la Mettrie*

### **DOCUMENTS :**

I La référence obligée : Innocent Gentillet

II Extrait des Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI (1689, anonyme, Baillet)

III Extraits de l'article Anti-Machiavel du Dictionnaire historique de Prosper Marchand (1758-1759)

### **Corpus n° 32, Delbœuf et Bernheim Entre hypnose et suggestion**

*mis en œuvre par Jacqueline Carroy et Pierre-Henri Castel*

Pierre-Henri CASTEL, Jacqueline CARROY, François DUYCKAERTS - *Présentation générale*

François DUYCKAERTS - *Delbœuf et l'énigme de l'hypnose : une évolution.*

Serge NICOLAS - *Delbœuf et la psychologie comme science naturelle.*

Sonu SHAMDASANI - *Hypnose, médecine et droit : la correspondance entre Joseph Delbœuf et George Croom Robertson.*

Jacqueline CARROY - *L'effet Delbœuf, ou les jeux et les mots de l'hypnotisme.*

Jean-Michel PETOT - *Créditivité, idéodynamisme et suggestion. Note sur l'actualité de la pensée d'Hyppolyte Bernheim.*

Mikkel BORCH-JACOBSEN - *L'effet Bernheim (fragments d'une théorie de l'artefact généralisé).*

Pierre-Henri CASTEL - *L'esprit influençable : la suggestion comme problème moral en psychopathologie.*

### **Corpus n° 33, Théodore Jouffroy** *mis en œuvre par Patrice Vermeren*

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Patrice VERMEREN - *Le remords de l'école éclectique, précurseur de la synthèse de la philosophie et de la révolution.*

Chryssanti AVLAMI - *Un philosophe philhellène.*

Théodore JOUFFROY : comptes-rendus

*Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, troisième volume (Le Globe du 27 novembre 1824).*

## Sommaires des numéros parus

*Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, tome IV ; œuvres inédites de Proclus, philosophe grec du cinquième siècle, d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, publiées par Victor Cousin. Le sixième volume est sous presse (Le Globe du 24 mars 1827).*

Jacques D'HONDT - *Hegel et Jouffroy.*

Christiane MAUVE - *L'esthétique de Jouffroy : des promesses sans suites ?*

Georges NAVET - *Le droit naturel des Eclectiques.*

Eric PUISAIS - *Jouffroy et Lerminier.*

Sophie-Anne LETERRIER - *Jouffroy académique.*

Emile BOUTROUX - *De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française (1897).*

Théodore JOUFFROY - *Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine (1831).*

Jean-Pierre COTTEN - *Bibliographie.*

### **Tribune Libre**

Emmanuel FAYE - *Lettre ouverte. Une réécriture « néo-scolastique » de l'histoire de la métaphysique.*

### **Corpus n° 34, Géographies et philosophies**

*mis en œuvre par Marie-Dominique Couzinet et Marc Crépon*

Marie-Dominique COUZINET et Marc CRÉPON - *Ouverture.*

Marie-Dominique COUZINET et J.F. STASZAK - *À quoi sert la « théorie des climats » ?  
Éléments d'une histoire du déterminisme environnemental.*

Pierre PÉNISSON - *Maupertuis philosophe géographe.*

Thierry HOQUET - *La théorie des climats dans l'Histoire naturelle de Buffon.*

Michèle COHEN-HALIMI et Francis COHEN - *Rousseau et la géographie de la perfectibilité.*

Jean-Marc BESSE - *La géographie selon Kant : l'espace du cosmopolitisme.*

Claude JAMAIN - *Sur les spirales d'un escalier de cristal : la voix russe.*

Anne DENEYS-TUNNEY - *Le Voyage en Syrie et en Egypte de C.F. Volney : un discours de la  
méthode du voyage philosophique.*

Marc CRÉPON - *Entre anthropologie et linguistique, la géographie des langues (note sur le  
parcours d'Ernest Renan).*

*Éléments de bibliographie.*

### **Corpus n° 35, Gabriel Naudé :**

#### **la politique et les mythes de l'histoire de France**

*mis en œuvre par Robert Damien et Yves-Charles Zarka*

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Robert DAMIEN et Yves Charles ZARKA - *Introduction : pourquoi Naudé ?*

Yves Charles ZARKA - *L'idée d'une historiographie critique chez Gabriel Naudé.*

André PESSEL - *Naudé, le sujet dans son histoire.*

# CORPUS, revue de philosophie

Robert DAMIEN - *Des mythes fondateurs de la raison politique : Gabriel Naudé ou les bénéfices de l'imposture.*

Simone MAZAURIC - *De la fable à la mystification politique : Naudé et l'autre regard sur l'histoire.*

Lorenzo BIANCHI - *Politique, histoire et recommencement des Lettres dans l'Addition à l'histoire de Louis XI de Gabriel Naudé.*

Paul NELLES - *Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé : le cas de la magie.*

Francine MARKOVITS - *Arguments sceptiques chez Bayle et Naudé.*

## **Documents :** Gabriel NAUDÉ

Annexe latine au chapitre VI du supplément à l'histoire de Louis XI : Édit Royal interdisant la lecture ou l'interprétation des nominaux (traduction S. Taussig).

## **Comptes rendus**

*Libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, édition établie, présentée et annotée par Jacques Prévot (Bibliothèque de la Pléiade), avec la collaboration d'Etienne Wolff et Thierry Bedouelle : Compte rendu de Sylvie Taussig.

*Les libertins érudits en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, collection « Philosophies » par Françoise Charles-Daubert : compte rendu de Jacques Prévot.

## **Livres reçus.**

**Varia :** Gilles SIOUFFI

*De l'« universalité de la langue française »...*

## **Corpus n° 36, Jean-Jacques Rousseau et la chimie** *mis en œuvre par Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT et Bruno BERNARDI - *Pour situer les Institutions chymiques.*

### **I. Rousseau dans la chimie du XVIII<sup>e</sup> siècle**

Bernard JOLY - *La question de la nature du feu dans la chimie de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.*

Jonathan SIMON - *L'homme de verre ? Les trois règnes et la promiscuité de la nature.*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT - *L'originalité de Rousseau parmi les élèves de Rouelle.*

Marco BERETTA - *Sensiblerie vs. Mécanisme. Jean-Jacques Rousseau et la chimie.*

### **II. La chimie dans la pensée de Rousseau**

Florent GUÉNARD - *Convenances et affinités dans La Nouvelle Héloïse de Jean-Jacques Rousseau.*

Martin RUEFF - *L'élément et le principe. Rousseau et l'analyse.*

Bruno BERNARDI - *Constitution et gouvernement mixte – notes sur le livre III du Contrat social – .*

### **III. Aides à la lecture**

*Errata dans l'édition du Corpus des Œuvres de philosophie en langue française.*

*Tableau d'équivalences.*

*Bibliographie.*

## Sommaires des numéros parus

### **Corpus n° 37, Cartésiens et augustiniens au XVII<sup>e</sup> siècle** *mis en œuvre par Emmanuel Faye*

Emmanuel FAYE - *Cartésiens et « augustiniens » au XVII<sup>e</sup> siècle : présentation de la question.*

Thierry GONTIER - *Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? Un argument « augustinien » pour les animaux machines.*

Roger ARIEW - *Augustinisme cartésianisé : le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers.*

Emmanuel FAYE - *Un inédit du P. Nicolas J. Poisson. Sur la Philosophie de M. Descartes.*

Emmanuel FAYE - *Arnauld défenseur de Descartes dans l'Examen du traité de l'essence du corps.*

Note sur la nouvelle édition de l'Examen d'Arnauld.

Philippe DESOCHE - *Dic quia tu tibi lumen non es : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience.*

Geneviève BRYKMAN - *L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley.*

Dinah RIBARD - *Cartésianisme et biographie : la critique de la Vie de Mr Descartes d'Adrien Baillet par le Père Boschet (1692).*

### **Corpus n° 38, D'Alembert**

*mis en œuvre par Francine Markovits et Jean-Jacques Szczeciniarz*

Francine MARKOVITS - *Présentation : les images de D'Alembert.*

Michel PATY - *D'Alembert, la science newtonienne et l'héritage cartésien.*

Véronique LE RU - *La philosophie « expérimentale » de D'Alembert.*

Catherine LARRÈRE - *D'Alembert et Diderot : les mathématiques contre la nature ?*

J.J. SZCZECINIARZ - *Sur la conception D'Alembertienne de l'Histoire des sciences.*

Irène PASSERON - *Les sciences physico-mathématiques dans l'arbre de la connaissance.*

Florent GUÉNARD - *Rousseau et D'Alembert : le théâtre, les lois, les mœurs.*

### **Corpus n° 39, Dossier Etienne de Clave / Dossier Marsile Ficin** *mis en œuvre par Pierre Caye et Thierry Gontier*

Francine MARKOVITS - *Editorial.*

#### **Dossier Etienne de Clave**

Bernard JOLY - *La théorie des cinq éléments d'Etienne de Clave dans la Nouvelle Lumière Philosophique.*

Hiroshi HIRAI - *Les Paradoxes d'Etienne de Clave et le concept de semence dans sa minéralogie.*

# CORPUS, revue de philosophie

Rémi FRANCKOWIAK - *Le Cours de Chimie* d'Etienne de Clave.

## **Dossier Marsile Ficin : Technique et efficacité à la Renaissance**

Pierre CAYE et Thierry GONTIER – Introduction – Technique et méthode dans la philosophie renaissante : les paradigmes de l'efficacité.

Thierry GONTIER - La technique comme capture du ciel : la lecture de la quatrième *Ennéade* de Plotin dans le *De vita coelitus comparanda* de Marsile Ficin.

PIERRE CAYE - Science et efficacité. La *Métaphysique* d'Aristote à l'épreuve du *De architectura* de Vitruve.

Teun KOETSIER - La théorie des machines au XVI<sup>e</sup> siècle : Tartaglia, Guidobaldo, Galileo.

## **Corpus n° 40, Nature et société au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dossier Economie Politique.** *mis en œuvre par Francine Markovits*

Editorial

### **Francine MARKOVITS – Dossier économie politique au XVIII<sup>e</sup> siècle**

*Pour servir à l'intelligence de L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, par Lemerrier de La Rivière.*

Introduction générale.

Pierre Le Pesant de Boisguilbert (1646-1714).

Quesnay François (1694-1774).

Trudaine Daniel Charles (1703-1769).

Vincent de Gournay (1712-1774).

Mirabeau Victor Riquetti marquis de (1715-1789).

Lemerrier de la Rivière (1719-1801).

Le Trosne Guillaume-François (1728-1780).

Baudeau Nicolas (1730-1792).

Necker Jacques (1732-1804).

Dupont de Nemours Pierre-Samuel (1739-1817).

Eléments de Bibliographie.

### **Varia**

Thierry HOQUET – L'histoire naturelle est-elle une science de la nature ?

Céline SPECTOR – Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique ? Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *L'Essai sur le goût*.

Natalia MARUYAMA – Helvétius : les causes et les principes dans le projet d'une science morale.

Henry DENEYS – Concept et fins de l'« idéologie proprement dite » selon Destutt de Tracy (1754-1836).

## Sommaires des numéros parus

### **Corpus n° 41, Jean Fernel** *mis en œuvre par José Kany-Turpin*

Editorial

Vincent AUCANTE – La théorie de l'âme de Jean Fernel.

Hiroshi HIRAI – Humanisme, néoplatonisme et *prisca theologia* dans le concept de semence de Jean Fernel.

Danielle JACQUART – La *Physiologie* de Jean Fernel et le *Canon* d'Avicenne.

Paul MENGAL – Utérus et fureur utérine chez Jean Fernel.

Roberto POMA – Tradition et innovation dans la *Physiologie* de Jean Fernel. L'accord difficile entre expérience et raison dans l'œuvre d'un médecin de la Renaissance.

Jean CÉARD – La physiologie de la mémoire, selon le médecin Jean Fernel.

Sylvain MATTON – Fernel et les alchimistes.

### **Corpus n° 42, Jean de Silhon** *mis en œuvre par Christian Nadeau*

Francine MARKOVITS – Éditorial.

Présentation par Christian NADEAU – Jean de Silhon. Intérêt et utilité à l'âge classique.

Robert DAMIEN : Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence.

Christian NADEAU – Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon.

Eric MARQUER – Intérêt et utilité publique chez les premiers mercantilistes anglais (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles).

Donatienne DUFLOS DE SAINT AMAND – L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ? Un problème pour les moralistes et les théologiens du XVII<sup>e</sup> siècle.

Documents réunis et présentés par Christian NADEAU – Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean*. – Lettre de Jean Silhon à Philippe Cospean, évêque de Nantes dans le *Recueil de lettres nouvelles*, édité par Nicolas Faret, Paris, 1627. – Jean de Silhon (1594-1667 ?). Note biographique. – Éléments de bibliographie pour l'analyse des concepts d'intérêt et d'utilité dans la littérature politique de l'âge classique.

### **Corpus n° 43, La connaissance du physique et du moral (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)** *mis en œuvre par Thierry Hoquet*

#### **Dossier : La connaissance du physique et du moral (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)**

Thierry HOQUET – Présentation

Céline SPECTOR – Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à *L'Esprit des lois* de Montesquieu.

Claire CRIGNON – Mélancolie et réflexion : la question de la santé des hommes de lettres dans *Les Trois Livres de la Vie* de Marsile Ficin (1489) et *L'Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton (1621).

Gilles BARROUX – Quelle lecture du corps malade au XVIII<sup>e</sup> siècle ? L'exemple des fièvres vu à travers le prisme de l'*Encyclopédie*.

Martin RUEFF – Apprendre à voir la nuit : l'optique dans la théorie de l'homme.

## CORPUS, revue de philosophie

Alexandra TORERO IBAD – Scepticisme et science nouvelle dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*.

Mariafranca SPALLANZANI – Possibilité, nécessité et vérité. Descartes et les nécessités de la physique.

François PÉPIN – L'idée d'erreur scientifique. Le cas du phlogistique.

Thierry HOGUET – La comparaison des espèces : ordre et méthode dans l'*Histoire naturelle* de Buffon.

### **Dossier Charles Bonnet**

Thierry HOGUET – Indications bibliographiques.

Christiane FRÉMONT – La métaphysique et la théologie dans les sciences naturelles Bonnet et Leibniz.

### **Corpus n° 44, Les philosophies de Fontenelle ou les voiles d'Isis** *mis en œuvre par Alain Niderst*

Alain NIDERST – Fontenelle ?

Philippe HOURCADE – Jet de plume ou projet : *Sur l'Histoire*, de Fontenelle.

Alain MOTHU – Un morceau des plus hardis et des plus philosophiques qui aient été faits dans ce pays-ci.

Jean DAGEN – D'une Nature joliment conjecturale.

Simone MAZAURIC – Fontenelle et la construction polémique de l'histoire des sciences.

Jean-Pierre CLÉRO – Réflexions sur la Préface des *Éléments de la géométrie de l'infini*, contribution à un savoir des fictions.

Alexis PHILONENKO – Qui était Fontenelle ?

### **Corpus n° 45, Renouvier : philosophie politique** *mis en œuvre par Marie-Claude Blais*

Marie-Claude BLAIS – Présentation

Jean-François BACOT – Renouvier ou la République des individus.

Isabelle de MECQUENEM – « La solidarité du mal » Lire la *Science de la morale* aujourd'hui.

Laurent FEDI – Une morale appliquée est-elle possible ? Renouvier lecteur de Kant.

Marie-Claude BLAIS – La *Science de la morale* : une théorie des fondements du droit et de la justice.

Raymond HUARD – Une république cantonale ? Renouvier et la réforme de l'État et de la société en 1850-51.

Françoise FOURQUET-TURREL – Le *Petit Traité de morale à l'usage des Écoles primaires laïques ...* et des penseurs du XXI<sup>e</sup> siècle.

Daniel BECQUEMONT – Renouvier et « La psychologie de l'homme primitif ».

Eric VIAL – L'*Uchronie* et les uchronies.

## Sommaires des numéros parus

Guillaume SIBERTIN BLANC – Renouvier et Tarde : l'accident monadique en sociologique historique.

Massimo FERRARI – Renouvier à Marbourg. A propos de la réception de Renouvier dans le néo-kantisme allemand.

Giovanna CAVALLARI – Renouvier en Italie.

*Annexe*

Emmanuelle WEINMANN – « Renouvier et ses correspondants ». Présentation du fonds de la bibliothèque de Montpellier.



Fondation «Pour la science» - Centre international de synthèse  
Direction : Michel Blay, Éric Brian

# Revue de synthèse

*Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr*

Rédacteur en chef : Éric Brian  
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

N° 1/2001

## OBJETS D'ÉCHELLES

€ 19,06

- Laurent NOTTALE. — Relativité d'échelle. Structure de la théorie/*Scale relativity. The structure of the theory.*
- Jean-Hugues BARTHÉLÉMY et Vincent BONTEMS. — Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations/*Relativity and reality. Nottale, Simondon and relational realism.*
- Christian WALTER. — Les échelles de temps sur les marchés financiers/*Time scales in financial markets.*
- Paul-André ROSENAL. — Qu'est-ce qu'une ressource locale? Homéostasie et microanalyse en histoire sociale/*What is a local resource? Homeostasy and microanalysis in social history.*
- Laurent NOTTALE. — Relativité d'échelle et morphogenèse/*Scale relativity and morphogenesis.*
- Vincent BONTEMS. — L'art au temps des fractales/*Art under fractalism.*
- Charles ALUNNI et Éric BRIAN. — *Specula*. I: Vers une phénoménologie d'échelle (É. Brian); II: Pour une métaphorologie fractale (C. Alunni); III: Élément de philosophie spécifique (L. Nottale); IV: Surrationalisme et logique du rationalisme (É. Brian)/*Specula*. I: *Scale phenomenology* (É. Brian); II: *Fractal metaphorology* (C. Alunni); III: *A piece of specific philosophy* (L. Nottale); IV: *Surrationalism and the logic of rationalism* (É. Brian).

### Direction et rédaction

Fondation « Pour la science »  
Centre international de synthèse  
12, rue Colbert - 75002 Paris  
Tél. +33(0)1.42.97.50.68  
Fax. +33(0)1.42.97.46.46  
  
synthese@pour-la-science.org  
<http://synthese.pour-la-science.org>

### Diffusion

Éditions Albin Michel  
22, rue Huyghens - 75014 Paris  
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

### Abonnements

CIS, A. de Soria, 12, rue Colbert  
F-75002 Paris  
*Tarif annuel 2002*  
France : € 61 - Étranger : € 73

Fondation «Pour la science» - Centre international de synthèse  
Direction : Michel Blay, Éric Brian

# Revue de synthèse

*Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr*

Rédacteur en chef : Éric Brian  
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

---

N<sup>os</sup> 2-3-4/2001

## Histoire des jeux Jeux de l'histoire

€ 32

**Journées Coumet, novembre 1999**

Irène Passeron, Sophie Roux, Marc Barbut, Pietro Redondi,  
Marta Spranzi Zuber, Marie-José Durand-Richard,  
Enrico Castelli Gattinara, Karine Chemla, Jeanne Peiffer, Nicole Hulin,  
Marco Panza, Catherine Goldstein, Thierry Martin, Éric Brian,  
Giovanna Cifoletti et Alan Gabbey

*Logique et langages – Histoire de l'histoire des sciences  
Nombres, combinaisons, probabilités – Sciences à l'âge classique*

\*

Michel Dufour : *Le trait d'union musical tiré par Mersenne*

---

### *Direction et rédaction*

Fondation « Pour la science »  
Centre international de synthèse  
12, rue Colbert - 75002 Paris  
Tél. +33(0)1.42.97.50.68  
Fax. +33(0)1.42.97.46.46

synthese@pour-la-science.org  
<http://synthese.pour-la-science.org>

### *Diffusion*

Éditions Albin Michel  
22, rue Huyghens - 75014 Paris  
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

### *Abonnements*

CIS, A. de Soria, 12, rue Colbert  
F-75002 Paris

*Tarif annuel 2002*  
France : € 61 - Étranger : € 73

Les PRESSES UNIVERSITAIRES DE RENNES annonce la parution de *LA DÉCADE PHILOSOPHIQUE COMME SYSTÈME* (1794-1807) en 9 volumes (ISBN 2-86847-893-X), totalisant plus de 5000 pages : *L'Encyclopédie vivante* (Tome I et II), *Instruction publique et Institutions révolutionnaires* (Tome III et IV), *Sciences philosophiques, morales et politiques* (Tomes V, VI et VII), *Spectacles* (Tome VIII) et *Esprit Public* (tome IX).

Portant haut le flambeau des Lumières et de la Révolution, les textes retenus dans cette anthologie raisonnée du militant journal *La Décade philosophique, littéraire et politique* (1794-1807) témoignent de la contribution multiforme des Idéologues à la constitution des sciences humaines ainsi qu'aux fondements du libéralisme démocratique contemporain et de ses institutions sociales.

Instruments commodes de référence, combinant à l'ordre diachronique, l'ordre synchronique et catégoriel, chacun des tomes (Josiane Boulad-Ayoub, de la Société Royale du Canada, éd., et Martin Nadeau, éd. pour les Tomes VIII et IX) s'accompagne d'analyses introductives substantielles à chacun des ensembles multidisciplinaires des textes retenus, de notes critiques ainsi que de tableaux chronologiques et contextuels. Cet ouvrage rend accessible à un large éventail de chercheurs dans le domaine des sciences humaines, de la philosophie, ou encore de l'éducation, toute la richesse novatrice de *La Décade philosophique, littéraire et politique*.

L'ensemble des 9 tomes se vendra par souscription.

Les personnes et les institutions intéressées à recevoir le bulletin de souscription, sont priées d'envoyer leur adresse e-mail à M. Jérôme Besin des PUR (e-mail : [jerome.besin@uhb.fr](mailto:jerome.besin@uhb.fr))



La revue *Corpus* accompagne la publication des ouvrages de la Collection du Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française éditée chez Fayard sous la direction de Michel Serres. Elle contient des articles critiques, historiques et des documents. Elle est ouverte à tous.

Indépendante des éditions Fayard, elle est publiée par l'Association pour la revue *Corpus*, dont le Président est Francine Markovits. La revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris X - Nanterre.

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*, 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris, ☎ et Fax : 01.43.55.40.71.

### BULLETIN DE COMMANDE

#### Informations :

Tous les numéros à nouveau disponibles. Demander la liste de nos sommaires. A paraître

Numéros spéciaux sur Proudhon, Logiques et philosophies à l'âge classique, l'Encyclopédie.

#### Tarifs pour 2004 (46 et 47) :

France et CEE

Abonnement : 34 €; remise (35% : 12 €) aux libraires, aux distributeurs, aux étudiants (photocopie de la carte). Abonnement avec réduction : 22 €

#### Vente au numéro :

Du numéro 1 au numéro 14/15 8 €le numéro ; 5,2 €avec remise

Du numéro 16/17 au dernier numéro 16 €le numéro ; 10,4 €avec remise

Frais de port en plus : *France et CEE* : 3 €pour 1 numéro

*Autres pays* : selon poids et destination.

#### Mode de paiement-

- Chèque bancaire : Ordre : Association pour CORPUS  
 C.C.P. ou Virement : 36 756 80 V La Source

<i>Relevé d'identité postal :</i>			
<i>Etablissement</i>	<i>guichet</i>	<i>Numéro de compte</i>	<i>clé</i>
20041	01012	3675680V033	28

Numéros commandés : .....

NOM.....

Prénom.....

Fonction .....

Adresse .....

e-mail.....

Téléphone.....

Directrice de la revue : Francine Markovits. Secrétaire de rédaction : Thierry Hoquet. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française : Jean-Robert Armogathe, Bernadette Bensaude-Vincent, Stéphane Douailler, Laurent Fedi, Christiane Frémont, Barbara de Négroni, André Pessel, Michel Serres, Patrice Vermeren. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université de Paris X - Nanterre et du C.N.L.



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

ATELIER INTÉGRÉ DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITÉ PARIS-X

Achévé d'imprimer en avril 2004  
Dépôt légal : 2<sup>ème</sup> trimestre 2004

N° ISSN : 0296-8916

**Corpus n° 46**

**Jean-Marie Guyau:  
Philosophe de la vie**

Sommaire

<i>Editorial</i> .....	5
Jordi RIBA <i>Présentation : Jean-Marie Guyau, philosophe de la vie</i> .....	7
Jordi RIBA et Hans HABLITZEL <i>Bibliographie</i> .....	13
Hans HABLITZEL <i>Jean-Marie Guyau, penseur interdisciplinaire et sociologue</i> .....	17
Laurent FEDI <i>Guyau et Darwin ; la lecture de la vie</i> .....	25
Laura LLEVADOT <i>Spinoza et Guyau : l'éthique du conatus</i> .....	47
Jordi RIBA <i>L'au-delà du devoir. Guyau précurseur de la morale de notre temps</i> .....	57
Annamaria CONTINI <i>Plus que la vie. L'esthétique sociologique de Guyau</i> .....	67
Scheherazade PINILLA <i>La littérature face au spleen. Génie et sociabilité dans la pensée de J.M. Guyau</i> .....	93
Ferruccio ANDOLFI <i>Nietzsche et Guyau. Consentements, dissonances, silences</i> .....	109
Renzo RAGGHIANI <i>Hiérarchie ouverte et éthique de l'effort : Fouillée, Guyau, Durkheim</i> .....	125
Vittoria FRANCO <i>Individu moderne, responsabilité, éclatement des hiérarchies sociales</i> .....	153