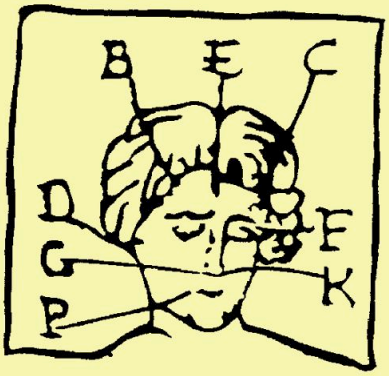
corpus

revue de philosophie

n° 53

Alfred Fouillée :
au carrefour de la philosophie et de la sociologie



CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITE DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916

corpus

revue de philosophie

n° 53

Alfred Fouillée : au carrefour de la philosophie et de la sociologie

mis en œuvre par
Jean Lawruszenko et Jordi Riba

© Centre d'Études d'Histoire
de la Philosophie Moderne et Contemporaine
Université Paris X, 2007

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

Jean Lawruszenko et Jordi Riba

Plus qu'une simple anecdote : introduction à la pensée d'Alfred Fouillée 5

Bibliographie d'Alfred Fouillée..... 19

Annamaria Contini

L'intelligence créatrice. Puissance et volonté de conscience dans la philosophie d'Alfred Fouillée..... 33

Anne-Marie Drouin-Hans

Complémentarité ou concurrence pour la formation de l'esprit ? Philosophie et science selon Alfred Fouillée..... 65

Jean Lawruszenko

Une critique paradoxale de la sociologie durkheimienne..... 87

Laurent Fedi

Des idées-forces à la volonté de puissance : Alfred Fouillée critique du vitalisme de Nietzsche..... 117

Annie Stora Lamarre

L'idée-force de la morale chez Alfred Fouillée 143

Jordi Riba

Alfred Fouillée : république idéale, démocratie réelle..... 159

Patrick Cingolani

Sociologie et propriété sociale 171

Jean-Fabien Spitz

Fouillée contre Nozick 189

Documents

Dominique Parodi

La morale des idées-forces..... 209

Emile Durkheim

La propriété sociale et Fouillée 241

Alfred Fouillée

« Lettres de l'archive Renouvier » de l'Université de Montpellier 253

Liste des sommaires : voir notre site http://www.revuecorpus.com

PLUS QU'UNE SIMPLE ANECDOTE ? INTRODUCTION A LA PENSEE D'ALFRED FOUILLEE

Commençons par ce qui apparaît être plus qu'une simple anecdote. Elle est rapportée par A. Fouillée lui-même dans une de ses notes intimes. Son père, directeur d'une carrière d'ardoise à la Pouèze (Maine-et-loire), dut faire face à un conflit social et c'est ainsi que Alfred Fouillée le retranscrivit :

> Un des plus vivants souvenirs de mon enfance, c'est le jour où la maison paternelle fut assiégée par l'émeute. Des cris de mort retentissaient : on essayait d'enfoncer les portes. Mère et enfants tremblaient de terreur. Mon père s'efforçait de nous rassurer. Enfin, après avoir mis sa ceinture de maire, il ouvrit lui-même, s'offrant aux coups des insurgés, mais leur demandant pour quelle raison ils voulaient frapper un homme qui les aimait, qu'ils aimaient eux-mêmes. Il les harangua avec un tel mélange de fermeté indomptable et de bonté que les émeutiers se retirèrent. En rentrant, mon père disait : – « il faut excuser ces hommes, ils sont à plaindre : ils gagnent si peu ! Comment, dans leur ignorance, comprendraient-ils que moi, simple directeur, je ne puis changer tout d'un coup leur situation ? et comment pourrais-je leur révéler que l'entreprise elle-même est menacée de ruine ? *Patrons et ouvriers sont des amis qui se méconnaissent.*[1]

Il y a, à travers ce récit, comme le condensé de la philosophie de A. Fouillée : une volonté acharnée de trouver la voie qui

---

[1] Augustin Guyau, fils de Jean-Marie Guyau, adopté et élevé par A. Fouillée dès l'âge de quatre ans (suite à la mort de son père Jean Marie en 1888), relate, dans son livre *La philosophie et la sociologie de A. Fouillée*, Ed. Alcan, non daté, p. VII, l'anecdote. C'est nous qui soulignons.

nous révélerait l'unité de la vie, sous tous ses aspects, en surmontant toutes les contradictions et les haines. La conciliation semble être un passage obligé pour accéder à ce chemin dont l'horizon n'est autre que la justice, la vérité et la paix sociale. L'amour se lie au courage et à la fermeté pour désamorcer la violence ; la connaissance révèlera aux yeux de tous, la possibilité d'un monde meilleur.

Ainsi, intimement liées, la volonté morale et l'intelligence du social sont capables de transformer le monde. A. Fouillée ne cesse pas de répéter que l'acte de comprendre contient en germe l'amour d'autrui, et que celui-ci, réciproquement, nous porte vers la connaissance. Derrière ces détours, se profile l'image d'une société réconciliée avec elle-même, sinon dans sa réalité même, du moins dans son devoir-être. Il ne s'agit pas de révolutionner les fondements de la société. Au contraire nous devons trouver au sein de celle-ci les ferments qui nous permettraient, en surpassant notre propre égoïsme, acte de liberté suprême, d'aller à la rencontre d'autrui. La philosophie morale n'est donc pas circonscrite dans un champ clos, mais elle s'ouvre, alliée à la réflexion et à une certaine métaphysique, sur le domaine politique et social. Bien comprise, elle prend parti pour la République. L'événement de la soutenance de thèse en sera la preuve. Nous y reviendrons.

La vie de Alfred Fouillée

Alfred Fouillée naît le 18 octobre 1838 à La Pouèze (Maine et Loire). Sa vie prit un tournant particulier quand il décida, à 17 ans, de devenir le compagnon de sa cousine germaine, Augustine Guyau, plus connue sous son pseudonyme de G. Bruno[2], mère d'un enfant, et qui venait de se séparer de son mari, Jean Guyau. L'enfant, Jean Marie Guyau, philosophe à la renommée plus grande

2 Le plus célèbre de ses ouvrages restant *Le Tour de France par deux enfants*, devenu véritable catéchisme moral des écoles de la République, publié en 1869.

que celle de son père[3], sera donc élevé par Augustine Guyau et Alfred Fouillée. Alfred Fouillée dut donc travailler rapidement, et dès 19 ans il occupa plusieurs postes au sein de l'école publique. Son premier poste, il l'obtint comme maître de rhétorique au collège de Louchans[4]. On le retrouve ensuite en 1858 à Dôle, en 1859 à Auxerre, en 1863 à Carcassonne nommé professeur de philosophie. Le rapport du Proviseur du Lycée note « Instruction superficielle ; très inexpérimenté[5] ». Pourtant, inscrit à l'agrégation de 1864, année de rétablissement de celle-ci, travaillant en autodidacte parfait, inconnu des milieux parisiens, le jeune provincial obtint le premier rang, devançant les élèves de l'École Normale supérieure. Ce fut le premier acte qui l'amena à une certaine célébrité.

Cet exploit ne passa pas inaperçu. Il fut reçu par A. Franck et E. Caro, qui avec V. Cousin, l'incitèrent à se présenter aux deux concours ouverts par l'Académie des Sciences Morales et Politiques sur Platon et sur Socrate. Il est couronné deux fois de suite pour ses écrits. Son ouvrage *La philosophie de Platon*, couronné en 1867, lui valut une reconnaissance immédiate.

Exerçant à Montpellier, le Recteur écrit à son sujet :

> C'est un spiritualiste qui ne se détourne pas de l'étude de la nature, même physique et physiologique ; c'est un platonicien qui ne donne pas dans les hypothèses. Il est au courant des systèmes modernes français et étrangers, et de la philosophie positive[6].

On peut y lire également que « Les élèves l'aiment extrêmement ». Puis il exerce à Bordeaux où le Recteur écrit qu'il est

---

3 On ne connaît pas la date exacte de ce remariage. Il fallut en tous cas attendre la loi qui rétablissait le divorce, promulguée le 2 juillet 1884.

4 Voir le dossier personnel de Alfred Fouillée, Archives nationales, Série F17, côte 20 759, dossiers personnels, Foud-Fouj.

5 *Ibid.*, Rapport du Proviseur du 1/5/64.

6 *Ibid.*, Rapport du Recteur, du 7/5/1866.

«… l'honneur du lycée de Bordeaux » et qu'il « … a fait d'une classe faible une classe forte.[7] » En 1870, le rapport est toujours aussi élogieux :

> Professeur exact, laborieux modeste et d'une grande valeur […], c'est un professeur hors ligne. […] Mais ce n'est pas seulement un savant, un homme de cabinet, c'est un excellent professeur ». Son action est telle, écrit encore le Recteur, que les élèves « ne goûtent plus rien que la philosophie[8].

Lorsque Alfred Fouillée demande à remplacer un professeur de philosophie qui vient de partir à la retraite à l'Université de Bordeaux, les rapports restent toujours de la même veine.

> Mr Alfred Fouillée est un des professeurs de philosophie les plus distingués de l'Université. Sa réputation est établie non seulement par son succès à l'agrégation mais par un cours excellent et par des livres couronnés par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Sa parole est élégante et correcte, son accent convaincu et sympathique. Il est aimé et respecté par ses élèves[9].

Même si le Recteur ajoute quelques objections : « Ses élèves ne sont pas assez exercés à la parole » et plus loin : « les rédactions des élèves n'ont pas de notes marginales ». Il est vrai qu'en 1872, Alfred Fouillée s'attelait à une autre tâche : la rédaction finale de sa thèse.

E. Bersot, alors directeur de l'École normale supérieure de Paris, demanda à Alfred Fouillée d'intégrer en tant que professeur son école. J. Simon, ministre de l'instruction publique, accepta. Alfred Fouillée n'exercera ses fonctions de maître de conférences que durant trois années. Il fut remplacé pour raisons de santé (un décollement de la rétine lui provoquant des maux de tête très intenses) dès septembre 1875. En 1879 il fut mis à la

---

7 *Ibid.*, Rapport du Recteur du 7/7/1868.

8 *Ibid.*, Rapport du Recteur du 27/7/1870.

9 *Ibid.*, Rapport du Recteur daté de Mars 1872

retraite[10] et quitta Paris, pour ne plus y revenir préférant séjourner soit à Nice ou à Menton. Retiré de la vie intellectuelle parisienne, il ne sortit jamais tout à fait du monde philosophique. Ses nombreux articles dans les revues les plus importantes du moment, montre bien que sa philosophie restait au cœur des débats de l'époque.

Il s'éteignit le 16 juillet 1912 à Lyon au cours d'un ultime voyage. Inhumé à Menton, il repose aux côtés de Jean-Marie Guyau. Sur sa tombe est gravée l'inscription que lui-même avait choisie, qui veut allier pour l'éternité science et morale :

> L'homme prononce pour son compte le Fiat Idea qui est le véritable Fiat Lux, avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propage à l'infini[11].

Une soutenance de thèse mouvementée et politique

Il la soutint le 23 décembre 1872 et c'est celle-ci qu'il le fit connaître d'un plus grand public. Une soutenance de 7 heures, nous apprend le rapport du doyen de la faculté des Lettres de Paris, M. Patin, qui se déroula dans une grande affluence pour laquelle la salle des actes était beaucoup trop étroite. L'auditoire était composé d'un grand nombre d'écrivains et de maîtres « dont s'honore le plus aujourd'hui la philosophie française[12]. » Si le rapport est élogieux dans son ensemble, on peut tout de même trouver des reproches qui quittent le domaine de la philosophie pour aller vers celui de la politique : ces idées conduisent « à trop de tolérance pour les opinions » de toutes sortes, tolérance dont le doyen affirme qu'elle est « absolument condamnable. »

Politique, cette soutenance le fut. Y assistait L. Gambetta qui d'après les dires du très catholique A. Lebleu, s'écriait, chaque

---

10 Dossier 61 AJ 61, Archives nationales.

11 E. Ganne de Beaucoudrey, *La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez A. Fouillée*, Vrin, 1936, p. 11.

12 Dossier 61 AJ 61, Archives nationales. Lettre du doyen de la Faculté des Lettres de Paris à Monsieur l'Inspecteur général et au Vice Recteur de l'Académie de Paris, datée du 24/12/1872.

fois que Alfred Fouillée répondait aux objections : « Très bien, c'est ça, enfoncé Caro, enfoncé Taillandier[13] ». A la suite de cette soutenance, L. Gambetta lui proposa un siège de député que A. Fouillée refusa.

C'est surtout l'article publié dans le journal de ce même Gambetta, *La République française*, le 26 décembre 1872, qui fit la renommée de Alfred Fouillée. L'auteur stigmatise, à travers les interventions de Caro, membre du jury, l'enseignement de la philosophie dispensé à la Sorbonne :

> Est-ce que ces vieux murs pèsent si lourdement sur les esprits qu'ils y compriment toute hardiesse ? Ou l'esprit français tremble-t-il à ce point devant le nouveau Saint Office, dont l'ombre a reparu et grandi depuis 22 ans, qu'il tourne autour des questions sans y pénétrer ? Le candidat était le seul qui parût à son aise[14].

Et l'auteur de continuer ainsi :

> Est-ce que la question traitée par M. Fouillée est vraiment si brûlante qu'on n'ose la toucher que du bout du doigt en Sorbonne, devant un public qui doit être après tout familiarisé avec toutes les doctrines ?[15]

Il est un deuxième professeur qui fut l'objet de sarcasmes du même auteur. Si Alfred Fouillée veut concilier la liberté et le déterminisme,

> M. Franck ne l'entend pas ainsi. Il n'est pas pour la méthode de conciliation. Il a mis le candidat en demeure de se joindre à Sainte Phalange pour combattre, à côté de M. Franck, les systèmes qu'il déclare, lui, Franck, faux et dégradants : le matérialisme, le sensualisme, le déterminisme. Il veut « qu'on écrase ces systèmes comme des bêtes

---

13 A. Lebleu, *25 ans de Sorbonne et de Collège de France*, Ed. Paris, 1884, p. 150. Souligné dans le texte.

14 La République Française, article du 26/12/1872. Cet article est non signé.

15 *Ibid.*

> venimeuses » qu'on « les jette à l'eau comme d'affreux reptiles », qu'on « extermine les coquins qui souillent la surface de la terre » ». Cette sortie incongrue s'est terminée au milieu des applaudissements d'une poignée d'hommes en jupes noires et d'aboyeurs cléricaux[16].

Manifestement la philosophie de Alfred Fouillée, dépasse largement les murs de la Sorbonne et sied très bien aux républicains :

> La liberté, sujet de la thèse de M. Fouillée, est la devise et le ressort du nouvel enseignement. La France républicaine en recueillera les fruits[17].

Une thèse politique donc, mais aussi philosophique bien sûr, qui ne laisse pas d'étonner encore bien des années plus tard certains commentateurs de l'œuvre de Alfred Fouillée : discutant de la deuxième édition, revue et augmentée, de la *Liberté et déterminisme,* Darlu écrit en 1887, soit quinze ans plus tard, à propos de la première édition :

> Leur [ceux de ma génération] jeune raison y avait goûté une sorte d'ivresse métaphysique en un temps où la sobriété de la philosophie universitaire les mettait au régime un peu sec[18].

Une philosophie particulière placée sous le signe de la conciliation

C'est sûrement D. Parodi, inspecteur général de l'instruction publique qui, ayant suivi presque pas à pas les œuvres de A. Fouillée et commenté les principales au moment de leur parution, nous permet de révéler la tâche ambitieuse que s'était donnée ce dernier. Pour D. Parodi, A. Fouillée tient une place particulière dans le paysage philosophique de cette fin du dix-neuvième siècle.

---

16 Ibid.

17 Ibid.

18 Darlu, « La liberté et le déterminisme selon Alfred Fouillée », in *Revue philosophique de France et de l'étranger*, T. XXIII, juin 1887, p. 561.

> M. Fouillée, écrit-il, a voulu réconcilier le rationalisme moral des modernes depuis Kant, qui naît de l'analyse de la conscience ou de l'intention morale, avec le rationalisme à la façon des Anciens, qui consistait en une détermination du Bien objectif ; il a voulu réconcilier la doctrine de l'idéal et celle de la Loi, la forme et l'objet moral : la tâche était belle et opportune[19].

Il n'a pas voulu choisir entre science et conscience mais les concilier ou plus exactement, écrit ailleurs D. Parodi, il s'est agit

> de trouver une manière scientifique de maintenir les grandes idées métaphysiques, en particulier celle qui, nous le savons, intéresse au premier chef la pensée moderne et commande toute la spéculation morale, l'idée de liberté[20].

Nous pourrions ajouter que A. Fouillée veut confronter cette idée de liberté pour mieux la concilier avec l'ensemble des disciplines et philosophies du moment. D'où des débats passionnants qui l'opposèrent à Léon Bourgeois et Émile Durkheim.

Dans un autre panorama de la philosophie française, celui constitué par E. Boutroux[21], c'est à peu près le même constat qui est fait de l'œuvre de Alfred Fouillée : on la trouve classée dans le nouveau mouvement métaphysique qui se dessine, et à l'intérieur de celui-ci, parmi les développements récents du rationalisme. Pour Boutroux, Alfred Fouillée est un des auteurs qui veulent donner à la morale un fondement positif. Ici encore, ce que relève E. Boutroux, est la tentative de A. Fouillée de faire concorder la morale, c'est-à-dire l'idée de liberté, avec les nouvelles connaissances apportées

---

19 D. Parodi, *Le problème moral et la pensée contemporaine*, Ed. Alcan, 1921, p. 136. Reprise de l'article « La morale des idées-forces » paru en 1908 dans *La revue philosophique de France et d'étranger*.

20 D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Ed. Alcan, p. 41.

21 E. Boutroux, « La philosophie en France depuis 1867 », in *Philosophie France XIX^e siècle, Écrits et opuscules*, présentés par S. Douailler, R.-P. Droit et P. Vermeren, Livre de Poche, 1994, p. 912 et suivantes.

par la science sociale en particulier. C'est encore cette volonté de conciliation que remarque P. Janet dans *La philosophie française contemporaine*, même s'il en critique certains aspects.

Après avoir suivi l'évolution de A. Fouillée, P. Janet reconnaît que le nouveau spiritualisme, en la personne de A. Fouillée, « confond trop peut-être, et laisse échapper les différences et les oppositions[22]. » Il entend par là que la philosophie de A. Fouillée, depuis 1872, prend une autre direction que celle que l'on peut lire et qui le fit connaître à travers sa philosophie de Platon : autant dans ce dernier ouvrage, on pouvait constater qu'il « semblait avoir pris pour principe l'intelligence plus que la volonté, [...] qu'il ramenait tout à l'intelligible » autant dans sa thèse affirme P. Janet, « il semble que ce soit la volonté qui prenne la place de l'intelligence. La loi de causalité, qui n'était que conséquence, est devenue principe : l'idée se subordonne à la liberté[23]. »

De fait, la réflexion de Alfred Fouillée s'inscrit pleinement dans le paysage philosophique de cette fin du XIX^e^ siècle et les problématiques de son temps. Mais là n'est pas son seul intérêt. Les articles qui composent cette revue nous prouvent que les idées de A. Fouillée ont largement dépassé son siècle pour s'inscrire dans les débats contemporains.

L'actualité de A. Fouillée ou comment penser la puissance de la liberté

Un des concepts clefs de A. Fouillée est celui de l'idée-force. Il entend par là que toute idée tend à se réaliser par cela même qu'elle est formulée. Ainsi, et c'est l'objet de sa thèse soutenue en 1872, *Liberté et déterminisme*, les hommes ayant l'idée de la liberté, s'efforceront de la réaliser. Mais dans le même temps, il affirme qu'il existe au sein du réel un déterminisme. S'il tient à affirmer l'existence de ce dernier, c'est parce qu'il soutient que celui-ci est la condition nécessaire à l'intelligibilité du monde. On se retrouve alors dans la configuration décrite plus

22 P. Janet, *La philosophie française contemporaine*, C. Lévy, 1879, p. 95.

23 *Ibid.*, p. 85.

haut : si l'on désire penser une société meilleure, il nous faut articuler deux idées au premier abord contradictoires, la liberté humaine et l'existence d'un déterminisme qui résiste à la volonté humaine. Toute l'œuvre de A. Fouillée décline cette articulation.

Au niveau métaphysique il entend démontrer que l'idée-force de la liberté peut rendre « plus flexible, plus souple », le déterminisme. Il suffit pour cela que les hommes veuillent bien se détacher de leurs propres déterminations, en particulier de leur propre égoïsme. Désintéressés, ils s'évadent de leur *moi* pour aller à la rencontre d'autrui. La plus haute moralité va de paire avec une plus haute socialité. S'élabore alors une philosophie de la liberté particulière, fondée sur un lien moral, dont A. Fouillée ne se départira jamais. Une philosophie de la liberté dont le point ultime ne réside pas dans un repli sur soi mais au contraire dans l'union des consciences.

Contre l'idée de l'homme-automate, A. Fouillée veut nous signifier que la liberté morale est un attribut essentiel de l'homme. Contre l'idée de la conscience reflet, il veut nous faire comprendre que cette dernière possède en elle-même une force qui peut élargir les grilles de fer du déterminisme. Car penser, sentir et vouloir sont intimement liés dans la philosophie de A. Fouillée. On ne peut penser l'un sans penser les deux autres. Le volontarisme ne peut se départir du rationalisme, tout comme l'idéalisme du naturalisme, la liberté du déterminisme. L'histoire est donc possible : il appartient aux hommes de le vouloir, de le désirer et de le comprendre.

Mais il ne faudrait pas croire que tout est possible. À l'image d'un E. Durkheim qui se disait sagement conservateur, A. Fouillée affirme qu'il est des lois naturelles que l'homme ne peut transcender. La conciliation du déterminisme et de la liberté, il la retrouve quand il aborde la question de la société. Le déterminisme s'incarne alors dans la Société. Celle-ci est appréhendée par A. Fouillée comme un organisme régi par des lois particulières. Mais face à elles, existent les hommes qui ne cessent de vouloir se libérer. On peut, dit-il, concilier les deux : la société doit devenir un « organisme contractuel ». Si la société est un organisme cela signifie qu'elle est, à l'image de tous les autres organismes,

fondée sur une solidarité de fait qui unit, au sein d'une vaste coopération, la totalité de ses parties. Mais en rester à cette idée nous conduirait à nier toute liberté humaine. Il faut alors que les hommes, par leur liberté et leur volonté, se réapproprient cette solidarité naturelle. Cette dernière existe indépendamment des hommes. Seule l'idée de la solidarité, proprement humaine celle-la, puisque issue de la pensée, sera capable de fédérer l'ensemble des consciences pour métamorphoser la solidarité naturelle en solidarité voulue et désirée, en un mot en fraternité. L'idéal est donc bien que les hommes, contractant ensemble, recréent une solidarité qui reprendra les termes de celle qui existe naturellement au sein de la société tout en les améliorant. C'est ainsi que A. Fouillée entend articuler les liens politique, social et moral.

La réflexion de A. Fouillée, quand il s'agit d'aborder des problèmes contemporains, est vigoureuse. C'est bien sur la notion de propriété sociale qu'il faut attirer l'attention. Sur celle-ci, A. Fouillée entend tracer à l'écart de l'opposition entre les révolutionnaires et les conservateurs une troisième voie. Si la société est bien un organisme, alors une solidarité « naturelle » en fait le fond. Aussi, la richesse n'étant qu'une création collective, tout individu doit participer à un fonds social matériel appartenant à tous. Naît alors l'idée de l'assurance obligatoire, ancêtre de la Sécurité sociale. Le but de cette assurance obligatoire est bien d'assurer à tous les conditions matérielles minimales qui permettront à chacun de se présenter en face d'autrui dans un rapport d'égalité et ainsi de contracter librement. Pour reprendre les termes de R. Castel, la propriété de soi ne va pas sans la propriété sociale. L'État se doit alors de jouer un rôle fondamental : c'est lui qui assurera la justice réparatrice. S'élabore alors toute une pensée de la politique sociale de l'État, menée au pouvoir par L. Bourgeois, véritablement mise en œuvre après 1945. On peut affirmer que le solidarisme trouve sa source dans les écrits de A. Fouillée.

La richesse créée, affirme Fouillée, est à la fois sociale et individuelle. En effet, on ne peut ignorer, comme le fait V. Cousin, que l'activité de travail contient une double relation : elle est bien le produit de la volonté humaine, mais celle-ci s'exerce sur des

objets extérieurs que lui fournit la nature. Si l'homme produit bien la forme des objets il n'est pas dépositaire du fond. Chaque travailleur aujourd'hui puise dans une nature déjà socialisée et enrichie du travail passé : « celui qui a inventé la charrue » déclare A. Fouillée, « laboure encore, invisible, à côté du laboureur »[24] L'individu peut donc être propriétaire de la forme mais non du fond. À côté du droit de propriété individuelle, s'érige la propriété sociale. Avec A. Fouillée, on peut faire la critique des hypothèses du libéralisme. Il ajoutera que la société ne peut pas se laisser abuser par cette nouvelle représentation des relations humaines.

Les hommes non plus d'ailleurs. Mais pour qu'il en soit ainsi, encore faut-il qu'ils soient éduqués et instruits. L'École a toujours été pour A. Fouillée un objet de réflexion majeur. Ses écrits sur le sujet abondent. L'idée que Fouillée se fait du rôle de l'École dépend de sa philosophie. Vouloir concilier les lois de la nature et les lois de l'esprit c'est de fait désirer concilier la science et la philosophie. Ou peut-être plus spécifiquement, vouloir compléter les résultats de la science avec l'apport de la philosophie. Car, pour A. Fouillée, si la science produit des connaissances sur les rapports qu'entretiennent les objets entre eux, elle n'en reste pas moins extérieure au fond ultime de la réalité. Seule la philosophie est capable, non pas de nous délivrer la vérité du réel mais de s'en approcher suffisamment pour nous en donner une vision la moins obscure possible. Seule la philosophie peut étudier la conscience qui devient pour A. Fouillée l'objet premier et ultime de tout savoir. Du fait on ne peut en déduire la norme. Il manque à la science une réflexion sur les valeurs, voilà le rôle dévolu à la philosophie. Voilà le combat qu'a mené A. Fouillée.

Ce combattant infatigable contemporain de la naissance d'une nouvelle science, la sociologie, dont le but est bien de vouloir faire du social le principe ontologiquement premier du lien humain, n'aura de cesse d'en critiquer l'arrière-fond positiviste. Il s'engagera dans des polémiques fructueuses avec Emile Durkheim,

---

24 A. Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, Hachette, 1884, p. 21.

au point d'aboutir à une critique de la sociologie qui peut, aujourd'hui, apparaître comme prémonitoire : comment accepter l'idée du *Tout*, sans que celui-ci en vienne à subsumer la liberté individuelle ? Peut-on accepter l'idée que la société crée, *sui generis*, une conscience sociale que les individus intériorisent sans en avoir conscience ? Impossible nous affirme A. Fouillée : il y a là un abus de langage qui se transforme en abus conceptuel. Il existe bien des objets communs pensés par les individus, mais la société ne peut se penser comme un sujet. Cela est logiquement impossible dans la mesure même où la société est composée de moi conscients. Cette « présence des consciences réfléchies chez les différents membres, qui arrivent tous à dire *moi*, contredit et empêche toute conscience du *moi* collectif ou social[25]. »

Si l'individu possède un moi c'est bien parce que ses propres cellules ne possèdent pas une conscience claire d'elles-mêmes. Si A. Fouillée refuse de donner le statut théorique du Moi à la société, la raison tient tout entière dans l'idée qu'elle est elle-même composée de consciences. Les hommes ne pouvant s'oublier, la société ne peut s'ériger en entité psychologique. Entendons par là que les consciences individuelles ne peuvent s'agréger en Une et Unique conscience collective. Si la société n'est pas un *moi* c'est qu'elle est un *Nous.*

Redécouvrir A. Fouillée aujourd'hui n'est pas simplement faire acte d'histoire de la philosophie. Ce n'est pas oublier les impasses et apories de l'œuvre. C'est aussi se donner les moyens d'appréhender le monde et d'aborder les problèmes contemporains à travers des questions qui restent en suspend. C'est peut-être aussi sauver le rêve d'une société meilleure. Redonnons une dernière fois la parole à A. Fouillée : « nous savons déjà que la liberté est le but suprême à atteindre », nous nous devons d'ajouter «qu'elle est aussi à elle-même son principal moyen et son meilleur instrument[26]. » La liberté se trouve donc être au commence-

25 A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Hachette, 1880. p. 243.

26 A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Hachette, 1880. p. 72.

ment de la société et sa fin. C'est même « l'idée maîtresse de la science sociale à venir[27] ». *Dans la science sociale*, Fouillée écrit :

> tout se ramène à un rapport essentiel... que nous avons essayé de dégager, cette combinaison première dont tout le reste doit être la transformation, c'est le contrat, qui maintien l'égalité des libertés dans leur association mutuelle. Multipliez à l'infini le contrat, transformez-le, étendez-le, appliquez-le à tous les rapports des hommes, de telle sorte que dans la vie sociale tout soit réellement à l'œuvre de la volonté de tous, et vous vous rapprocherez peu à peu de la seule société qui soit conforme à la justice : une société où tous seraient parfaitement libres et où tous cependant seraient unis[28].

Jean LAWRUSZENKO
Professeur de sciences économiques et sociales
au lycée Chagall (Reims).

Jordi RIBA
Université Autonome de Barcelona

27 *Ibid.*, p. 73.

28 *Ibid.*, p. 73.

CHRONOLOGIE DE LA PRODUCTION PHILOSOPHIQUE D'ALFRED FOUILLEE

Cette bibliographie a été établie par E. Ganne de Beaucoudrey dans son livre, *La psychologie et la métaphysique des idées-forces de Alfred Fouillée* (Vrin, 1936). Les ouvrages sont suivis de l'indication des articles de revues précédemment publiés et qu'ils contiennent, parfois avec quelques modifications. Le millésime renvoie à l'année, les lettres aux articles. Nous indiquons en caractères italiques les articles ou notes qui n'ont pas été réintégrés dans des ouvrages.

Pour les revues qui ont 2 tomes par année, les chiffres romains I-II indiquent ces tomes. Pour les revues qui ont plus de deux tomes par année, nous indiquons le mois où l'article a paru.

1867

Les philosophes de la Gascogne, Montaigne, Montesquieu, Maine de Biran et leur influence sur le développement de l'esprit humain, Imprimerie de Bordeaux, 1867

1869

La Philosophie de Platon (2 volumes)

1872

La Liberté et le Déterminisme. Platonis Hippias minor

1874

REVUE DES DEUX MONDES :

A) L'idée moderne du droit. 1) Le droit, la force et le génie d'après les écoles allemandes contemporaines (1 juin)

La philosophie de Socrate (2 Volumes)

CORPUS, revue de philosophie

1875

REVUE DES DEUX MONDES :

A) Le droit et l'intérêt d'après l'école anglaise contemporaine (15 avril)

Histoire générale de la philosophie

1876

Extraits des grands philosophes

1878

REVUE DES DEUX MONDES :

A) L'idée moderne du droit en France. – Ses origines dans l'esprit national et la philosophie nationale (15 février)

B) Le droit et l'idée de liberté (1er avril)

C) L'égalité d'après les écoles démocratique et aristocratique. La théorie de M. Renan (1er août).

L'idée moderne du droit (1874, A ; 1875, A ; 1878, A, B, C)

1879

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) La philosophie des idées-forces I, 1

B) L'influence de l'idée de liberté sur le déterminisme de nos actions, II, 671

REVUE DES DEUX MONDES :

C) La théorie de l'Etat et le rôle de l'idée de contrat dans la science sociale contemporaine (15 avril)

D) L'histoire naturelle des sociétés humaines ou animales : I. L'organisme social (15 juillet). II La conscience sociale (1 août)

E) La pénalité et les collisions de droits d'après la science sociale contemporaine (15 novembre)

CRITIQUE PHILOSOPHIQUE :

Lettre à M. Renouvier, 1, 339

1880

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) Vues synthétiques sur la sociologie, 1-369

REVUE DES DEUX MONDES :

B) La fraternité et la justice réparative selon la science sociale contemporaine (15 janvier)

C) La réforme de l'enseignement philosophique et moral (15 mai)

D) La morale contemporaine. La morale de l'évolution et du darwinisme en Angleterre (1 juillet)

E) Le positivisme français et la morale (15 septembre)

La science sociale contemporaine (1879, C, D, E; 1880, A, B)

1881

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) Le néokantisme en France, la morale critique I, 1

B) Critique de la morale de Kant, I, 337-598; II, 337

REVUE DES DEUX MONDES :

C) La morale contemporaine en Allemagne (1 mars)

D) La morale spiritualiste en France (15 mai)

E) L'art de la nature et la finalité esthétique selon le spiritualisme contemporain (15 novembre)

1882

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) Les nouveaux expédients en faveur du libre arbitre, II, 685

REVUE DES DEUX MONDES :

B) La morale de la beauté et de l'amour selon le mysticisme contemporain (15 juillet)

C) La philanthropie scientifique au point de vue du darwinisme (15 septembre)

CORPUS, revue de philosophie

1883

Critique des systèmes de morale contemporains (1880, D, E; 1881, C, D, E; 1882, B)

La Liberté et le Déterminisme, 2 éd. (1879, B; 1882, A; 1883, A, B, C)

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) Les arguments métaphysiques en faveur du libre arbitre, I, 345

B) Le libre arbitre et la contingence des futurs, I, 585

C) Causalité et liberté, II, 28

D) *Fouillée et Secrétan, Liberté et Déterminisme,* II, 643

REVUE DES DEUX MONDES :

E) Les postulats et les symboles de la morale naturaliste (15 mars)

F) La solidarité humaine et les droits de l'individu (15 août)

G) La vie consciente et la vie inconsciente d'après la nouvelle psychologie : la conscience (15 octobre)

H) L'inconscience (1 novembre)

1884

REVUE DES DEUX MONDES :

A) Les études récentes sur la propriété (15 juin)

B) La philosophie du suffrage universel (10 septembre)

La propriété sociale et la démocratie (1884, A, B)

1885

REVUE DES DEUX MONDES :

A) La survivance et la sélection des idées dans la mémoire (15 mai)

B) La mémoire et la reconnaissance des souvenirs (1 juillet)

1886

REVUE DES DEUX MONDES :

A) Le plaisir et la douleur au point de vue de la sélection naturelle (1 avril)

B) L'homme automate (1 août)

C) L'origine de l'instinct et de l'action réflexe (15 octobre)

1887

REVUE DES DEUX MONDES :

A) Le langage des émotions (1 mars)

B) La sensation et la pensée selon le sensualisme et le platonisme contemporains (15 juillet)

1888

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) Philosophes français contemporains : J.-M. Guyau, II, 417-560

REVUE DES DEUX MONDES :

B) La crise actuelle de la métaphysique. – 1. La Métaphysique et la poésie de l'idéal (1 mars)

C) II. La métaphysique fondée sur la morale (1 mai)

D) Les transformations futures de l'idée morale. I. Eléments scientifiques de la moralité (15 octobre)

L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience (1888, B, C)

La Philosophie de Platon, 2 éd. augmentée. Tomes I et II.

1889

La morale, l'art et la religion d'après Guyau. (1888, A)

La Philosophie de Platon, 2e éd. Tomes III et IV.

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) Primauté de la raison pratique selon Kant, I, 974

B) Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action, II, 561

REVUE DES DEUX MONDES :

C) Éléments esthétiques de la moralité (15 juin)

D) Fondements psychologiques et métaphysiques de la moralité (15 septembre)

1890

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) L'évolutionnisme des idées-forces, I, 113

REVUE DES DEUX MONDES :

B) L'éducation et la sélection (1 juin)

C) L'organisation morale et sociale de l'enseignement. I. Les humanités scientifiques (15 juillet)

D) II. Les humanités classiques au point de vue national (15 août)

E) Les projets d'enseignement classique français au point de vue national (15 septembre)

F) Les études morales et sociales au point de vue national (1 novembre)

L'évolutionnisme des Idées-forces. (1883, G, H; 1886, B, C; 1889, B; 1890, A)

1891

L'enseignement au point de vue national (1890, B, C, D, E, F)

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) La philosophie et les concours d'agrégation, I, 432

B) Le problème psychologique, II, 225

C) Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale. 1. Le kantisme, II, 433. – 2. L'évolutionnisme II, 571

REVUE DES DEUX MONDES :

D) Le physique et le mental, à propos de l'hypnotisme (15 mars)

E) Les grandes conclusions de la psychologie contemporaine, la Conscience et ses transformations (15 octobre)

1892

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) Existence et développement de la volonté, I, 577

B) Le développement de la volonté, II, 159-369

REVUE DES DEUX MONDES :

C) Le système du monde selon Descartes et selon la science contemporaine (15 avril)

D) Les origines cartésiennes de l'idéalisme contemporain (15 juin)

1893

Descartes (1892, C, D; 1893, B)

La psychologie des Idées-forces (1885, A, B; 1886, A; 1887, A, B; 1891, B, C, D, E; 1892, A, B)

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) L'abus de l'inconnaissable et la réaction contre la science, II, 333

REVUE DES DEUX MONDES :

B) L'influence et l'avenir des idées cartésiennes (15 janvier)

C) Le tempérament physique et moral d'après la biologie contemporaine (15 juillet)

D) La psychologie des sexes et ses fondements physiologiques (15 septembre)

1894

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) L'abus de l'inconnaissable et la réaction contre la science, I, 1

B) Descartes et la philosophie contemporaine, I, 535

REVUE DES DEUX MONDES :

C) Le Caractère et l'Intelligence (15 février)

D) Le caractère des races humaines et l'avenir de la race blanche (1 juillet)

REVUE BLEUE :

E) L'enseignement philosophique et la démocratie, I

F) M. Adolphe Franck et le mouvement philosophique depuis 50 ans, II

CORPUS, revue de philosophie

1895

Pages choisies de J.-M. Guyau

Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races. (1893, C, D; 1894, C, D)

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) Les abus de l'inconnaissable en morale, 1-457

REVUE DES DEUX MONDES :
B) La psychologie des peuples et l'anthropologie (15 mars)
C) Victor Cousin d'après de nouveaux documents (15 septembre)
D) Dégénérescence, le Passé et le Présent de la race (15 octobre)
INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHICS:
The Hegemony of science and philosophy, 137

1896

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) L'hégémonie de la science et de la philosophie, I, 1
B) Nécessité d'une interprétation psychologique et sociologique du monde, I, 465

REVUE DES DEUX MONDES :
C) Le mouvement idéaliste en France (15 mars)
D) Psychologie de l'esprit français autrefois et aujourd'hui (1 novembre)

Le mouvement Idéaliste (1891, A; 1893, A; 1894, A, B, E, F; 1895, A; 1896, A, C)

Le mouvement positiviste (1896, A, B)

1897

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) Comte et Kant, I, 422

REVUE DES DEUX MONDES :
B) Les jeunes criminels, l'école et la presse (15 janvier)

REVUE BLEUE :
C) Criminalité et Socialisme, II

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

D) L'enseignement et la démocratie, les études libérales et la crise universitaire (décembre)

1898

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) Les facteurs des caractères nationaux, I, 1

REVUE DES DEUX MONDES :

B) Le peuple grec, esquisse psychologique (1 mai)

C) L'Individualisme et le sentiment social en Angleterre (1 octobre)

REVUE BLEUE :

D) Les responsabilités de la presse, 1

E) Dépopulation et réformes sociales, 1

F) Dépopulation et marxisme, I

G) L'idée socialiste de l'instruction intégrale, II

H) L'éducation morale de la démocratie. L'écolier, II

I) L'instituteur, II

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

J) La réforme de l'enseignement classique et moderne (juin)

K) Les réformes universitaires. – Baccalauréat. – Conseil supérieur (juillet)

Psychologie du peuple français (1896, D)

Les études classiques et la Démocratie (1897, D; 1898, J, K)

1899

REVUE PHILOSOPHIQUE :

A) La psychologie religieuse dans Michelet, I, 259

REVUE DES DEUX MONDES :

B) L'idée de justice d'après les écoles contemporaines (1 mars)

C) Le Progrès social en France (15 juin)

D) Le peuple espagnol (l octobre)

E) Races latines (1 décembre)

REVUE BLEUE :
F) L'éducation morale de la démocratie, I
G) Monopole universitaire, I
H) La morale de la vie, I
I) L'éducation morale au lycée, I

HUMANITE NOUVELLE :
Réponse à une «Enquête sur la Guerre et le Militarisme

1900

La France au point de vue moral (1897, C; 1898, D, E, F, G, H, I; 1899, F, G, I)

REVUE DES DEUX MONDES :
A) Le Travail et le Collectivisme matérialiste (l mai)
B) La question morale est-elle une question sociale ? (1 août)

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :
C) La philosophie de l'université (juillet)

1901

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) Jugements de Nietzsche sur Guyau, II, 569

REVUE DES DEUX MONDES :
B) La Religion de Nietzsche (15 février)
C) La morale socialiste (15 juillet)
D) La morale aristocratique du surhomme (1 septembre)

REVUE DE METAPHYSIQUE :
E) Les deux directions possibles dans l'enseignement de la philosophie et de son histoire, 677

REVUE BLEUE :
F) La liberté et la responsabilité des professeurs, II

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :
G) La réforme de l'enseignement classique et moderne (février)
H) L'échec pédagogique des lettrés et des savants (mars).

I) La réforme de l'enseignement moderne (mai)

La réforme de l'enseignement par la philosophie (1901, E, G, H, I)

1902

REVUE DES DEUX MONDES :
A) Les idées sociales de Nietzsche (15 mai)
B) La morale de la vie chez les animaux (15 août)

REVUE BLEUE :
C) Quelques traits psychologiques du caractère italien, I
D) Psychologie du peuple russe, II

REVUE SCIENTIFIQUE :
E) La médecine et les humanités, I

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :
F) Le triomphe des humanités et des études libérales en Allemagne (avril)

INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHICS:
The Ethics of Nietzsche and Guyau

La conception morale et civique de l'enseignement (1901, F; 1902, E-F)

1903

Esquisse psychologique des peuples européens (1898, A, B, C; 1899, D-E; 1902, C- D)

1904

REVUE DE METAPHYSIQUE :
A) La priorité de la philosophie des Idées-forces sur la doctrine d'Ardigo, II, 72

REVUE DES DEUX MONDES :
B) Les fausses conséquences morales et sociales du darwinisme (1 octobre)

REVUE DE METAPHYSIQUE :
C) L'idée de patrie, 109

D) Le devoir-faire et le devoir, 259
E) Kant a-t-il établi l'existence du devoir ? 993

REVUE BLEUE :
F) Un nouveau La Rochefoucauld : Nietzsche, 1

Nietzsche et *l'immoralisme* (1901, A, B, D ; 1904, F)

1905

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) La raison pure, pratique, doit-elle être critiquée ?

REVUE DES DEUX MONDES :
B) La science des mœurs remplacera-t-elle la morale ? (1 octobre)

REVUE BLEUE :
C) La psychologie des passions selon Nietzsche, 1
D) Le problème du moralisme et de l'amoralisme, 1
E) La fausse méthode scientifique en morale, II

REVUE SCIENTIFIQUE :
F) La morale biologique. Sa portée et .ses limites, II

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :
G) La morale scientifique (Juillet)

REVUE INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE :
H) La société est-elle une réalité et une conscience ?

Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain (1904, D, E, F ; 1905, A, C, D)

Les éléments sociologiques de la morale (1904, B; 1905, B, E, F, G, H)

1906

REVUE DE METAPHYSIQUE :

Synthèse nécessaire de la raison et de la conscience, 83
La doctrine de la vie chez Guyau – Son unité et sa portée, 514. A propos de l'idée de vie, 862

Chronologie

1907

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) Doit-on fonder la science morale et comment ? II, 449

REVUE INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE :
B) Sociologie et morale.

MERCURE DE FRANCE :
Réponse à une enquête sur l'idée et le sentiment religieux

La morale des idées-forces (1907, A, B)

1908

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) La volonté de conscience comme base philosophique de la morale, II, 113

REVUE DES DEUX MONDES :
B) La déclaration socialiste des droits (15 août)

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :
C) Les revenus sans travail selon le collectivisme (octobre)

1909

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) Note sur Nietzsche et Lange. 1, 519

REVUE DES DEUX MONDES :
B) Le socialisme est-il scientifique (15 mars)
C) Les Erreurs sociologiques et morales des démocraties (15 novembre)

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :
D) La sociologie réformiste (mai)

Le socialisme et la sociologie réformiste (1907, B; 1908, B, C ; 1909, B, D)

CORPUS, revue de philosophie

1910

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :
A) Les Pères de la révolution (avril)
B) Français et Anglais en Egypte (juillet)

REVUE INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE :
C) La science sociale contemporaine

La démocratie politique et sociale en France (1909, C)
Edition augmentée de *Histoire de la philosophie*

1911

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) La néo-sophistique pragmatiste, I, 337

REVUE DES DEUX MONDES :
B) La morale libertaire et la morale de la vie (15 février)

La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes. (1911, A)

1912

REVUE PHILOSOPHIQUE :
A) y a-t-il dualisme radical de la vie et de la pensée ? I, 68

REVUE DES DEUX MONDES :
B) La morale et la religion humanitaires (1 mars)

REVUE POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :
C) Jean-Jacques Rousseau (juillet)

1913

REVUE DES DEUX MONDES :
A) La tâche actuelle de la philosophie (1er mai)

OUVRAGES POSTHUMES :

Esquisse d'une interprétation du monde (1913, A)

Humanitaires et libertaires (1911, B; 1912, B, C)

L'INTELLIGENCE CREATRICE. PUISSANCE ET VOLONTE DE CONSCIENCE DANS LA PHILOSOPHIE D'ALFRED FOUILLEE*

La leçon platonicienne

La maîtrise de l'histoire de la philosophie ancienne dont fit précocement preuve Alfred Fouillée est à l'origine de son idéalisme évolutionniste[1]. C'est cette maîtrise qui lui valut de remporter, en 1867 puis en 1868, les concours de l'Académie des sciences morales et politiques, portant sur l'*Examen de la théorie des Idées de Platon* et sur *Socrate considéré surtout comme métaphysicien*[2]. Dans ses deux *Mémoires*, Fouillée fait montre de sa grande érudition philosophique et philologique comme de sa capacité à renouveler l'approche théorique des problèmes historiographiques

---

* Traduit de l'italien par François Revardeaux.

1 Pour une introduction à la philosophie de Fouillée, voir : G. Tarozzi, *L'evoluzionismo monistico e le idee-forze secondo Alfred Fouillée*, Fratelli Dumolard Editori, Milan, 1890 ; Augustin Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Alcan, Paris, 1913 ; Pierre Janet, *Notice sur la vie et les œuvres de M. Alfred Fouillée*, (lue dans la séance du 8 avril 1916, Institut de France, Académie des sciences morales et politiques), Firmin-Didot et Cie, Paris, 1916 ; W. Logue, *From Philosophy to Sociology: the Evolution of French Liberalism*, Northern Illinois University Press, Dekalb, 1983 ; A. Contini, « Alfred Fouillée. Scienza e etica del legame sociale », in *La società degli individui*, n° 3, 1998, pp. 111-114.

2 Les deux *Mémoires* feront l'objet d'une publication : A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, Ladrange, Paris, 1869, 2 vol. (2de édition revue et augmentée, Alcan, Paris, 1888-89, 4 vol., à laquelle nous nous référerons : t. I, *Théorie des idées et de l'amour* ; t. II, *Esthétique, morale et religion platoniciennes* ; t. III, *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme* ; t. IV, *Essais de philosophie platonicienne*), et *La philosophie de Socrate*, Paris, 1874, 2 vol.

qui lui sont soumis et à apporter une interprétation originale de textes dont il entend dégager l'actualité. Son étude sur Platon est l'exemple le plus abouti de cette démarche. Fouillée y comprend la théorie des idées comme l'affirmation d'une origine indissolublement réelle et rationnelle du tout. Il y découvre ainsi une expression du principe d'*universelle intelligibilité* (= toute chose a une raison d'être) qui fonde selon lui l'unité radicale des choses et leur caractère progressivement connaissable. S'écartant de la critique traditionnelle, Fouillée lit l'idéalisme platonicien comme un monisme auquel il attribue le rôle d'un modèle susceptible de servir de paradigme pour tout savoir cherchant à reconnaître le caractère fondé et non illusoire de nos connaissances. L'on peut dire en ce sens que, de façon implicite, la science présuppose le principe d'universelle intelligibilité tout du moins dans la conviction que les phénomènes peuvent être reliés en un ensemble cohérent de rapports et de lois. La vitalité du platonisme consisterait précisément en son aptitude à surmonter les difficultés auxquelles conduisent le criticisme kantien, et son dualisme entre monde phénoménal et monde des choses « en soi », comme l'empirisme positiviste, et son attention exclusive au monde phénoménal ainsi que la scission entre plan réel – ou objectif – et plan idéal – ou subjectif – qui en dérive[3].

En s'appuyant sur Platon – qu'il définira par la suite comme son premier et unique maître[4] – Fouillée a en tête une forme d'idéalisme qui serait dans le même temps compatible avec les résultats de la science expérimentale et avec sa conception déterministe des phénomènes naturels, et propre à échapper à une dimension purement chimérique pour s'ancrer positivement dans la sphère des actions et des faits. Il ambitionne en outre une forme de réflexion qui attribuerait au problème moral la place centrale du problème philosophique par excellence auquel

---

3 Fouillée aborde surtout ces problèmes dans le premier volume de *La philosophie de Platon*, *op. cit.* Pour une vue d'ensemble, voir la *Préface de la deuxième édition*, t. I, pp. VIII-XVI, et l'*Introduction* au quatrième volume, t. IV, p. V-XXVII.

4 *Ibid.*, t. IV, p. V.

toutes les autres questions viendraient se rattacher. C'est pourquoi, dans la dernière partie de son étude, il explique le principe d'universelle intelligibilité, qu'il considérait jusqu'alors comme le moment fondateur du platonisme, par la « tendance universelle au bien ».

Pour Platon, observe Fouillée, le bien n'est pas seulement la réalité suprême, c'est à dire la fin dernière et la raison d'être la plus profonde de toutes choses ; il est aussi le lien véritable entre pensée et être, l'unité absolue à laquelle tout acte de connaissance, même partiel, doit être rapporté. En effet, toute opération intellectuelle présuppose un certain mouvement de la volonté, participant de l'amour du vrai et du désir de le connaître. Par ailleurs, « une chose n'est vraiment rationnelle et intelligible pour un être doué de volonté, que dans la mesure où elle est bonne ». Pour apparaître réellement comme tel, un principe d'explication doit dépasser le plan de la pure cohérence logique et constituer « une raison *meilleure* que son contraire, une raison de *convenance*, un motif de *préférence* et d'*élection*, une raison qui "incline sans nécessiter", qui a la certitude sans la fatalité, [...] en un mot, une raison aimable et bonne, une raison finale d'amour et de bonté »[5]. Il faut donc laisser de côté le préjugé qui tend à réduire la perspective platonicienne à un idéalisme abstrait. Le platonisme établit au contraire le primat de la sphère morale sur la sphère logique selon un mouvement dialectique qui élève le bien au-dessus de l'essence et de l'intelligence, au-dessus des phénomènes sensibles et des rapports mathématiques, jusqu'à coïncider avec l'unité de l'esprit qui trouve sa source dans l'amour.

Dans ce contexte, l'idéalisme transcendantal de Kant, qui nie l'objectivité des idées sous leur aspect théorique et réduit leur cadre de validité à la raison dans son usage pratique, est un « platonisme dont le centre de gravité a été déplacé et établi dans la morale ». Fouillée prend toutefois le parti de Platon en soulignant que, si les deux philosophes partagent la « même foi morale à l'Idée », Platon, « moins exclusif que Kant, ne condamne pas à

5 *Ibid.*, pp. 121-122.

une éternelle impuissance les procédés de la spéculation métaphysique »[6]. Bref, la racine éthique de la philosophie platonicienne conduit Fouillée à concentrer son attention sur le lien science-action dont l'importance laisse déjà entrevoir les développements futurs en direction d'une théorie des *idées-forces*. En effet, si les idées ne se présentent pas uniquement comme des « raisons intelligibles et immobiles » mais également comme des « causes actives et vivantes, puissances d'une âme intelligente et bonne qui contient dans son unité le germe de la multiplicité », alors le savoir apparaît inséparable d'une action tournée vers l'affirmation de ce qu'elle reconnaît comme vrai, comme *idéal* : « J'agis *comme si* je voulais telle ou telle chose ; par là, je réalise mon idée et ma volonté »[7].

Contre la passivité

Dans les années qui suivent, Fouillée élabore une pensée originale, soucieuse d'intégrer à l'idéalisme les plus fertiles des suggestions théoriques et méthodologiques venues du naturalisme (de la culture positiviste et évolutionniste et des nouvelles disciplines comme la psychologie et la sociologie)[8]. Sans cesser de revendiquer l'autonomie du savoir philosophique, il en vient à une valorisation de certaines modalités épistémologiques de la science positive qui l'éloigne du spiritualisme, du néo-criticisme et du contingentisme. Il adhère en premier lieu à l'équation science positive = science des faits, des relations quantitatives. Ce savoir partiel, parce que faisant nécessairement abstraction des rapports entre les choses et le sujet pensant,

---

6 *Ibid.*, p. 25, et t. III, p. 371.

7 *Ibid.*, t. IV, pp. 74, 221.

8 *Idéalisme* et *naturalisme* ne sont pas vus par Fouillée comme des perspectives philosophiques au sens strict mais comme des modèles généraux d'interprétation de la réalité auxquels il est possible de rattacher deux corps de doctrine opposés : d'un côté, celle qui fait des idées le principe d'explication de la réalité tout entière ; de l'autre, celle qui rapporte tout (pensée comprise) à un système des forces et à des mouvements physiques.

constitue pourtant toujours la base de toute réflexion à venir qui, à l'image de la réflexion philosophique, se propose d'articuler en une plus vaste synthèse les lois de la nature et les données et idéaux de la conscience[9]. Fouillée partage par ailleurs le principe qui reconnaît le nécessaire déterminisme des phénomènes naturels comme principe de toute science et de l'intelligence elle-même (il n'existe pas d'effet sans cause, c'est à dire d'effet dont les conditions d'existence seraient de l'ordre de l'indéterminable, en ce que « tout événement est précédé de quelque autre événement qu'il suit d'après une loi déterminée »[10]). Plus encore, il faut étendre le déterminisme à tous les genres de phénomène et le comprendre non seulement comme une succession régulière mais également comme une réciprocité de conditionnements et de relations : « tous les faits de l'univers, sans exception, doivent être engagés dans des liens d'action et de réaction, et former un seul tout dynamique »[11]. Mais si le déterminisme est universel, le modèle d'explication mécanique ne vaut que pour le monde ma-

---

9 Cf. A. Fouillée, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Alcan, Paris, 1889. La métaphysique est ici définie comme une science fondée sur l'expérience intégrale de l'homme, qu'elle soit extérieure (c'est-à-dire tournée vers la réalité objective) ou intérieure (c'est-à-dire tournée vers la réalité subjective). Elle apparaît en outre comme une science rigoureuse, doté d'une particulière objectivité : bien que ne pouvant pas adopter le critère de la vérification expérimentale, elle doit vérifier de façon rationnelle le degré de certitude ou de simple probabilité des différentes thèses philosophiques.

10 A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, Alcan, Paris, 1890, p. 267.

11 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, Ladrange, Paris, 1872 (3e éd. revue et augmentée, Alcan, Paris, 1890, à laquelle nous nous référerons, p. 183). Cf. aussi *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Alcan, Paris, 1895, dans lequel Fouillée critique aussi bien le spiritualisme finaliste de Ravaisson et de Lachelier, que la philosophie indéterministe de Renouvier et de Boutroux, en affirmant que le déterminisme « est seul conforme tout ensemble et aux faits et aux deux lois essentielles de la pensée : identité et raison suffisante » (p. 195). Le vrai problème, en effet, est « de trouver l'échelle graduée des raisons explicatives, – non pas une "limitation" des lois et des causes, mais, tout au contraire, une extension nouvelle des lois et des causes » (p. 240).

tériel, pour les objets en tant qu'étendus et mobiles. En ce sens, Fouillée repousse nettement le déterminisme mécaniste et matérialiste qui, parce qu'il ne reconnaît que la causalité physique, réduit la réalité toute entière à des mouvements d'atomes et de molécules sans attribuer de rôle actif aux processus mentaux. Cette démarche ne peut que donner une conception passive de l'homme, conception doublement pernicieuse pour Fouillée. En effet, la spécificité des états de conscience est mise en cause au même titre que la capacité – de la part du sujet sentant ou pensant – d'entreprendre une action morale authentique. Ce dernier point préoccupe particulièrement Fouillée. Ce n'est donc pas un hasard si, après ses monographies sur Platon et sur Socrate, son premier travail de longue haleine vise à jeter un pont entre la liberté et le déterminisme. Mais dans cet essai déjà (et, de façon plus systématique, dans les œuvres qui suivront), il est convaincu que seule une théorie différente de la conscience peut « *élargir* le déterminisme et l'*orienter* vers la liberté idéale »[12]. Comme il le dira par la suite, « la question qui domine toute la psychologie et même la philosophie, c'est de savoir s'il y a un degré quelconque d'activité qui appartienne aux faits mentaux et qui leur donne un rôle actif dans l'évolution »[13].

Fouillée appuie le projet d'une psychologie expérimentale vouée à remplacer la vision de la conscience, comme substance ou unité spirituelle, par une analyse rigoureuse des faits psychiques. À son avis, il ne fait aucun doute que toute fonction consciente dépend de conditions cérébrales. Entre les faits psychiques et les faits physiologiques il existe une corrélation de quantité, par laquelle l'intensité de la conscience est proportionnelle à la quantité d'énergie dépensée par les nerfs. Ce sont par ailleurs les lois du mécanisme cérébral qui déterminent la succession et les processus d'association de la vie mentale (par exemple, quand une image semble en éveiller une autre, le lien ne s'établit pas entre les deux images mais entre les deux états des nerfs qui

12 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, p. 239.

13 A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, *op. cit.*, p. 292.

correspondent à ces images, c'est-à-dire entre les deux vibrations cérébrales qui se sont succédées dans le cerveau). Rien ne permet cependant de soutenir la thèse avancée par la psychologie matérialiste selon laquelle les phénomènes mentaux ne seraient que le résultat de phénomènes physiques et physiologiques. Si un type de mouvement (comme la chaleur) peut se transformer en un autre type de mouvement (comme la lumière), il est absurde d'imaginer la transformation d'un mouvement, au sens strict, en quelque chose qui ne l'est plus (comme la pensée). Les changements psychiques sont autre chose que de simples relations quantitatives ou spatiales, ils ont aussi une qualité intrinsèque, issue de l'activité particulière de la conscience, de sa capacité à réagir aux stimuli et de faire en sorte qu'une sensation produise toujours une émotion et une volition. L'on ne peut donc représenter cette activité sous la forme passive de la matière extérieure[14].

La théorie du parallélisme psycho-physique propose un modèle tout aussi réducteur. Bien qu'elle n'instaure pas un rapport de cause à effet entre le physique et le mental, elle voit dans ce dernier un « aspect collatéral » du physique, un épiphénomène dépourvu de toute force et de toute efficacité. Fouillée critique longuement cette théorie pour des raisons qui tiennent autant au fait qu'elle était la plus en vogue parmi les tenants de la psychologie expérimentale française qu'au fait qu'elle lui semble avoir pour corollaire une théorie des *idées-reflets* résolument incompatible avec sa propre théorie des *idées-forces*. Il attaque en particulier la thèse défendue par Théodule Ribot qui réduit la conscience à l'éclairage accidentel et intermittent d'un automatisme, à un événement qui peut s'ajouter ou non à un événement nerveux (inconscient mais omniprésent), en ne faisant que compléter un phénomène donné de la vie mentale[15]. Selon Fouillée, il est en

---

14 *Ibid.*, pp. 118-121.

15 *Ibid.*, pp. 158-163. Cette thèse, déjà exprimée par Ribot dans sa *Psychologie anglaise contemporaine* (1870), trouve des applications concrètes dans ses recherches sue les maladies de la mémoire et de la volonté. À titre d'exemple, il définit la mémoire comme un phénomène essentiellement biologique qui ne devient un phénomène conscient qu'acciden-

effet impossible qu'un phénomène supposé mécanique et automatique ne change point de nature quand on y ajoute la conscience. En outre, il ne peut exister de faits à la fois mentaux et inconscients : là où il n'y a pas encore de conscience réfléchie, il existe au moins une conscience spontanée ou rudimentaire, un faible commencement de la sensibilité et de l'intelligence[16]. De la même façon, la thèse qui ramène l'appétition[17] et le sentiment de l'effort à des réactions musculaires passives qui ne seraient que le reflet de mouvements déjà effectués, est erronée. Dans tout état de conscience, passivité et activité se pénètrent, se supposent[18]. Les mêmes phénomènes cérébraux ne sont pas des faits

---

tellement, lorsqu'un trait supplémentaire, en l'espèce sa localisation dans le passé ou la reconnaissance, s'ajoute à la conservation et à la reproduction d'un souvenir. En ce sens, le substrat permanent des processus mnémoniques coïncide avec la mémoire organique (qui se traduit par des mouvements réflexes, des habitudes, des automatismes) dont la mémoire consciente n'est qu'une efflorescence (T. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Germain Baillière et Fils, Paris, 1881).

16 Cf. A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, *op. cit.*, pp. 36-75, où il critique la version métaphysique de la « doctrine de l'inconscient » (présente dans les systèmes philosophiques de Schelling, de Schopenhauer et de Eduard von Hartmann – auteur, en 1869, d'une *Philosophie des Unbewussten*), comme la version scientifique présente dans la psychologie expérimentale, de plus en plus encline à souligner l'ampleur et la portée de la vie inconsciente ou subconsciente.

17 Le terme d'*appétition* est utilisé par Fouillée pour désigner le principe qui pousse un être vivant à l'action en vue de la satisfaction d'un besoin ou d'un désir ou de la réalisation d'une fin.

18 *Ibid.*, pp. 179-197. De ce point de vue, la perspective de Fouillée n'est pas exempte d'analogies avec la philosophie de l'effort de Maine de Biran, ni avec le spiritualisme de Félix Ravaisson. Du reste, on peut distinguer l'influence qu'exerce la perspective ravaissonienne dans différentes options théoriques de Fouillée, depuis l'exigence de ne pas replier l'activité de la conscience sur celle de l'intellect abstrait jusqu'à la tentative de restituer un caractère central à la conscience d'un point de vue psychologique, métaphysique et cosmologique. Pour une orientation dans la philosophie française du dix-neuvième siècle, voir : H. Gouhier, *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*, Vrin, Paris, 1980 ; J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle. De Maine de Biran à Ravaisson*, (1963), Vrin, Paris, 1984 ; P. Vermeren,

de pure passivité, mais des phénomènes d'action subie et de réaction exercée; cette réaction, pour n'être pas encore musculaire, n'en est pas moins réelle. Sur le plan physiologique, il faut chercher l'origine du sentiment de l'effort dans un déploiement d'énergie cérébrale nécessaire pour qu'un mouvement soit exécuté ; sur le plan psychologique, ce sentiment prend en revanche la forme d'une activité produisant un effort contre des résistances, retenant la sensation agréable ou repoussant la sensation pénible.

Du reste, Fouillée distingue un objectif plus ambitieux derrière la thèse qui déclare que toute conscience d'agir est illusoire : montrer que notre volonté n'est pas en mesure de produire d'effets réels et de conserver sa part d'influence sur le cours des choses. La théorie du parallélisme psycho-physique arrive donc à la même conclusion que le monisme matérialiste : la causalité est toute entière dans la chaîne physique. Mais s'il en était ainsi, pourrions-nous encore parler d'obligation ou de responsabilité morale ? Une fois établi que nos idées, nos sentiments et nos volitions ne sont que des reflets sans force, comment justifier l'exigence de nous améliorer nous-mêmes et d'améliorer le monde en nous conformant à des normes et à des valeurs éthiques ? La doctrine de l'homme-automate induit un fatalisme décourageant qui inhibe aussi bien le pouvoir que le devoir d'agir.

D'autre part, pour restituer une réelle activité à la conscience, il faut combattre un ennemi plus insidieux encore parce que travesti en allié : l'intellectualisme qui est présent dans différents courants de la tradition idéaliste comme dans certains secteurs de la psychologie moderne et contemporaine[19]. Le tort

---

« Les aventures de la force active en France », in *Exercices de patience*, n° 8, pp. 147-168 ; P. Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la Philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris, 1893 ; *Philosophie, France, XIX^e siècle. Écrits et opuscules*, publiés par S. Douailler, R.-P. Droit et P. Vermeren, Librairie générale française, Paris, 1994 ; R. Ragghianti, *De Cousin à Benda*, L'Harmattan, Paris, 2000.

19 Pour ce qui est de la philosophie, Fouillée fait en particulier référence à l'*apriorisme* de la tradition kantienne et au *logicisme* de la tradition hégélienne (cf. *Le mouvement idéaliste*, *op. cit.*, pp. 46-96, 223-225). Pour ce qui est de la psychologie, il fait en revanche référence à la psy-

de l'intellectualisme, qui renvoie en miroir au tort du matérialisme, est de réduire la conscience aux seules fonctions intellectuelles (représentatives ou logico-formelles), en les attribuant ensuite à une faculté de connaître nettement distincte de la faculté de vouloir. De cette façon, en effet, la pensée s'éloigne de la réalité comme de l'action : de la réalité en ce qu'elle ne pourra saisir que des phénomènes et jamais des choses en soi, de l'action en ce qu'elle ne pourra valoir que dans un cadre scientifico-spéculatif et jamais dans un cadre pratique. Mais, s'il en était ainsi, comment pourrions-nous rendre opératoires les idéaux ou les impératifs moraux en les arrimant aux conditions concrètes de l'agir humain ? La position de Kant est, de ce point de vue, emblématique puisque, après avoir circonscrit l'activité de la conscience à celle du *cogito* (c'est à dire à l'unification des données sensibles au moyen des catégories), il a dû postuler la liberté comme *noumène* inaccessible, comme sphère dominée par une volonté dont les lois ne correspondraient en rien au déterminisme du monde phénoménal.

Selon Fouillée, il faut en revanche rattacher solidement la pensée à l'action, l'intelligence à la volonté, l'idéal moral à l'expérience réelle. Il s'agit au fond de réactualiser la leçon platonicienne en insistant sur le caractère immanent des idées et en précisant de quelle façon l'on doit chercher la clef de leur dynamisme, de leur activité dans la région de la volonté consciente. Il s'agit également de rendre le déterminisme « aussi large, aussi

---

chologie rationnelle d'origine cartésienne, au projet de psychologie comme science développé par Johann Friedrich Herbart dans la première moitié du dix-neuvième siècle et à la conception statique de l'idée qui serait présente dans l'associationnisme de John Stuart Mill (cf. *L'évolutionnisme des idées-forces*, *op. cit.*, pp. 135-143). En effet, bien qu'il accepte certains des fondements de l'associationnisme, Fouillée adresse deux critiques essentielles à cette école : elle a divisé la vie mentale en parties discrètes en représentant les idées comme des atomes distincts ; elle a associé les idées selon des lois toutes mécaniques, sans pénétrer jusqu'aux tendances appétitives et motrices qui se retrouvent sous ces idées. Fouillée se posera, pour cette raison, en précurseur de certains aspects du bergsonisme.

ouvert, aussi infini, conséquemment aussi flexible et vivant, aussi modifiable, aussi variable et progressif que cela est compatible avec un ordre intelligible, avec une continuité sans hiatus, avec une loi sans exception, qui est pourtant une loi de vie et non d'inertie »[20]. L'entreprise est ardue : Fouillée ne veut pas sortir du cadre des connaissances positives et des rapports empiriquement démontrables ; il ne veut pas soutenir les raisons de la morale contre celles de la science. Comme nous le verrons, la solution viendra du rapprochement réciproque des idées et des forces par l'élaboration d'une nouvelle conception de la volonté et de l'intelligence.

Pouvoir et liberté de la conscience

Par l'expression d'*idée-force*, Fouillée entend faire référence à « tous les modes d'influence possibles que l'idée peut avoir, en tant que *facteur, cause, condition de changement pour d'autres phénomènes* »[21]. La notion de *force* ne doit donc pas être comprise dans un sens métaphysique, comme le déploiement, dans la nature, d'un principe dynamique transcendant ou immanent, spirituel ou matériel. L'idée est une force au sens que la science de l'époque attribue à ce terme, un rapport entre le mouvement initial d'un corps et son mouvement suivant, une impulsion qui, si rien ne vient y faire obstacle, tend à continuer son mouvement. Fouillée adopte ici, comme base positive de sa théorie, cette relation entre perception et mouvement qui était alors devenu un fondement essentiel de la psychologie physiologique et que l'on pourrait schématiser ainsi : les objets extérieurs impriment aux nerfs centripètes des vibrations qui se propagent aux centres nerveux, lesquels, après avoir transformé les vibrations en mouvements internes les renvoient, par les nerfs centrifuges, à la périphérie où se produira une réaction motrice. Or, puisque la vie psychique est étroitement liée à la vie organique, tout processus mental sera sensoriel/idéel/moteur, commençant par une

20 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, p. 239.

21 A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, *op. cit.*, p. XI.

impression reçue du dehors, se poursuivant par l'élaboration de contenus émotionnels et cognitifs pour se conclure par une impulsion transmise au dehors. Par exemple, penser à la marche, c'est « marcher par le cerveau, non par les jambes ; c'est commencer à agir et, pour ainsi dire, à presser dans le cerveau le ressort qui ouvre passage au courant nerveux vers les jambes »[22]. L'idée d'une action possible correspond déjà à une tendance réelle, dans la mesure où elle recouvre des images sensorielles et motrices qui en font un début d'activité.

En vertu de cette relation Fouillée ne peut limiter le sens d'« idée » à celui de « représentation intellectuelle » : « nous prendrons le mot d'*idée* ou de *pensée* au sens cartésien, comme exprimant les *états de conscience* non seulement avec leur côté intellectuel, mais aussi avec le *sentiment* et l'*appétition* qui en sont inséparables » ; ou encore : « Nous appellerons *idées*, formes mentales ou formes de conscience [...], *tous les états de conscience* en *tant que susceptibles de réflexion* et, par réflexion, de *réaction sur eux-mêmes*, *sur les autres états de conscience*, enfin, grâce à la liaison du physique et du mental, sur les organes du *mouvement* »[23]. Trop attaché à la recherche de ses conditions logico-formelles, l'idéalisme a analysé le processus de la pensée d'un point de vue trop intellectualiste incapable d'en éclairer les contenus affectifs et volitifs. En ce sens, il n'a pas su justifier la nature active des idées, leur influence sur le monde à la fois interne et externe au sujet. Le matérialisme, au contraire, a analysé le processus de la pensée d'un point de vue trop mécaniste, incapable de comprendre ce qui se produit quand un état de conscience devient objet de réflexion : il n'a donc pas su saisir la puissance du conscient, sa chance de réagir sur le déterminisme même, en le modifiant de l'intérieur.

La théorie des idées-forces est exposée pour la première fois dans un cadre – l'essai sur *La liberté et le déterminisme* – où

22 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, pp. 3, 223.

23 A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, *op. cit.*, pp. XI, 1.

la question de la force des idées, de la réaction du mental sur le physique, est subordonnée à celle de l'efficacité d'une idée particulière : l'idée de la liberté. Il n'y a pas, selon Fouillée, de vraie solution à l'antinomie liberté/déterminisme, que ce soit sur le plan cosmologique ou sur le plan moral. Nous ne serons jamais en mesure d'apprécier ce qui, de la nécessité ou de la contingence, est le vrai et ultime fond des choses. En conséquence, nous ne saurons jamais si nos actions sont vraiment libres, ne dépendant donc que de notre volonté, ou entièrement déterminées par certains mécanismes (la pression des circonstances extérieures, le rapport de la cause et de l'effet entre la série des états de conscience antécédentes et nos motifs actuels, etc.). Il existe cependant un moyen terme entre la liberté et le déterminisme, tiré de l'observation des faits psychologiques et à même d'offrir aux deux doctrines un terrain de rencontre : « l'*idée* de la liberté, avec le *désir* qui en est inséparable et l'*action* directrice qui en résulte »[24]. Quelle que soit sa valeur objective, l'idée de liberté existe bel et bien dans l'esprit de l'homme ; l'idée même du *moi* est inséparable de la conviction d'être la cause de ses actions, de posséder une certaine indépendance par rapport à toutes les autres causes[25]. Supposons maintenant que cette conviction soit illusoire : une fois conçue et perçue comme désirable, l'idée de pouvoir agir efficacement sur la réalité, en triomphant de ses inévitables résistances, s'introduira quoi qu'il en soit parmi les facteurs déterminants de l'action. Cette dernière pourra en outre devenir la fin de l'acte, l'idée directrice à laquelle subordonner toute autre idée et tout autre motif pratique. En ce sens, l'idée de liberté n'a rien de chimérique. En poussant l'individu à réaliser progressivement le pouvoir dont il prend conscience, elle s'approche indéfiniment de la liberté réelle. Supposons au contraire que la liberté existe : elle n'existera vraiment qu'à la condition de prendre conscience d'elle-même, et de donner nais-

---

24 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, p. VI.

25 *Ibid.*, p. 1-18, 345.

sance à un déterminisme de pensées et de désirs. Une fois encore, elle n'agira qu'en se faisant idée, c'est-à-dire une force capable de produire le mouvement et de toucher ainsi au mécanisme[26].

Plutôt que de nous demander si nous sommes ou non libres, demandons-nous : « Jusqu'à quel point et par quels moyens l'idée de la liberté est-elle réalisable au sein même du déterminisme ? »[27]. Ainsi posé, le problème concerne désormais : a) une chose qui n'est pas donnée, mais qui est un but à atteindre ; b) non pas l'objectivité de la liberté en tant que telle mais le degré de réalisation du pouvoir conféré par son idée et, en conséquence, c) le degré de réaction de l'idée sur le fait à venir.

Selon Fouillée, un déterminisme complété par l'introduction d'une force nouvelle (la pensée se réfléchissant sur soi et se concevant directrice), doit admettre que l'idée de la possibilité peut réagir sur la nécessité, donc que l'idée d'une certaine indétermination de l'avenir peut laisser une place concrète à l'initiative humaine, et ce même dans un univers régi par des lois rigoureuses et invariables :

> Quoi qu'il fasse, l'être pensant ne peut se considérer lui-même comme un mécanisme inerte et passif. [...] L'intelligence est à la fois le pouvoir de lier et celui de délier : en pensant les choses du dehors, nous les lions, et la science même consiste dans cette liaison ; en les pensant du dedans et en nous, en nous pensant nous-mêmes, nous pouvons nous délier en un certaine mesure par rapport à l'extérieur [...]. C'est dans cette mesure que nous pouvons dire comme le Dieu de Bossuet : – Je ne pense pas les choses à venir uniquement parce qu'elles seront, mais elles seront en partie parce que je les pense[28].

La réaction de l'idée sur le fait à venir n'est pas en contradiction avec le caractère prévisible des évènements à partir de leurs lois, en ce que le facteur en mesure d'en modifier le cours

---

26 *Ibid.*, pp. 233-245.

27 *Ibid.*, p. 92.

28 *Ibid.*, pp. 250-251.

n'est pas un pouvoir magique, irrationnel, mais une force motrice à l'instar de toutes les autres : la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui sera *par nous*, qui n'existera que par notre action consciente. De la même façon, le principe de conservation de la force (selon lequel toutes les transformations de l'énergie sont sans effet sur la quantité d'énergie présente dans l'univers) ne compromet pas la nouveauté dans l'ordre mental et moral, nouveauté par laquelle l'évolution se change en progrès : « une pensée nouvelle dans la conscience, n'est-elle pas un nouveau monde, alors que, dans la balance de la nature physique, elle ne produira pas la moindre oscillation, le moindre dérangement à l'éternel équilibre des plateaux ? »[29]. D'autre part, la nouveauté ne peut pas ne pas naître d'une volonté devenue consciente de son pouvoir. Ainsi, quand je conçois la liberté comme possible, je ne me contente pas de la liberté dont je jouis déjà, mais je tends à accroître sa quantité et sa qualité. Autrement dit, je désire étendre mon activité au maximum et, dans le même temps, la faire progresser vers une liberté de plus en plus complète, réelle et créative. Or, si agir pour une fin consciente c'est être plus libre qu'agir mécaniquement, agir en vue d'une loi universelle c'est faire preuve d'une plus grande liberté qu'agir uniquement pour le particulier. Agir pour tous les individus, voilà la véritable liberté, celle qui implique la plus grande indépendance vis-à-vis des limites (de l'espace, du temps, du corps, de l'individualité même),

---

29 *Ibid.*, pp. 189-190. Cette position de Fouillée présente d'indiscutables analogies avec certaines thèses avancées par la philosophie de la contingence de Renouvier et Boutroux. Cependant, selon Fouillée, la possibilité d'une nouveauté mentale et morale n'est pas incompatible avec le déterminisme puisque ce dernier implique « non l'identité de l'effet et de la cause, mais seulement un lien dans la nouveauté même, l'identité de la loi selon laquelle se fait le changement » (*Le mouvement idéaliste*, *op. cit.*, p. 192). De la même façon, Renouvier et Boutroux affirment à raison que « nulle part il n'y a d'action purement mécanique, que, loin d'être une dérogation aux lois de la nature, l'action psychique est, au contraire, le fond même des lois de la nature » ; cependant quand ils ajoutent que « cette action introduit dans la nature la contingence », ils oublient que, « s'il y a quelque chose de non contingent, c'est l'action psychique » (*ibid.*, p. 241).

et la plus grande originalité par rapport à tous les appétits instinctifs (l'égoïsme, le plaisir ou l'intérêt personnel, le désir de l'emporter dans la lutte pour la survie, etc.). Ce n'est que lorsque mes actions sont empreintes de désintéressement et d'amour d'autrui que la volonté d'action se transforme en volonté morale. À ce moment, l'accroissement de la puissance et le développement de l'idée de liberté en viennent à coïncider, de fait, avec le progrès de la moralité[30].

Cependant, pour admettre une telle possibilité il faut abandonner la perspective de l'homme-automate, selon laquelle nous n'avons pas une volonté au sens propre du terme, c'est-à-dire une activité consciente qui se détermine par elle-même, en produisant un effet réel et original. Pour le fatalisme matérialiste et mécaniste, l'acte de désintéressement ne sera jamais possible. Dans les très rares occasions où il le sera, il ne constituera pas tant un processus de libération morale qu'une sublime folie, le blocage d'un mécanisme réglé par des penchants sensibles, instinctifs, donc égoïstes. La morale se trouve de la sorte tout entière suspendue à la possibilité d'un dégagement de la liberté *réelle* au sein du déterminisme : « Elle suppose que la liberté n'est pas en essentielle opposition avec la nature, que le vrai désintéressement n'est pas impossibile à réaliser de plus en plus, que l'égoïsme n'est pas l'unique fond de l'activité et l'essence de la volonté même »[31]. Si la *lutte pour la vie* est la formule de la nature, l'*union pour la vie* est la formule d'un idéal moral qui

---

30 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, pp. 293-308. Fouillé reprend ainsi la conception kantienne du caractère universel de la loi morale qui lui semble même indissociable de toute idée de devoir, de la possibilité de concevoir et de réaliser un idéal en agissant de manière désintéressée. L'erreur de Kant, pourtant, est de choisir de ne pas déterminer le contenu de la volonté universelle (*ibid.*, pp. 298-299). La large place, plus de cent pages, réservée à son étude dans la *Critique des systèmes de morale contemporains* (1883) témoigne de l'importance pour Fouillée de l'éthique kantienne, qui, en dépit de ses aspects problématiques reste, pour lui, la plus haute doctrine morale de la philosophie antique et moderne.

31 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, p. 303.

nous semble problématique et incertain, mais possible, dans la mesure où la réalité actuelle ne nous semble pas adaptée à toute la réalité possible. Cet idéal, que l'humanité s'obstine à poursuivre, existe tout au moins dans l'intelligence. Comme l'ajoute Fouillée dans les dernières pages de son essai, « nous avons maintenant le droit de dire que, de là, il peut passer dans les actes »[32].

L'altruisme comme création intellectuelle

Dans la *Critique des systèmes de morale contemporains*, Fouillée étudie quelques-uns des principaux modèles éthiques du dix-neuvième siècle, convaincu que la crise, de plus en plus profonde, des certitudes et des impératifs moraux exige que soient radicalement repensées les limites et les conditions de possibilité de la morale elle-même. Selon lui, cette crise n'est pas au premier chef liée au fait que la physique des mœurs a cherché à démanteler les principes *a priori* de la métaphysique des mœurs, en leur opposant une approche empirico-descriptive dans laquelle le devoir ne possède plus la force contraignante d'une réalité absolue. À l'origine de cette crise, on trouve surtout le caractère unilatéral de la perspective – partagée par le positivisme, l'utilitarisme et l'évolutionnisme – que Fouillée place sous l'étiquette de « morale naturaliste ». Cette dernière s'enracine en effet dans une vision passive de l'homme, dans une accentuation exclusive de ses réactions automatiques et, plus généralement, de son côté sensible : sur l'idée que l'homme est une sorte de machine, caractérisée par la nécessité de ses engrenages ; que ces engrenages correspondent aux passions, aux penchants sensibles ; que le seul ressort de ses actions est donc la recherche du plaisir ou de l'intérêt personnel. L'évolutionnisme spencérien, qui représente pour Fouillée la version la plus complète et la plus « aboutie » du naturalisme, n'échappe pas à cette vision. Au contraire, en insistant plus encore sur l'action de la nature et du milieu extérieur, Spencer voit dans les valeurs morales de simples réponses d'adaptation devenues, avec le temps, héréditaires (parce qu'avantageuses pour l'individu

32 *Ibid.*, p. 358.

comme pour la société[33]). Du reste, l'autre grande orientation de l'éthique du dix-neuvième siècle, la « morale idéaliste », s'est révélée tout aussi partielle. En insistant sur le caractère inconditionné de la liberté humaine, elle a donné une place telle à la matrice intelligible des motivations éthiques qu'elle aboutit à une conception trop abstraite de l'idéal moral, rangé dans la sphère transcendante d'un bien absolu (c'est le cas du « dogmatisme métaphysique ») ou d'un impératif purement formel (c'est le cas du « dogmatisme moral » de Kant) mais, quoi qu'il en soit, étranger, voire opposé aux intérêts et aux désirs sensibles.

Pour Fouillée, il faut accepter comme une donnée scientifique la base naturaliste de la vie morale et valoriser parallèlement les tensions idéales dont l'homme est porteur en tant qu'être intelligent mais aussi sensible, doué de conscience mais aussi de raison, acteur en somme, plus que produit, du processus d'évolution. En effet, s'il est vrai que l'intelligence représente un « instinct supérieur », fruit d'une longue adaptation de l'espèce humaine au milieu dans lequel elle a vécu, il ne faut pas oublier que, avec son apparition, s'est présentée la possibilité de modifier et d'améliorer le monde en l'adaptant progressivement à nos besoins et à nos idéaux. Spencer veut rendre l'individu altruiste par la seule liaison des égoïsmes et des sensibilités ; il compte surtout sur la force des choses, sur les habitudes héréditaires d'altruisme et de dévouement sympathique, produites mécaniquement par la solidarité des intérêts au sein de la société. Mais, réplique Fouillée, en admettant que l'égoïsme règne primitivement, on doit reconnaître que l'homme arrive à concevoir un motif supérieur à la sensation, et que l'évolution sensible, inconsciente, est à un certain point complétée par une évolution intellectuelle et cons-

---

33 Cf. A. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, (1883), Alcan, Paris, 1911[6], pp. 13-27. Fouillée s'élève contre la théorie exposée par Spencer dans les *Data of Ethics* (1879), où le philosophe anglais tente d'étendre la loi générale de l'évolution à la genèse et au développement des sentiments moraux. Cette objection fait apparaître une réserve plus importante sur l'évolutionnisme spencérien dans son ensemble (sur ce sujet, voir *infra*).

ciente en mesure de profondément bouleverser ses règles de comportement[34]. L'intelligence autorise l'homme à se créer un motif idéal de conduite qui constitue la vraie conciliation de l'égoïsme et de l'altruisme : le désintéressement de l'être intelligent, sa tendance au bonheur universel. Comment y parvient-il, quel parcours suit-il et quelles étapes franchit-il ? En premier lieu, observe Fouillée, il est un fait que je pense les autres : l'idée même du *moi* a pour nécessaire corrélat l'idée d'*autrui*, à tel point que la seconde est indispensable à la première. Si je peux sortir de ma conscience personnelle pour concevoir d'autres consciences, c'est parce que mon intelligence tend à l'objectivité, par conséquent à l'impersonnalité et à l'universalité : « L'altruisme moral a son origine dans cette sorte d'altruisme intellectuel, de désintéressement intellectuel qui fait que nous pouvons penser les autres, nous mettre à leur place, nous mettre en eux par la pensée »[35]. En second lieu, je peux aussi faire de l'idée d'autrui le motif de ma volonté : pour que je sois vraiment heureux en tant qu'être raisonnable, il faut que tous les autres êtres soient heureux. Enfin, puisque tout motif est en même temps un mobile, l'idéal du désintéressement a en soi une puissance spontanée de réalisation. L'idée de la moralité est la moralité commencée, si bien que, dès que l'homme l'a conçue, il n'est déjà plus dans le pur égoïsme où il se trouvait primitivement plongé. Fouillée fait de ce processus une activité originale, inventive, en le rapprochant explicitement des processus de la création artistique :

> Une fois engendrée, l'idée engendre à son tour une croyance dans la possibilité de sa propre réalisation ; cette croyance produit un sentiment, semblable à l'attrait que l'artiste éprouve pour l'œuvre d'art dont il se représente la possibilité ; le sentiment produit une inclination, semblable au besoin de créer que ressent l'artiste ; l'inclination enfin

34 A. Fouillée, *Critique*, *op. cit.*, p. 13-27.

35 *Ibid.*, p. X.

> suscite les moyens de sa réalisation effective, elle entraîne l'acte, et l'idée est ainsi devenue réalité[36].

De ce point de vue, l'erreur des écoles idéalistes est de faire « correspondre les idées à des choses toutes *faites* et transcendantes ; selon nous, elles correspondent à des choses qui se *font* et à un *devenir* immanent, dont elles renferment à la fois la formule intellectuelle et le ressort sensible »[37]. L'homme, sorti de la nature, peut espérer porter toujours plus loin la subordination de la nature à son idéal moral. En effet, la pensée ne s'oppose pas à la nature mais représente son produit le plus riche d'implications, en marquant le moment où « le monde prend conscience de ce qu'il devrait être et commence par là sa propre transformation »[38]. En outre, l'intelligence est active en elle-même et par elle-même. Quand elle nous indique des valeurs morales que nous n'avons jamais réussi à atteindre, elle ne nous présente ni un idéal intangible ni un simple mirage, elle nous montre plutôt des possibilités qui ne se sont pas encore traduites dans la réalité mais qui sont peut-être en train de se concrétiser, peu à peu, si nous sommes en mesure de les penser et de les vouloir. Fouillée semble combiner rationalisme et volontarisme, à la faveur d'un modèle éthique fondé tant sur une conception progressive de l'homme et du monde que sur la subordination de la raison pratique à la raison théorique – qui n'est cependant pas une raison abstraite mais bien une puissance exécutive, un principe d'action. Cette subordination ne dépend pas simplement du fait que c'est l'intelligence qui se fait créatrice de valeurs morales mais également des rapports qui lient la théorie à la pratique et, en particulier, la métaphysique à la morale définie par Fouillée comme « métaphysique en action ». Quand nous devons faire un choix moral, nous mettons en jeu une double forme de connaissance : une connaissance positive, fondée sur des faits certains, observables de façon empirique ; une connaissance hypothétique,

---

36 *Ibid.*, p. 25.

37 *Ibid.*, p. IX.

38 *Ibid.*, p. 358.

fondée sur des idéaux qui ne sont pas immédiatement vérifiables parce qu'ils sont seulement, à ce moment, possibles ou probables. Pour autant, une science authentique de la morale doit aussi inclure en elle même une métaphysique des mœurs, entendue pourtant comme spéculation non dogmatique mais ouverte, empreinte de doute et problématique. Fouillée voit un lien profond entre le dogmatisme métaphysique, qui prétend connaître le « bien en soi » et l'absolutisme pratique qui prétend imposer aux autres ses propres convictions sans respecter leur liberté de pensée et de vouloir autre chose, c'est à dire sans leur reconnaître le statut de sujets autonomes, de personnes à tous les effets. En ce sens, le principe de la relativité des connaissances doit être considéré comme l'une des conditions de la moralité autant que de la science, par sa portée indissolublement théorique et pratique. Il est avant tout *restrictif* : il limite l'égoïsme théorique, qui n'est rien d'autre que le dogmatisme intolérant mais, pour cette raison, il limite également des comportements emprunts d'égoïsme moral (l'injustice en tant que mépris des droits d'autrui). En second lieu, il est *persuasif* : il nous pousse à dépasser le cercle étroit de notre individualité, à unir nos points de vue partiels sous le signe de la justice, de la fraternité et de la solidarité universelle[39]. « La conscience, se projetant ainsi dans les autres êtres et dans le tout, se relie aux autres et au tout par une idée qui est en même temps une force »[40].

Volonté, intelligence, action

Par la suite, Fouillée cherche à donner corps à un projet plus complexe : approfondir le lien pensée-action dans le cadre d'une perspective philosophique qui précise la fonction fondamentale des idées-forces par rapport à la morale, à la psychologie et à la métaphysique. Il vise également à corriger l'évolutionnisme spencérien en le transformant en un « évolutionnisme à facteurs psychiques », capable de réintégrer les processus men-

39 *Ibid.*, pp. 391-408.

40 *Ibid.*, p. X.

taux dans les causes actives du changement et de l'évolution. Il entend en outre concevoir l'évolution même comme un processus qualitatif, c'est à dire comme un progrès effectif sur le plan mental et moral. Pourtant, Fouillée doit venir à bout de certains problèmes qui étaient, jusque là, restés à l'arrière-plan : quelle est la nature intime du lien entre le physique et le mental ? Quels sont le rapports entre la sensation et l'intelligence, entre l'appétition et la volonté réfléchie ? Si l'idée-force rend raison du pouvoir créatif possédé par la conscience (pour lequel, sans entrer en conflit avec le déterminisme des lois naturelles, elle devient l'un des éléments générateurs de la réalité), ce pouvoir sera-t-il également distribué entre la volonté et l'intelligence ou tendra-t-il plus vers l'une que vers l'autre ? Bref, la philosophie des idées-forces est-t-elle un volontarisme ou un rationalisme ?

Il faut, avant de répondre, se poser une question préalable : qu'y a-t-il à l'origine de la vie mentale ? Dans son ouvrage *De l'intelligence*, Taine avait identifié les sensations comme les éléments les plus simples de la vie mentale qui, en se combinant, pouvaient se transformer en éléments plus complexes (prévisions, souvenirs, jugements, idées générales)[41]. Au contraire, pour Fouillée, il ne faut pas rechercher l'origine de la vie mentale dans une série d'éléments mais dans un processus unitaire (qu'il appelle « processus appétitif » ou « réflexe mental » par opposition au réflexe purement automatique[42]) composé de trois moments indissociables : 1) un changement soudain (le début de ce qui sera la sensation et, plus tard encore, la représentation), 2) une peine ou un plaisir plus ou moins vague (germe du sentiment, de l'émotion), 3) un changement produit par réaction (germe de

41 Cf. H. Taine, *De l'Intelligence*, Hachette, Paris, 1870, 2 voll.

42 Le réflexe mental peut être défini comme *processus appétitif* parce que la réaction motrice, outre le fait qu'elle conclue le parcours, informe les deux phases précédentes. Il en découle que «tout état de conscience, en raison de son intensité même ou de sa force, tend à déterminer des mouvements plus ou moins intenses et étendus» (97). En revanche, l'*appétit* au sens strict du terme (autrement dit, l'impulsion) ne constitue que le troisième moment du réflexe mental dans son entier.

l'appétition, de la volonté consciente). Fouillée adhère au modèle de Taine sur un point important : sa thèse selon laquelle toutes les idées, même les plus abstraites, se résolvent en représentations ou images mentales qui, à leur tour, seraient les *substituts* des sensations (ou bien des sensations affaiblies, moins intenses et précises que les sensations à proprement parler mais en mesure de réapparaître spontanément, sans qu'un stimulus extérieur ne les détermine). Il n'accepte cependant pas le repli de l'intelligence sur la passivité de la sensation qui semblait être son inévitable conséquence. La sensation, *en tant que modification passive*, ne peut expliquer ni le plaisir ou la douleur (qui impliquent toujours une direction antérieur et un effort de l'être vivant), ni – à plus forte raison – l'activité de l'intelligence. En outre, et c'est là tout l'originalité de la position de Fouillée, la sensation elle même « enveloppe toujours résistance et choc, elle manifeste un conflit ou un concours, un rapport d'action et de réaction ». Mais, s'il en est ainsi, « le *sentir* ou le *pâtir* présuppose déjà l'*agir*, sous une forme quelconque »[43]. En effet, là où il n'y aurait aucune impulsion préalable, l'excitation externe ne rencontrerait qu'un être absolument indifférent (un automate au sens strict du terme, dépourvu de conscience comme de sensibilité) : le changement apporté du dehors ne deviendrait pas un changement interne, la réaction ne deviendrait pas une volition tout comme le sentir ne deviendrait pas un *intelligere*, un comprendre ou un connaître. Il est tout aussi faux, du reste, de réduire la conscience aux seules émotions ou aux seules volitions : « l'élément universel de la vie mentale est un processus indivisiblement sensitif, émotif et appétitif, qui, réfléchi sur lui-même, devient une *idée* au sens cartésien et spinoziste, c'est-à-dire un *discernement* inséparable d'une *préférence* »[44].

Cela signifie que la classification traditionnelle des facultés correspond plus à un artifice scolastique qu'à une réelle subdi-

---

43 A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, *op. cit.*, pp. 84-85.

44 A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Alcan, Paris, 1893, 2 vol., t. I, p. IX.

vision : penser, sentir et vouloir sont un seul et même développement dont les aspects divers ne doivent jamais être dissociés, puisqu'« il y a de l'intellectuel dans l'émotion, de l'émotionnel dans l'intellection, de l'attention et de l'appétition dans toute émotion et dans toute intellection »[45]. En ce sens, il n'est pas possible de tracer une ligne de démarcation nette entre la volonté et l'intelligence, bien qu'elles constituent deux aspects ou deux spécifications différentes de la conscience (l'une liée à la préférence, l'autre au discernement). En effet, on ne peut pas « vouloir à vide », sans aucun contenu, sans la moindre représentation d'un objet quelconque, si confuse qu'elle puisse être : une pensée, au moins naissante, est toujours présente dans tout acte volontaire. On ne peut, par ailleurs, séparer la pensée de l'action et donc d'une impulsion, d'une volition quelconque, si abstraite qu'elle puisse être. En toute représentation intellectuelle, il y a un appétit, qui apparaît au moins comme un but à poursuivre. Il n'existe pas plus de volonté inintelligente que d'intelligence inactive.

Un problème reste cependant en suspens : la volonté et l'intelligence sont elles aussi importantes l'une que l'autre à l'intérieur de la conscience ? Le problème est délicat parce qu'il convient de distinguer deux paramètres de référence : 1) celui de l'irréductibilité, pour ce qui touche à l'aspect le plus fondamental de la vie psychique ; 2) celui de la fécondité, pour ce qui est de l'aspect le plus efficace du point de vue de l'innovation, du changement qualitatif, du développement au sens moral.

Pour ce qui est du premier paramètre, il faut dire que l'intelligence est en situation d'infériorité par rapport à la volonté. En appliquant à l'évolution psychique le cadre spencérien de l'évolution comme passage de l'homogène à l'hétérogène, Fouillée observe que l'intelligence proprement dite, avec ses fonctions de perception, de jugement, de raisonnement – c'est à dire en tant que clarté, distinction, différenciation et intégration complexe des éléments de la conscience – « s'elle-t-elle montré la dernière dans l'évolution des êtres et des espèces, et elle n'a été d'abord qu'un

45 A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, *op. cit.*, p. 83.

auxiliaire de la sensibilité »[46]. L'aspect le plus radical et le plus irréductible de la vie psychique n'est pas l'objectivité d'une représentation, qui implique la distinction préalable entre le sujet et l'objet, mais l'objectivité d'un plaisir ou d'une peine, d'un désir ou d'une aversion ; une sensation qui est également un ressenti et qui suppose pour cela une appétition favorisée ou contrariée, une volonté satisfaite ou non satisfaite. L'appétit est à la volonté ce que la conscience sourde est à la conscience réfléchie. Dès qu'il y a obstacle, limitation du vouloir, il y a réflexion de la volonté sur soi. La volonté sent alors du plaisir ou de la peine, elle devient désir ou aversion. La volonté elle-même est cependant incapable de résolution en quelque chose de plus simple. Elle échappe à la définition comme à la représentation intellectuelle : étant toute subjective, elle n'est pas réellement objectivable[47]. En outre, c'est toujours la volonté qui constitue l'aspect le plus vital et le plus puissant, le moteur de la vie psychique. Si les idées sont des forces mentales, c'est parce qu'elles sont des directions de la volonté, d'abord sourdement conscientes, puis se multipliant par la conscience plus vive qu'elles acquièrent : « Inséparable sans doute du sentiment et de l'idéation, la volonté les domine cependant, leur donne leur réalité concrète dans le présent, leur imprime un mouvement perpétuel vers l'avenir »[48].

En revanche, pour ce qui est du second paramètre, la situation tend à se renverser. Les formes les plus simples de la volonté sont des actions à l'état impulsif, c'est-à-dire des actions qui ne sont précédés d'aucun conflit de motifs ou mobiles, mais qui suivent immédiatement un seul motif ou mobile. Réciproquement, les actions qui résultent d'un conflit de motifs sont des actions volontaires réfléchies, délibérées ; cependant, « la délibération n'est point de l'essence de la volonté »[49]. En conséquence,

---

46 *Ibid.*, p. 91.

47 *Ibid.*, pp. XXXIX-XLII.

48 A. Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Alcan, Paris, 1911, p. XV.

49 A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, *op. cit.*, p. XLII.

la volonté est effectivement l'aspect de la conscience le plus susceptible de se transformer en action, mais cette immédiateté n'en fait pas l'instrument le plus efficace pour une action réellement innovante, originale, créative. Cette dernière implique en effet que le sujet puisse effectivement décider, qu'il n'accepte pas le monde tel qu'il est mais qu'il s'efforce de le transformer conformément à un idéal qu'il a lui même conçu ; donc, qu'il n'accepte pas simplement et passivement ne serait-ce que son moi actuel mais qu'il cherche à le développer et dans le même temps à l'améliorer en le rapprochant progressivement d'un moi possible. L'ouverture au possible est entièrement liée à l'exercice de la pensée. C'est la pensée qui détient un pouvoir d'inhibition ou d'arrêt qui nous permet de choisir entre diverses possibilités, c'est elle également qui fonctionne de façon à ce qu'une idée rappelle une idée contraire, c'est elle enfin qui fait en sorte que ce qui est actuellement présent dans la conscience renvoie implicitement à une présence possible. Du reste, ce n'est pas par hasard que Fouillée, en reconstruisant la genèse de l'idée de liberté, avait relevé parmi ses éléments constitutifs, les notions de diversité, de possibilité, de *puissance active* (entendue comme conscience d'un conflit de représentations, qui ne rend pas automatique la réaction motrice liée à toute image mentale) et d'indépendance par rapport aux contraires mêmes[50]. De ce point de vue, le progrès de l'idée de liberté coïncide avec un progrès de la moralité parce qu'il coïncide également avec une évolution de la vie psychique désormais guidée par l'intelligence. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'intelligence n'a pas seulement le pouvoir de lier, d'embrasser des faits différents en les rapportant à de rigoureuses connexions causales. Elle a également le pouvoir de se détacher des faits en les concevant sous des formes qualitativement différentes.

Donc, la philosophie des idées-forces est-t-elle un volontarisme ou un rationalisme ? Pour tenter de répondre à cette ques-

50 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, pp. 1-12.

tion, nous devons faire une brève incursion dans la métaphysique des idées-forces, où Fouillée affronte le problème de la liaison intime entre le physique et le mental.

Évolution et volonté de conscience

Fouillée est convaincu qu'il est désormais impossible de soutenir la position du dualisme entre l'être et la pensée, entre le physique et le mental. Puisque la théorie de l'évolution est de plus en plus accréditée par la science, nous devons supposer qu'il existe une continuité fondamentale tant au sein de la nature vivante qu'entre monde organique et monde inorganique. Nous devons également supposer que les êtres vivants tels que nous les connaissons sont issus de formes d'organisation plus élémentaires, que l'homme lui-même est un produit de la nature et qu'il y a donc un point de rencontre entre le mécanisme et la conscience, entre les mouvements extérieurs et les changements intérieurs. Le problème, qui relève dès lors moins de la science que de la métaphysique, tient à la recherche d'un principe d'explication qui ramène tous les phénomènes à une loi unitaire, dans l'identification des données de l'expérience « qui se prêtent le mieux à une généralisation universelle et qui, en conséquence, doivent être rangées parmi les facteurs primitifs de cette évolution *une* dont le monde actuel est l'effet actuel »[51].

Par ailleurs, et compte tenu de cet objectif, la grande synthèse philosophique opérée par l'évolutionnisme spencérien se révèle insatisfaisante. Bien qu'opposant au monisme matérialiste sa doctrine de l'Inconnaissable (selon laquelle la cause ultime des phénomènes reste inaccessible à la science), Spencer a développé un évolutionnisme mécaniste qui laisse inexpliqué le surgissement de la vie mentale au sein de la transformation progressive des êtres dans le temps. En effet, en n'intégrant pas les faits psychiques parmi les facteurs actifs et originels de l'évolution, il doit faire face à une difficulté objective : justifier la naissance, à un moment donné, d'êtres sentants issus d'une matière jus-

51 A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, *op. cit.*, p. L.

qu'alors insensible. Spencer avance l'hypothèse que les faits psychiques doivent être considérés comme des phénomènes surajoutés et superficiels, ayant pour origine une complication graduelle d'actes réflexes (par exemple, le recul immédiat de la jambe qui a reçu un coup). Mais comment un acte réflexe, entendu comme simple transmission d'un mouvement, peut-il être une forme, même inférieure, de la vie mentale ? S'il n'y a là qu'un mécanisme, « d'où vient cette conscience qui apparaît tout à coup dans le cerveau par un simple ralentissement, comme s'il suffisait de tourner une roue de machine un peu moins vite pour produire de la pensée ou du sentiment ? »[52]. Ce qui est décisif pour Fouillée, c'est le fait que le mécanisme ne se prête pas à une généralisation universelle. Loin de constituer l'entière réalité, il nous en donne une représentation à la fois partiale (parce que réduite aux seuls rapports quantitatifs) et conventionnelle (parce que liée aux processus d'abstraction, aux systèmes symboliques de la physique et des mathématiques). Cette même loi formulée par Spencer, le célèbre passage du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène, nous dit effectivement comment la matière évolue mais ne nous dit pas pourquoi elle le fait. L'évolution mécanique n'est pas une loi à proprement parler mais un résultat de lois qu'il s'agit précisément d'expliquer.

Un évolutionnisme proprement moniste devra donc se placer dans une autre perspective. Il lui faudra, en premier lieu, admettre une unité de composition et de lois primordiales entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques. Il devra, en second lieu, s'efforcer de dégager le ressort interne du mécanisme dont la science décrit les effets externes. Or, quelles sont les seules réalités immédiatement connues et saisissables en elles-mêmes, où l'*esse* ne peut plus se distinguer du *percipi* ? Les faits de conscience. Et quels sont les seuls aspects de la réalité qui, étant impossibles à déduire du mouvement comme tel (c'est-à-dire, tel qu'il est défini par le déterminisme mécaniste) doivent en quelque sorte le précéder ? De nouveau, les faits de

52 *Ibid.*, p. XX.

conscience. Enfin, quelle est la base, l'origine de tout état de conscience ? Le processus appétitif. Il en découle que l'action volontaire ne constitue pas seulement la révélation immédiate au sujet de la même activité qui, vue extérieurement, apparaît comme un simple mouvement cérébral, elle constitue également la seule ouverture sur le dedans des êtres, l'unique moyen d'avoir, par induction, une représentation de la réciprocité d'action universelle. En ce sens, l'évolution biolo-gique n'intervient pas en vertu d'une nécessité mécanique mais parce que dans tout organisme, qu'il soit animal ou végétal, il existe une forme rudimentaire d'appétition, un élan visant à atteindre la moindre peine et le plus grand bien-être. Puisque tous les mouvements, jusque dans le règne inorganique, suivent toujours la « ligne de la moindre résistance », on peut étendre plus loin encore l'induction, et attribuer un germe de sensibilité et d'appétition à chaque particule de la matière prétendue inerte. En effet, l'appétit n'est pas seulement « le signe du processus moteur, mais un de ses facteurs constituants dans la réalité, et probablement son facteur dominant »[53].

L'élément d'ordre mental, qu'on peut rétablir parmi les principes de l'évolution universelle, est donc une volonté primordiale, un désir non raisonné, quoique accompagné d'une émotion plus ou moins sourde. En d'autres termes, le ressort intérieur du mécanisme est une *exertion de puissance*[54], la tendance à conserver et à augmenter son activité, envers et contre tous les obstacles dans une marche vers le succès. Cependant, le ressort ne se confond pas avec le point d'arrivée. Au lieu de s'en tenir à la simple puissance, un évolutionnisme à facteurs psychiques doit regarder la fin que cette puissance même, en devenant intelligente, se pose par l'idée. Ce but tient dans la conservation et l'accroissement de toutes les fonctions de l'*activité consciente*. Par conséquent ce but est immanent à la volonté, qui n'aspire pas à

---

53 *Ibid.*, p. 296. Cf. aussi A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Alcan, Paris, 1896.

54 Cette expression, utilisée par Fouillée, recouvre un concept très proche de la « volonté de puissance » nietzschéenne.

de quelconques modifications, mais à des changements dont elle serait l'initiatrice ou la directrice. « Je veux être pour moi » peut se traduire en « je veux être conscient » : ma volonté est, en dernière analyse, *volonté de conscience*[55].

Fouillée a éclairci le sens de cette expression en expliquant avoir emprunté à « la terminologie de Schopenhauer et de ses continuateurs : *volonté de* ... », pour marquer « notre opposition à ceux qui ne considèrent que la volonté de *vie*, ou la volonté de *puissance*, ou encore la volonté d'*action* pratique »[56]. Face à l'influence croissante exercée en France par les « nouvelles écoles anti-intellectualistes » (une étiquette qui pouvait aussi bien s'appliquer à la philosophie de Nietzsche qu'à l'intuitionnisme de Bergson et au pragmatisme de James), Fouillée ressent le besoin de souligner l'originalité de sa doctrine, lui qui a anticipé certains de ces aspects en les inscrivant, et ce dès l'origine, dans une autre perspective, plus vaste et plus globale : « Nous concevons toujours ce que nous appelons aujourd'hui (pour plus de précision) la *volonté de conscience* comme enveloppant *à la fois* la volonté d'*action*, de *jouissance* et d'*intelligence* »[57]. Ce qui distingue sa doctrine d'un volontarisme qui lui semble teinté d'irrationalisme, c'est l'idée d'une nécessaire synergie entre la volonté et l'intelligence (« Le cœur sans la pensée est aveugle, la pensée sans le cœur st paralytique »[58]), non seulement basée sur le fait que, dès le début, la vie affective et la vie intellectuelle sont insé-

---

55 A. Fouillée, *La pensée*, *op. cit.*, p. 14.

56 *Ibid.*, p. II. Les critiques que Fouillée adresse à ces perspectives philosophiques sont trop articulées et complexes pour être résumées en quelques lignes. De toute façon, il critique Nietzsche pour avoir négligé la puissance créatrice de l'intelligence au profit de l'exertion de puissance. Il blâme Bergson qui a évalué la vie intellectuelle, en faisant de la pensée un phénomène surajouté qui ne tiendrait pas aux profondeurs de l'être et de l'esprit. Il reproche enfin au pragmatisme d'avoir subordonné la vérité des idées à leur efficacité pratique, élaborant de la sorte une théorie trop instrumentale de la connaissance.

57 *Ibid.*, p. 32.

58 *Ibid.*, p. 41.

parables, mais également sur le plus grand potentiel de l'action réfléchie par rapport à l'action spontanée et instinctive : « L'action réfléchie est d'ailleurs doublement action : elle se fait et fait qu'elle se voit faire. Elle est ainsi deux fois vivante et deux fois puissante »[59].

Dans ses dernières œuvres, Fouillée semble d'autant plus inquiet des conséquences des théories de la lutte pour la vie et de la survie du plus apte, que la tendance à l'activité maximale se conçoit sous la forme d'une poussée aveugle, et étrangère en son fond à l'intelligence[60]. Même en tenant pour inexacte la relation entre le darwinisme et des thèses comme le droit du plus fort ou l'apologie de l'inégalité, il voit avec une grande lucidité ce qui est en germe dans l'équation évolution = progrès : le risque de focaliser l'attention sur l'adaptation des espèces plus que sur l'ajustement du milieu dans lequel les espèces vivent[61]. Ce risque est également présent dans l'évolutionnisme spencérien qui, et ce n'est pas un hasard, adopte sur le plan social la doctrine du laisser-faire. Puisque la société évolue spontanément de génération en génération, son progrès est retardé, et non accéléré, par des interventions réformatrices et éducatives qui, fondées sur des principes abstraits, accomplissent une action arbitraire et artificielle. Selon Fouillée, en revanche, le progrès n'est pas plus inscrit dans l'évolution mécanique que dans l'évolution biologique. Loin d'intervenir spontanément, il ne s'accomplit que si nous le concevons, si nous le projetons et si nous le voulons. Dans une certaine mesure, l'on peut dire qu'il est inscrit dans l'évolution

---

59 *Ibid.*, p. 30.

60 Voir A. Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, Alcan, Paris, 1902, et *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Alcan, Paris, 1905.

61 Ce problème est redevenu d'actualité aujourd'hui alors que les implications éthico-sociales du modèle de progrès suggérés par la perspective darwinienne sont mises en discussion que ce soit en référence à la possibilité ou à l'impossibilité de se fier à la spontanéité du processus d'évolution ou à la question touchant au caractère acceptable et aux limites de la manipulation génétique : cf. Amartya K. Sen, *Razionalità e libertà*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 2005.

intellectuelle à condition de ne pas oublier que cette dernière évolution possède toujours un caractère qualitatif et moral qui coïncide avec la possibilité de nous améliorer et d'améliorer le monde dont nous faisons partie.

Ainsi, si la psychologie et la métaphysique de Fouillée sont indiscutablement empreintes de volontarisme, sa réflexion morale se développe constamment dans un sens rationaliste ou même intellectualiste. Cependant, dans la mesure où il s'agit d'un intellectualisme des idées-forces, cette perspective éthique ne cesse pas de confier à la volonté le pouvoir de réaliser les créations de l'intelligence. De façon emblématique, *La liberté et le déterminisme* se referme sur le mythe de Prométhée, libre dans ses chaînes après avoir fait don du feu à l'homme, c'est-à-dire d'un moyen d'adapter le milieu pour survivre là où un corps dépourvu d'une fourrure naturelle aurait dû succomber[62]. De façon tout aussi emblématique, *La morale des idées-forces* se termine par une exhortation à ne négliger ni la puissance créatrice de l'intelligence, ni l'effort nécessaire pour amener à l'existence un idéal qui n'est pas encore réel :

> Le devoir est une création de notre pensée, par laquelle nous nous imposons de produire réellement le meilleur en nous et en dehors de nous. La conception d'un bien qui serait à la fois mon bien et notre bien à tous ne dépend pas de la question de savoir si, en fait, l'univers est capable de le réaliser : ce dernier problème se pose *après*, non *avant*. L'homme prononce pour son compte le *fiat idea*, qui est le vrai *fiat lux*, avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini. Quelque indémontrable que soit la victoire finale de l'idée dans l'univers, l'homme lutte pour elle, meurt pour elle[63].

Annamaria CONTINI
Université de Modène et Reggio Emilia

62 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, pp. 358-359.

63 A. Fouillée, *La morale des idées-forces*, Alcan, Paris, 1907, p. 383.

COMPLEMENTARITE OU CONCURRENCE POUR LA FORMATION DE L'ESPRIT ?
PHILOSOPHIE ET SCIENCE SELON ALFRED FOUILLEE

Alfred Fouillée fait partie des auteurs qui ont réagi à l'article provocateur de Fernand Vandérem sur la classe de philosophie, paru en 1894 dans la *Revue Bleue*, et dont le titre, « Une classe à supprimer » a suscité quelque émoi. La revue ayant reçu de nombreuses lettres, une douzaine se retrouvent rassemblées, à la suite du texte de Vandérem, dans un volume publié chez Alcan, où le texte de Fouillée côtoie ceux de Théodule Ribot, Emile Boutroux, Paul Janet, Henri Marion, Hippolyte Taine, et quelques autres[1]. L'argumentation d'Alfred Fouillée a l'intérêt d'exposer de façon étroitement mêlée, ses conceptions en matière d'enseignement de la philosophie et ses idées sur le rapport entre philosophie et sciences. Dans ses nombreux ouvrages, le rôle essentiel de la philosophie pour la formation de l'esprit, est largement confirmé, et met en jeu un rapport complexe entre philosophie et sciences. Les débats autour de la réforme de l'enseignement en 1902[2], et les positions que Fouillée a prises à

---

1 Les autres auteurs sont G. Monod, G. Lacaze, G. Lyon, L. Marillier, Abbé Clamadieu, J. Bourdeau. Voir : *Pour et contre l'enseignement philosophique*. Extrait de la *Revue Bleue*, Paris, Alcan, 1894, 180 p.
Jean-Louis Fabiani et Jacqueline Carroy ont organisé un séminaire autour de ce document en mai 2005 à l'EHESS.

2 Sur la réforme de 1902, voir Nicole Hulin (Dir.), *Physique et humanités scientifiques. Autour de la réforme de l'enseignement de 1902. Etudes et documents*, Lille, Septentrion, 2000 ; Nicole Hulin (Dir.), *Sciences naturelles et formation de l'esprit. Autour de la réforme de l'enseignement de 1902. Études et documents*, Lille Septentrion, 2002. Voir également Jean-Louis Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit,

cette occasion en compagnie de Gustave Belot montrent une continuité dans sa conviction que sans la philosophie, ne peuvent avoir une valeur effective ni l'éducation, ni la culture, ni le droit, ni la médecine, ni la science. La notion d'« humanités scientifiques » que cherchent à faire reconnaître les scientifiques en ce début de siècle ne convainc pas Fouillée, qui n'y voit que barbarie potentielle si la philosophie n'intervient pas. Mais cette position éminente qui est accordée à la philosophie n'empêche pas Fouillée de faire appel aux sciences pour mieux penser les problèmes humains : culture, éthique, ou politique, ainsi que les questions épistémologiques en connivence avec une nouvelle métaphysique…

Une place éminente pour la philosophie

Aussi bien dans sa réponse à Vanderem en 1894 que dans son argumentation contre la réforme de 1902, laquelle donne plus de poids aux sciences et réduit la part de la philosophie dans les sections scientifiques, Alfred Fouillée se fait le défenseur des *vraies humanités*. Il craint particulièrement les croyances ou les incroyances irraisonnées que risque de générer l'esprit positif non guidé par la philosophie, et va jusqu'à dire que, sans la philosophie, « l'éducation semble diminuer au fur et à mesure que l'instruction augmente »[3]. Les « sciences pures » et les lettres reçoivent des éloges pour leur importance dans la culture, mais sont jugées les unes et les autres « tout-à-fait insuffisantes pour lutter contre les maux actuels », c'est-à-dire le déclin de la culture et de la morale….

Les arguments de Fouillée se situent sur deux plans : celui de la valeur de la philosophie elle-même, et celui de la nécessité d'un enseignement de la philosophie.

1988. Voir aussi Bruno Poucet, *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire*, 1860-1990, Paris, CNRS Editions, 1999.

3 « Lettre de M. Alfred Fouillée, membre de l'Institut, "L'enseignement philosophique et la démocratie française" », dans Fernand Vanderem et alii, *Pour et contre l'enseignement philosophique*, Extrait de la *Revue bleue*, Paris, Alcan, 1894, pp. 57-81 (p. 59).

Si la philosophie est la seule à se voir attribuer ce rôle de gardienne et de stimulation de l'esprit, c'est qu'elle a, contrairement à ce qu'en dit l'opinion commune, une véritable unité qui fait sa force. En effet, on dit souvent, rappelle Fouillée, que les philosophes se contredisent entre eux. En fait, les opinions philosophiques sont beaucoup moins divisées que les opinions non philosophiques. « Il suffit pour s'en convaincre, d'avoir assisté à une discussion d'amateurs ; si le monde est livré aux disputes, c'est à celles des ignorants et des instinctifs, bien plus qu'à celle des hommes instruits et réfléchis». Et Fouillée ajoute, en forme de trait d'esprit : « Les " hercules de la foire philosophique" se battent beaucoup moins entre eux que "les pygmées de la foire non philosophique" »[4].

En ce qui concerne la nécessité d'un enseignement de la philosophie, elle vient de ce que chacun a toujours une « philosophie » au sens minimal de « conception du monde et de la vie », de sorte que « les jeunes gens qui n'ont point fait d'études régulières et complètes se trouveront réduits plus tard à la philosophie des journaux et des romans, ou à celle des conversations après dîner »[5].

Mais les deux niveaux de l'analyse fusionnent lorsqu'il s'agit de prendre quelque distance à l'égard de la Science, « cette nouvelle papauté »[6]. L'absence de philosophie, insiste Fouillée, aboutit à une confiance immodérée dans l'infaillibilité de la science, ou à un pseudo-scepticisme générateur d'intolérance et associé à l'ignorance. La vraie suspension de jugement devrait reposer sur un savoir immense et non sur des idées simplistes. Pour éviter que les jeunes gens soient les victimes de cette absence de pensée véritable, la philosophie doit jouer son rôle d'éducation de la pensée.

La nécessité de cette éducation ne tient pas uniquement à des raisons purement intellectuelles : Fouillée attribue à la philo-

---

4 Alfred Fouillée, dans Vanderem, 1994, p. 60.

5 *Ibid.*, p. 61.

6 *Ibid.*, p. 62.

sophie une mission morale et civique. Les professeurs de philosophie « ne sont pas seulement professeurs mais éducateurs » ce qui est lié au fait que la philosophie a une double dimension, spéculative et pratique[7].

La critique d'un État, qui en 1902, permet, par les nouveaux programmes et la nouvelle organisation du lycée, un recul de la prééminence de la philosophie dans l'enseignement, est déjà présente en 1894 dans les sarcasmes à l'égard d'une éventuelle suppression de la classe de philosophie, si l'on devait prendre à la lettre la formule de Vandérem[8] : « Pour fabriquer plus vite des ingénieurs, des chimistes, ou des avocats, il [l'Etat] cesserait de former des citoyens ! ». Et qu'un régime républicain se montre coupable d'une telle décision, cela serait « une sorte d'impiété nationale »[9].

Dans la proposition du plan d'étude en classe de philosophie, qui est présentée à la fin de la réponse à Vandérem, l'article 43 introduit une dimension de lutte idéologique et morale contre les conceptions issues de certains développements scientifiques. Ainsi, le rôle du cours de philosophie est explicitement de réfuter les « sophismes courants sur les crimes passionnels, la "force irrésistible", l'identification du crime avec la folie ou la dégénérescence congénitale, etc. ». Et Fouillée ajoute : « Nous ferons remarquer que si ces questions ne sont pas traitées au lycée, le jeune homme sera livré sans défense à tout ce que les médecins et anthropologistes mêlent d'erreurs à quelques vérités »[10].

---

7 *Ibid.*, pp. 69-71.

8 La lettre à Vandérem et les propositions d'un plan d'étude par Fouillée sont également publiés en annexe de son ouvrage sur *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Deuxième édition, Paris, Alcan, 1896, pp. 319-351.

9 Alfred Fouillée, dans Vanderem, 1994, p. 75.

10 *Ibid.*, p. 80.

Les limites de la science et les mérites de la métaphysique

Une telle vision de la science incapable de penser correctement sans l'aide de la philosophie, est à mettre partiellement au compte des besoins de la polémique. Mais partiellement seulement. En effet, ce qui donne à la philosophie sa position éminente, tient aussi à une vision de la science comme démarche limitée et incomplète en elle-même, restant à la surface des choses : la science, dit Fouillée, « *range* les phénomènes dans l'*espace* et dans le *temps* ; elle les *traduit* en termes de *longueurs*, de *durées* et de *masses*, sans approfondir aucune de ces trois choses en sa nature intime, elle *compte* les phénomènes, elle les *pèse*, elle les *nomme*, elle ne les regarde jamais en eux-mêmes dans leur génération »[11].

Face à cela, la philosophie peut développer une *métaphysique fondée sur l'expérience*, qui permet une véritable connaissance des choses.

Pour Fouillée, la métaphysique se définit comme « la recherche des représentations subjectives de l'univers les mieux en harmonie avec l'état actuel des sciences objectives, en même temps qu'avec les formes essentielles de la pensée »[12].

Une telle remarque montre comment Fouillée veut prendre en compte « la science objective », et se tient au courant de l'état des sciences de son époque, tout en considérant que la philosophie doit jouer son rôle de critique de la connaissance par le biais d'une métaphysique « formelle et subjective »[13]. C'est ainsi que Fouillée résume, en une sorte de déclaration de principe exposée en italique, ce qu'il entend par « métaphysique » : « *La métaphysique est l'analyse, la synthèse et la critique de la science, de la pratique et des diverses conceptions (positives, négatives ou*

---

11 Alfred Fouillée, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience* [1888], Paris, Alcan, 1889, p. 55.

12 *Ibid.*, p. 6.

13 *Ibid.*, p. 25.

hypothétiques) auxquelles l'ensemble de nos connaissances, de nos sentiments et de nos activités, nous conduit sur l'ensemble des réalités (connues, connaissables ou inconnaissables) »[14]

L'intérêt de la métaphysique, non pas la métaphysique transcendante et abstraite, mais celle qui aboutit « à une *conception de l'ensemble des réalités* et de nos rapports avec cet ensemble » est qu'elle ne prend rien pour acquis ni évident : par exemple, dit-il, la science positive prend l'expérience pour quelque chose d'accordé et n'en fait pas l'analyse ou la critique alors que « la métaphysique au contraire doit d'abord analyser le fait ultime de l'expérience »[15].

Prenant la métaphysique en ce sens, Fouillée veut donc la rendre légitime. Pour cela, elle doit pouvoir « toujours se retraduire en termes d'expérience », et être « une généralisation de l'expérience même »[16]. Les sciences particulières, rappelle-t-il, « n'ont pour objet qu'un fragment de la nature ; aucune ne prend et ne peut prendre pour objet l'*univers*, la totalité de l'être. Cette idée même de l'univers, du grand tout, est déjà métaphysique. [...] Le dieu Pan est fils de notre pensée »[17]. Voilà de quoi donner de l'ampleur à la métaphysique, sans lui faire quitter un rapport concret au monde expliqué partiellement par la science.

Cette valorisation de la métaphysique, loin d'être en opposition avec la science, est donc au contraire pour Fouillée ce qui donne sens à la science. Si « la science, pour son malheur, a été défendue par les savants »[18], et si « nos notions physiques, géométriques ou logiques viennent échouer contre [le] fait de l'amour »[19] la philosophie peut combler le hiatus entre la science et la vie.

---

14 *Ibid.*, p. 41.

15 *Ibid.*, p. 55.

16 *Ibid.*, p. 64.

17 *Ibid.*

18 Alfred Fouillée, *Le mouvement idéaliste*, 1896, p. XXXII

19 Alfred Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, Paris, Ladrange, 1872, p. 327.

Mais pour cela, la philosophie doit aussi pouvoir être à l'écoute de la science, ce qui est une des positions possibles de la pensée de Fouillée.

Alfred Fouillée à l'écoute de la science ?

Alfred Fouillée parle souvent des sciences et pas seulement pour en dénoncer l'insuffisance. Les sciences anciennes comme celles de son temps sont largement présentes dans son œuvre, même si l'intérêt qu'il y porte n'est pas tout à fait du même type que les débats sur les mathématiques, la physique, la biologie, ou les sciences sociales…, qui se développent au sein de la Société française de philosophie, dès sa création en 1901 autour de Xavier Léon et André Lalande, en prolongement de la *Revue de métaphysique et de morale*, créée en 1893[20]. Par contraste avec la tendance dominante qui apparaît dans les débats de la *Société*, Fouillée paraît moins disposé à accorder une autonomie à la science et son approche des questions scientifiques est étroitement impliquée dans ses orientations philosophiques.

La science comme modèle analogique

Il a parfois recours à la science sur un mode analogique et garde alors quelque distance vis à vis d'elle, dans la mesure où, si analogie signifie ressemblance, il s'agit d'une ressemblance de deux rapports. Par exemple, dans son ouvrage sur *La Science sociale contemporaine*, il fait allusion à l'épisode bien connu en histoire des sciences, de la découverte par Le Verrier de l'existence d'une planète expliquant les perturbations d'Uranus : « L'astronome qui trace l'orbite normale d'Uranus ne méconnaît pas pour cela les perturbations spéciales qu'y apporte Neptune et qui permi-

---

20 Sur cette question voir Anne-Marie Drouin-Hans et Jean-Marc Drouin, Un *forum épistémologique* : la Société française de philosophie (1901-1907), dans Hélène Gispert, Nicole Hulin, et Marie-Claire Robic (Dir.), *Science et enseignement. Accompagner une réforme (1904-1905)*, Paris, INRP-Vuibert. 2007, pp. 103-117.

rent à Leverrier de découvrir cette dernière planète »[21]. Cette évocation n'a pas vraiment d'objectif épistémologique, mais a pour but de faire comprendre l'efficacité de l'idéal en matière d'éthique et de politique. L'enchaînement de son raisonnement se situe en effet sur un tout autre plan que celui de l'astronomie : « Rien n'empêche de concevoir un idéal avec le caractère de l'universalité, de dire par exemple qu'il est désirable de voir l'égalité universellement établie entre les hommes ; quand on passera ensuite aux moyens de réalisation, il faudra mettre en ligne de compte tous les éléments particuliers de la réalité, les uns favorables, les autres défavorables, ceux-ci auxiliaires, ceux-là perturbateurs ».

Fouillée fait un autre usage de l'analogie pour montrer la fécondité et l'efficacité d'une unification des principes, aussi bien dans les explications physiques que dans les analyses sociales. Il s'exprime ainsi : « n'est-ce pas une même cause, la pesanteur, qui fait tomber les corps plus lourds que l'air et monter les corps plus légers que l'air ? Le même objet tombera ou s'élèvera selon le milieu : le bois tombe dans l'air et monte dans l'eau. Les physiciens n'en ramènent pas moins ces divers phénomènes sous la même loi. Des résultats analogues se produisent dans le jeu des forces sociales, et il n'est pas davantage besoin d'invoquer ici une multiplicité de principes »[22]. Même si l'évocation du principe d'Archimède est faite d'une façon peu orthodoxe, puisque Fouillée prend le critère de la matière de l'objet (le bois) et non celui de la force égale au poids du volume d'eau déplacé, il reste qu'on a le sentiment que son univers mental est rempli d'exemples scientifiques, dont il n'approfondit pas nécessairement l'analyse, mais qu'il a plaisir à faire intervenir dans sa réflexion.

La science comme support de la réflexion

La science peut aussi s'inscrire en continuité de la réflexion de Fouillée, et lui servir en quelque sorte de support. Ainsi dans

---

21 Alfred Fouillée, La Science sociale contemporaine, Paris, Hachette, 1897 (3e ed.), p. 58.

22 *Ibid.*

un ouvrage qui n'est autre que sa thèse de doctorat, *La liberté et le déterminisme*, il fait appel aux théories de l'évolution pour affirmer l'existence de la liberté : « Les théories de Lamarck et de Darwin sur le jeu des fonctions physiologiques, nous semblent propres à répandre quelque lumière sur le jeu de cette fonction morale que nous tendons à réaliser en nous : la liberté »[23]. Pour faire un tel rapprochement il faut aller au-delà de l'analogie (qui subsiste encore) pour passer à quelque chose qui est de l'ordre de la filiation. Les fonctions physiologiques et leur développement sont à la fois une analogie du développement de la liberté et à la fois ce qui la rend possible, la physiologie se mettant en continuité avec la métaphysique. S'engageant dans une perspective qui est plus lamarckienne que darwinienne en fait, Fouillée pose que « l'existence d'un besoin prouve physiologiquement l'existence au moins rudimentaire d'un organe qui en se développant pourrait le satisfaire »[24]. Or, comme « les mêmes lois se retrouvent dans la vie intérieure de l'esprit », on peut en déduire que « si notre désir dominant est celui de la liberté, c'est que déjà sans doute nous portons en nous l'organe de la liberté »[25]. Fouillée tire alors les conséquences de ce raisonnement en affirmant que « les lois physiologiques et psychologiques aboutissent donc à une même induction » et elles se rejoignent dans le fait que la liberté, qui est une tendance « qui a existé toujours dans l'humanité », est aussi la « suprême fonction de la vie »[26].

La science est également invoquée par Fouillée pour étudier les tempéraments des individus, tempéraments dont il pense utile de faire une classification : « Demandons d'abord à la biologie les derniers résultats de ses recherches et de ses découvertes ; sans doute y trouverons-nous une base solide. Nous essaierons ensuite de fonder sur cette base une classification naturelle des

---

23 Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, Paris, Ladrange, 1872, p. 282.

24 *Ibid.*, p. 283.

25 *Ibid.*, p. 284.

26 *Ibid.*

tempéraments »[27] Il s'appuie d'ailleurs sur la physiologie évolutionniste pour réfléchir sur les rapports entre hommes et femmes. « Le sexe masculin, dit-il, s'est décerné à lui-même la palme de "supériorité" ce qui était inévitable au temps où la force corporelle était la force supérieure [...] La théorie de la sélection sexuelle telle que l'a présentée Darwin, présuppose encore dans la lignée masculine une "supériorité", un "droit d'héritage" »[28]. En fait il y a une absolue identité de valeur des éléments masculins et féminins. Pourtant, Fouillée est amené peu à peu à redonner à la physiologie un rôle explicatif qui l'entraîne un peu loin de ses positions critiques de départ : « La femme n'est point enfermée dans son moi : elle déborde en autrui, elle est l'humanité visible. Est-ce là une "infériorité" ou une "supériorité" ? – C'est en tout cas une nécessité de constitution et de fonctions physiologiques, qui exige une nature autre que celle de l'homme »[29] D'où la question : « comment concilier les fonctions de mère et de citoyen ? »[30] Adhérant à la thèse d'un matriarcat primitif, Fouillée pense qu'« aujourd'hui le cerveau féminin est moins susceptible d'efforts intellectuels *prolongés* et *intenses* ; mais, précise-t-il, la raison en est tout à l'honneur de la femme puisque son rôle, dans la famille implique un développement en quelque sorte indéfini de la vie du cœur et de la force morale, plutôt qu'un développement de la vie intellectuelle et de la force cérébrale. Les physiologistes ont d'ailleurs montré que les fonctions qui ont pour but la propagation de l'espèce sont en antagonisme avec une trop forte dépense du cerveau »[31]. On retrouve alors, derrière ces arguments toute la représentation traditionnelle de la femme, « plus apte aux idées particulières qu'à la généralisation et à l'abstraction » car « sa

27 Alfred Fouillée, *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races*, Paris, Alcan, 1895, p. 2.

28 *Ibid.*, p. 193.

29 *Ibid.* p. 210.

30 *Ibid.*, p. 283.

31 *Ibid.*, p. 231.

curiosité s'adresse surtout aux faits et aux détails »[32]. Pour toutes ces raisons, Fouillée estime qu'« il y a une mesure à garder dans les revendications féminines », mais redonnant aux arguments éthiques un poids supérieur aux arguments qu'il pense avoir pu tirer de la physiologie, il conclut sur ces mots : « quelque opinion qu'on ait à ce sujet, il est certain que la civilisation d'un peuple peut se mesurer au degré d'humanité et de justice dont les hommes font preuve envers les femmes »[33].

Dans le détour de son raisonnement, Fouillée est capable aussi de contester le caractère rigoureux de certains développements présentés comme scientifiques : « Certains expérimentateurs, dont certains assez suspects (comme M. Lombroso) ont confondu les deux acceptions du mot sensibilité. Et ils ont prétendu que la femme était moins sensible parce que chez elle, la perception est, disent-ils moins vive et moins délicate. [...] Quand nous entendons M. Mantegazza, après avoir soutenu que les femmes ont les sens moins parfaits, ajouter que si le suicide est plus rare chez les femmes, c'est à cause de "leur moindre sensibilité à la douleur", et quand M. Lombroso de son côté, explique par la moindre sensibilité le moindre génie artistique des femmes, quelle confiance pouvons-nous avoir de ces prétendues observations et déductions scientifiques ? »[34].

La valeur de la science

La science n'est donc pas une garantie contre l'erreur et les fausses voies. En outre elle ne peut répondre à toutes les questions, ce que d'ailleurs elle ne prétend pas faire. Mais en fait il convient de distinguer plusieurs types de sciences correspondant à plusieurs types de questions. Si l'on se pose des ques-

---

32 *Ibid.*, p. 235

33 *Ibid.*, p. 283

34 *Ibid.*, pp. 218-219. Sur le rapport entre émotions et physiologie, et en particulier sur le médecin et anthropologue Paolo Mantegazza, voir Anne-Marie Drouin-Hans, *La communication non verbale avant la lettre*, Paris, L'Harmattan, 1995.

tions sur l'origine de l'homme et du langage, ce n'est pas à la physique qu'il faudra s'adresser. « La constitution de la science sociale sur des bases positives semble la principale tâche de notre siècle », dit Fouillée dans *La science sociale contemporaine*[35]. Dans *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, il montre une assez grande admiration pour les progrès des sciences psychologiques et sociales, tout en insistant sur le fait que leur valeur, comme celle de la science en général, vient du fait qu'elles ne promettent pas de dévoiler tous les mystères de l'homme et du monde ni de faire connaître l'inconnaissable. Il fait allusion à l'article célèbre de Brunetière dans lequel il était question de la *banqueroute* et de la *faillite de la science*[36], mais Fouillée estime que le critique littéraire a poussé trop loin l'offensive.

Fouillée rappelle toutefois que l'enjeu est de « savoir si la science aura la direction finale de l'humanité ». Mais pour répondre à une telle question, il faut définir ce que peut signifier le terme « science ». Un premier sens très large inclut toute connaissance c'est-à-dire « un système de faits et d'idées capables d'entraîner sur des points quelconques la certitude, la probabilité ou même un doute conscient de ses raisons. [...] Ainsi entendue, la science enveloppe la philosophie générale comme les sciences particulières »[37]. Dans une telle définition, seules restent en dehors de la science les croyance fondées sur une autorité non contrôlée ou sur l'imagination... Et une deuxième distinction peut s'opérer au sein des sciences, qui sépare la philosophie des « sciences proprement dites ». Celles-ci, dit joliment Fouillée, « roulent sur les rapports des objets entre eux, indépendamment de leur rapport au sujet sentant et pensant ». Sous sa forme *positive,* la science devient « la connaissance des rapports constants entre les choses, telles qu'elles nous apparaissent, indépendamment de ce

---

35 Alfred Fouillée, *La Science sociale contemporaine,* Paris, Hachette, 1897 (3e éd.), p. V.

36 Voir Ferdinand Bunetière, « Après une visite au Vatican », *Revue des deux mondes*, 1895, t. 127, 4e période, pp. 97-118.

37 Alfred Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive,* Paris, Alcan, 1896 (2e ed.), p. XXXIV

qu'elles peuvent être en elles-mêmes »[38]. Leur rôle est alors de *prévoir* et de *réaliser* ou *produire* l'avenir, au sens où l'on sait grâce à elles quel phénomène antécédent il faut poser pour avoir tel phénomène conséquent, sans que l'on sache nécessairement pourquoi l'antécédent entraîne le conséquent. Mais Fouillée affine son analyse en montrant que la *prévision* est plus essentielle que la *production* car celle-ci peut-être remplacée par l'observation comme en astronomie où on ne peut produire le phénomène. Par ailleurs il précise que, mise à part la logique, « les sciences morales et sociales » ont une complexité telle qu'elles « n'ont pas le même degré de "positivité" que les sciences physiques ». Et il cite parmi ces sciences la psychologie, l'esthétique, la pédagogie, la morale pratique, la sociologie, l'économie politique, qui « sont elles-mêmes de vraies sciences, car elles roulent sur des faits et des rapports qu'on peut dégager ; elles établissent des lois, elles permettent de prévoir et de produire, quoique à un moindre degré et avec de plus grandes chances d'erreurs »[39]. Mais parmi les sciences physiques il en est de complexes qui elles aussi ont un moindre degré de prévision, telles la météorologie, l'hygiène et la médecine. Cette façon de classer les sciences par degré de complexité, inversement proportionnel à leur degré de prévision, permet de rendre à chacune son mérite.

De la philosophie à l'éducation : *conciliation* et *idées-forces*

L'ouvrage posthume de Fouillée, mis en ordre par Emile Boirac, sous le titre *Esquisse d'une interprétation du monde*, confirme les positions de Fouillée sur l'absolue nécessité de la philosophie conjointement à l'intérêt de la connaissance du monde. Les diverses approches qu'il propose pour comprendre le monde sont complémentaires, et unifiées grâce à la philosophie qui peut penser les différences et construire l'unité des points de vue. On a toujours cette position dominante de la philosophie,

38 *Ibid.*, p. XXXV.

39 *Ibid.*, p. XXXVI.

exprimant sous une forme imagée l'ambition de faire une synthèse conciliatrice : « La science se contente, dans le grand bal masqué de l'univers de noter du dehors les costumes et de dénombrer les figures de danse ; la philosophie s'efforce de lever les masques, d'atteindre les visages et surtout les cœurs »[40].

On voit à l'œuvre le principe de *conciliation* revendiqué par Fouillée, dès ses premiers ouvrages, comme méthode constructive – ce qui ne l'empêche pas d'être souvent polémique –. Sur la première page de *La liberté et le déterminisme* apparaît cette affirmation : « La méthode de conciliation dans l'ordre philosophique, nous paraît supérieure à la méthode de réfutation, comme le libéralisme dans l'ordre social est supérieur aux voies répressives »[41].

Associée à ce principe, la notion d'*idées-forces* forme le soubassement de toute sa philosophie. Dans la synthèse que présente Augustin Guyau sur la philosophie et la sociologie de Fouillée, en quelque sorte son grand-père[42], Augustin Guyau cite un long passage d'« une lettre importante » de Fouillée (dont il ne donne pas la date[43]), où celui-ci explique comment il conçoit la genèse des idées, en relation avec ce qu'il appelle la « volonté de conscience », qui implique « volonté d'action », « de jouissance » et « de connaissance ». « Toute idée enveloppe des résidus de sensation et des débuts d'action motrice ». François Maury, dans un court

---

40 Alfred Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du monde*, Paris, Alcan, 1913.

41 Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, Paris, Ladrange, 1872.

42 Jean-Marie Guyau, fils de Augustine Tuillerie, dite « G. Bruno » et qui a épousé Alfred Fouillée, a trouvé en la personne de son beau-père un véritable compagnon de pensée. Mort en 1888, Jean-Marie avait un fils, Augustin, auteur de *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris Alcan, 1913, où il retrace quelques éléments biographiques en collaboration avec sa grand-mère, et résume quelques points forts de la pensée de Fouillée.

43 Mais qui est sans doute tardive vu que Fouillée évoque comme une œuvre ancienne son ouvrage *La liberté et le déterminisme*.

chapitre biographique[44], expose les principes de la philosophie de Fouillée : « L'idée force de la liberté morale arrive, en se concevant, à se réaliser elle-même par une "approximation progressive" ». Et se faisant l'écho de discussions avec le philosophe : "Les Idées éternellement réelles de Platon et les noumènes de Kant, me disait naguère M. Alfred Fouillée, descendent du monde transcendant dans le monde immanent de l'expérience. Elles y deviennent les idées-forces, en lutte pour leur réalisation progressive. L'idéal se réalise lui-même en se concevant" »[45].

Fouillée reprend cette expression d'« idées-forces » dans plusieurs de ses ouvrages : *L'Evolutionisme des Idées-forces*, 1890 ; *La Psychologie des Idées-forces*, 2 volumes, 1893 ; *La Morale des Idées-forces. 1907.* Dans l'ouvrage de 1890, il justifie ainsi à la fois la dénomination et la teneur du concept qu'il a créé : « Si nous avons adopté cette expression très générale d'*idée-force*, c'est précisément pour y envelopper tous les modes d'influence possible que l'idée peut avoir, en tant que *facteur, cause, condition de changement pour d'autres phénomènes,* etc., en un mot, toutes les formes d'efficacité quelconque, par opposition aux idées-reflets, aux idées-ombres qui n'entrent pour rien dans le résultat final et n'en sont que des *symboles* ou des *aspects*[46]. Ce qu'il vise ici en fait sont les positions de Herbert Spencer dont il juge l'évolutionnisme trop mécaniste, et qui de ce fait crée « un infranchissable hiatus entre l'inorganique et la vie, en second lieu un hiatus plus infranchissable encore entre la vie et la pensée, entre la biologie et la psychologie » ce qui ouvre la voie à une théorie de l'homme automate où les faits de conscience ne sont plus que des reflets[47].

---

44 François Maury, *Figures et aspects de Paris*, Paris, Perrin, 1910, ch. III « Philosophes et historiens », Sur Fouillée, pp. 198-216.

45 François Maury, *Op. Cit.,* pp. 212-213.

46 Alfred Fouillée, *L'Évolutionnisme des idées-forces,* paris, Alcan, 1890, p. XI.

47 *Ibid.,* p. VI.

Cette volonté de refuser le hiatus entre l'inorganique et la vie, puis entre la vie et la pensée, va de pair avec l'idée d'une construction progressive de la conscience et de la liberté, liée à une conception de l'éducation qui est celle d'un sujet libre, capable de participer activement à sa propre construction. Reprenant, dans un article de la *Revue de métaphysique et de morale* de 1906, la pensée de Jean-Marie Guyau, Alfred Fouillée, qui, étant souffrant, n'avait pu participer à la discussion menée au sein de la Société française de philosophie sur son fils adoptif[48], rappelle l'idée que « le progrès de la vie se confond avec le progrès même de la conscience »[49]. Dit autrement, l'« expansion », loin d'être contre la nature de la vie, « est *selon sa nature* ». La vie n'est pas seulement nutrition mais *production*. Le besoin d'engendrer un autre devient condition de soi. « Aussi l'individualité, par son accroissement même, tend-elle à devenir *socialité* et *moralité* »[50]. Si Fouillée se sépare de Guyau sur la question de l'anomie à laquelle il accorde moins de place que l'auteur de *L'irréligion de l'avenir*, ce n'est pas pour en détruire la pensée mais pour rendre la morale « moins hypothétique dans ses fondements » et « moins "anarchique" en ses applications[51]. Pour Guyau c'est la vie qui fait sa propre *sanction* mais Fouillée pense qu'il faut subordonner cette doctrine à un point de vue plus élevé et plus synthétique. De sorte qu'il propose une philosophie de *valeurs*, comme celle de Guyau (mais pour qui les valeurs sont « en partie subjectives et fondées par l'homme ») ou celle de Nietzsche (« arbitraires et illusoires selon Zarathoustra »). Les valeurs dont parle Fouillée sont au contraire « fondées sur la connaissance et l'existence » et dans la mesure où elles contiennent quelque chose de conforme au

48 Il commence son article en disant qu'il ne veut pas accorder au philosophe « un pieux hommage », mais rétablir la vérité sur ce qu'il a pensé et dit. Alfred Fouillée, « La doctrine de la vie chez Guyau, son unité et sa portée », *Revue de métaphysique et de morale*, 14e année, 1906, pp. 515-544.

49 *Ibid.*, p. 521. Le texte de Guyau qu'il analyse ici est *L'irréligion de l'avenir* [1886] qui fut réédité plus de 20 fois.

50 *Ibid.*, p. 522.

51 *Ibid.*, p. 542.

réel, elles « ajoutent au réel, le complètent et le perfectionnent, changent enfin l'expansion spontanée de la vie en une organisation réfléchie » et « le déterminisme vital en un auto déterminisme mental indéfiniment rapproché de l'idéale liberté »[52]. Un tel processus rend possible une éducation qui soit vraiment un accompagnement sans être un endoctrinement.

Quelle formation de l'esprit ? Les idées de Fouillée sur l'éducation

Selon Augustin Guyau, « Fouillée est avec Guyau, celui de nos philosophes qui s'est le plus occupé, et le plus magistralement, de toutes les questions d'éducation »[53]. Il cite comme étant les références majeures, *L'enseignement au point de vue national* de Fouillée, ainsi que *Éducation et hérédité* de Guyau. L'ouvrage de Fouillée date de 1891, celui de Guyau le précède de deux ans, avec un court avant-propos de Fouillée. On peut ajouter un texte de 1902, *La conception morale et civique de l'enseignement*, paru aux éditions de la *Revue bleue*[54].

L'intérêt de Fouillée pour l'enseignement de la philosophie, et son engagement lors de la réforme de 1902 ont déjà été évoqués, mais cet intérêt se portait aussi sur l'enseignement élémentaire au cours duquel débute déjà la formation de l'esprit. Ainsi dans l'appendice de son ouvrage de 1891 sur l'enseignement, figure un discours qui fut prononcé en 1886, dans salle du Trocadéro, à la distribution annuelle des prix de la Société pour l'instruction élémentaire. « Mon seul titre à votre bienveillance », dit-il lors de cette conférence, « c'est d'avoir étudié avec une entière sincérité, au point de vue de la philosophie pure ou appliquée, les problèmes relatifs à l'instruction morale de la jeunesse ». Si dans ce

---

52 *Ibid.*, p. 544.

53 Augustin Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, Alcan, 1913, p. 174.

54 On peut ajouter encore deux ouvrages cités par François Maury comme significatifs de l'intérêt de Fouillée pour l'éducation : *Les études classiques et la démocratie* (1898), *La réforme de l'enseignement par la philosophie* (1901).

discours c'est de l'éducation morale qu'il est question – et notamment de la fraternité comme complément essentiel de la liberté et de l'égalité « pour faire une patrie », et non simplement des citoyens – Fouillée peut s'intéresser également aux aspects d'organisation des études au lycée. En fait ce sont les conséquences idéologiques et morales plus que le détail de la technique de transmission qui l'intéressent, mais il s'appuie sur une connaissance précise des disciplines à enseigner. Ainsi en est-il de son témoignage sur une position qu'il avait défendue dans son ouvrage de 1891 et qu'il commente dans celui de 1902 : il avait pris parti pour une réintégration de la cosmographie dans la classe de philosophie et une suppression de la géologie, en vue d'alléger les programmes. Ce conseil ayant été appliqué, la réaction des professeurs de géologie aboutit à réintroduire la géologie : « On fit valoir que la paléontologie était utile pour opposer l'idée d'évolution aux mythes de la Bible »[55]. Et Fouillée ajoute avec quelque ironie que les recommandations faites au professeur l'incitent à « montrer les liens qui unissent les formes anciennes aux formes actuelles et à mettre en avant les phénomènes d'adaptation ». Et « le plus beau, conclut Fouillée, est qu'il n'y a pas d'histoire naturelle dans le programme du baccalauréat scientifique »[56]. La volonté de faire passer l'idéologie avant la cohérence de la transmission des connaissances est l'un des exemples de ce qui ne va pas dans l'organisation des études. Fouillée pose en contraste avec cette situation, son idéal éducatif : « Je dis donc que les programmes de l'éducation ne doivent être rédigés ni sous l'influence des spécialistes, ni sous celle des théologiens, ni sous celle des hommes politiques anticléricaux", mais en vue du développement scientifique et moral de nos enfants, en dehors des luttes politiques et religieuses »[57].

L'éducation morale et politique est donc primordiale, mais pas à n'importe quel prix. Elle doit reposer sur un choix éclairé

---

55 Alfred Fouillée, *La Conception morale et civique de l'enseignement,* Paris, Editions de la *Revue Bleue*, 1902, p. 107.

56 *Ibid.,* p. 108.

57 *Ibid.,* p. 109.

des connaissances à transmettre, qui n'ait d'autre orientation que celle d'épanouir la liberté et la culture des élèves. Si comme cela a été dit, Fouillée n'est pas étranger à l'œuvre de « G. Bruno », son épouse, mère de Jean-Marie Guyau, et auteure de plusieurs ouvrages très largement réédités, on peut supposer que sans en être lui-même l'auteur, il a pu avoir des échanges intellectuels très intenses avec Augustine… En particulier, *Le tour de France par deux enfant*s, est l'exemple même d'un projet d'édification morale, puis, au cours des rééditions, d'édification patriotique, reposant toujours sur des connaissances précises en géographie, histoire, techniques et sciences, avec le souci de rendre attrayante la lecture par des images, des anecdotes, des exemples à admirer. *Francinet* ou *Les enfants de Marcel*, deux livres de lecture également très souvent réédités (une 141e édition des *Enfants de Marcel* est publiée en 1948) ont ce même souci de transmettre des contenus de connaissances diversifiées, de façon agréable et efficace, à des fins morales et politiques. Cette pédagogie du modèle, mais aussi de la réflexion, de l'incitation à l'observation et l'analyse, cette mise en situation fictivement concrète, à travers des livres scolaires en forme de romans, pour mieux comprendre le monde, tout cela relève bien d'une philosophie qui met l'accent sur la conscience et la liberté, sur la relation entre la pensée et l'action, sur la culture et les humanités.

L'attention à l'éducation repose sur une confiance dans la possibilité que l'être humain a d'évoluer : « En un mot, dit-il dans son ouvrage sur les tempéraments, l'homme n'est pas fait d'avance, il se fait : c'est le propre de sa nature que de pouvoir toujours ajouter à sa nature. » Et il ajoute cet acte de foi sur l'éducation : « C'est ce qui explique, quoi qu'en disent les fanatiques de l'hérédité, la puissance de l'éducation et la force des idées. Non que l'éducation puisse changer le tempérament physique ou même psychique, mais elle peut en tirer, s'il est d'ailleurs normal, tout le bien qu'il est capable de fournir. »[58]

---

58 Alfred Fouillée, Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races, Paris, Alcan, 1895, pp. XVIII-XIX.

Conclusion

Dans l'ouvrage posthume de Jean-Marie Guyau, *Education et hérédité* (1889), un triple but de l'éducation est proclamé : « 1° développer harmonieusement chez l'individu humain *toutes* les capacités propres à l'espèce humaine, et *utiles à l'espèce*, selon leur importance relative ; 2° développer plus particulièrement chez l'individu les capacités qui semblent lui être spéciales, *dans la mesure où elles ne peuvent nuire à l'équilibre général de l'organisme* ; 3° arrêter et enrayer les instincts et tendances susceptibles de troubler cet équilibre. En d'autres termes, aider l'hérédité dans la mesure où elle tend à créer au sein d'une race des supériorités durables, et à la combattre lorsqu'elle tend à accumuler des causes destructives de la race même »[59].

Ces idées que Fouillée reprend à son compte en éditant cet ouvrage de son beau-fils bien aimé souligne à quel point l'éducation est à la fois une affaire individuelle et collective. C'est aussi une intervention qui doit orienter la nature dans un sens choisi comme bon pour l'individu et pour « la race », ce qui, derrière une terminologie à la fois quelque peu désuète et ambiguë, veut prolonger l'idée humaniste d'une perfectibilité de l'homme.

Comme en une structure de poupées gigognes, Augustin Guyau cite une lettre (dont il ne donne pas la date) où Fouillée rapporte comment il a éduqué Jean-Marie Guyau : « Je ne veux ni une éducation spécialisée, ni une éducation encyclopédique ; je veux une culture générale et humaine de l'intelligence, du sentiment, de la volonté. C'est celle que j'ai essayé de donner à J.-M. Guyau. Je n'ai eu pour but que de développer chez lui l'intelligence active et inventive, non l'intelligence passive et réceptive [...] Guyau a toujours eu l'horreur du bourrage historique, littéraire et scientifique, qui n'exerce rien pas même la mémoire [...], j'ai développé chez Guyau toutes les opérations essentielles de l'intelligence, observations, comparaison, abstraction, généralisation, jugement, raisonnement déductif et inductif,

59 Jean-Marie Guyau, *Education et hérédité*, Paris, Alcan, 1889, pp. IX-X.

association logique des idées et imagination »[60]. Un tel programme semble avoir atteint son but puisqu'à maintes reprises le maître et le père s'est senti l'élève et le fils de celui qu'il a éduqué, qu'il a été son collaborateur à égalité de compétences, et que cela est reconnu et exposé par le fils de celui qui à son tour a su devenir éducateur. Voilà une éducation où philosophie et science ont conjugué leurs efforts pour une formation de l'esprit véritable.

Anne-Marie DROUIN-HANS
Université de Bourgogne

60 Augustin Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, Alcan, 1913, pp. 175-176.

UNE CRITIQUE PARADOXALE DE LA SOCIOLOGIE DURKHEIMIENNE

Rappelons le projet de A. Fouillée : il pense que «la constitution de la science sociale sur des bases positives semble la principale tâche de notre siècle ». C'est même la première phrase introductive de son ouvrage *La Science sociale contemporaine*[1]. Et A. Fouillée de continuer par une idée qui trouvera un écho très fort chez E. Durkheim, treize ans plus tard :

> « le progrès a deux effets simultanés, qu'on a cru d'abord contraires et qui sont réellement inséparables : accroissement de la vie individuelle et accroissement de la vie sociale ». Il poursuit : « si grande est la solidarité entre l'individu et la société que, dans la pratique, l'un ne peut exister sans l'autre.[2] »

La filiation entre ces deux auteurs ne fait aucun doute : E. Durkheim expose la question qu'il veut traiter dans *La division du travail social* en ces termes :

> Quant à la question qui a été à l'origine de ce travail, c'est celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale. Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ? Car il est incontestable que ces deux mouvements, si contradictoires qu'ils paraissent, se poursuivent parallèlement.[3]

---

1 A. Fouillée, *La science sociale contemporaine,* Hachette, 1880.

2 *Ibid.*, p. VI. C'est nous qui soulignons.

3 E. Durkheim, *De la division du travail social, 1893,* première préface, p. XLIII. P.U.F. 1991.

Pourtant si la question originelle est semblable, et plus remarquable encore, posée en termes identiques, les réponses de ces deux auteurs vont se séparer jusqu'à devenir irréconciliables. Et cela apparaît très rapidement. Dès 1885, lisant l'ouvrage de A. Fouillée, E. Durkheim écrit :

> À travers toutes les révolutions de sa pensée, M. Fouillée reste fidèle à sa méthode de conciliation. Les contraires ont je ne sais quoi qui attire ce dialecticien raffiné dont le vivant esprit ne se trouve nulle part si parfaitement à l'aise qu'au milieu du conflit des systèmes.[4]

C'est que le but principal de E. Durkheim est de créer une nouvelle science, alors que, A. Fouillée veut s'essayer à une vaste conciliation des sciences déjà existantes, convoquant pour ce faire la biologie, la sociologie, la philosophie et allant jusqu'à la cosmologie. Cette opposition de fond peut aussi se déclarer autrement : le premier affirme vouloir œuvrer pour établir une science de la morale, alors que le second ne veut rien de moins qu'élaborer une morale scientifique. Il ne s'agît pas ici de simple rhétorique, mais bien d'une antinomie de pensée entre ces deux auteurs que nous nous devons d'exposer afin de mieux percevoir les différents enjeux théoriques que nous révèle ce débat. C'est à partir de l'œuvre de E. Durkheim que A. Fouillée affinera sa critique du positivisme, en tentant de sauver ses principales idées de l'emprise grandissante de la sociologie naissante.

À la lecture de ces quelques extraits, on pressent déjà que la critique de la sociologie durkheimienne que mènera A. Fouillée sera pour le moins paradoxale. D'une part, on pourrait penser que sa critique radicale du « chosisme » durkheimien devrait l'amener à sauver ce qui fonde pour A. Fouillée le propre de l'homme : la liberté, la pensée et la liberté de penser en dehors de tout déterminisme social. Mais dans le même temps, puisqu'il n'a de cesse de vouloir fonder une morale scientifique, il se croit

---

4 E. Durkheim, *Propriété sociale et démocratie 1885,* in La science sociale et l'action, p. 171, P.U.F. 1987.

obligé de rattacher les valeurs morales aux lois naturelles de l'esprit. C'est cet étrange paradoxe que nous voudrions éclaircir à travers cet article.

Il existe certainement différentes manières qui permettent de confronter ces deux œuvres. Celle qui retiendra plus précisément notre attention, même si nous nous permettrons quelques incursions sur d'autres chemins, aura pour point de départ une notion réfutée par A. Fouillée et admise par E. Durkheim : celle qui fait de la société un être psychologique transcendant les individus. Il semble bien en effet que toutes les divergences entre ces deux auteurs puissent se lire à partir de ce point nodal. A. Fouillée commentera à plusieurs reprises les écrits de E. Durkheim et, chaque fois, il élaborera une critique radicale de cette conception de la société. Un des points sur lequel se fixera ce débat, consubstantiel au premier, sera d'accepter ou non l'existence d'une conscience sociale issue du regroupement des individus. Nous savons que dès 1880 A. Fouillée contestera une telle idée.

Le cœur de la sociologie durkheimienne

Pour E. Durkheim il ne s'agit pas seulement de réfuter la méthode dialectique de la conciliation. Ou plus exactement derrière ce rejet s'en profile un autre, consubstantiel au premier. Il l'affirme sans détour dans le même article : il s'agit de contester cette pensée que « l'harmonie sociale y résulterait de l'accord spontané des volontés »[5]. « Malheureusement », continue-t-il, « on a tout lieu de craindre qu'une pareille organisation ne soit bien précaire. Des sentiments, même excellents, sont des liens fragiles. Une société qui ne serait pas plus solidement cimentée, risquerait d'être emportée par la première tempête ». Ces lignes, parmi les premières écrites par E. Durkheim, prouvent si besoin était que le fond de sa pensée ne changera pas : si la société tient, ce n'est ni par un acte de volonté ni par la force de la liberté, mais par un lien autre. Découvrir la nature de ce dernier et montrer l'impossibilité de tout autre attachement sera l'unique objectif

5 *Ibid.*, p. 183.

des écrits du fondateur de la sociologie. B. Karsenti le note : avec E. Durkheim apparaît « un substantif » qui « pèse de tout son poids » et dont « l'emploi et le rayonnement n'a d'évidence qu'en France : le social[6] ». S'élabore alors une position ontologique qui a la prétention de révéler un niveau de réalité primordial « genre supérieur de l'être à partir duquel toute la réalité se déploie et peut-être conçue[7] ».

On ne peut pas dissocier, chez E. Durkheim, le fond de la forme. Le fond, c'est la découverte d'un nouvel objet théorique, le social en tant que tel ; la forme, c'est la constitution d'une nouvelle science, la sociologie. Peut-être pourrions-nous avancer l'idée inverse : le fond étant la constitution d'une nouvelle science, elle se doit de démontrer qu'un lien social, qui donne forme à la société, existe préalablement à elle. C'est ainsi que le social apparaît, indépendant des volontés et des désirs que s'en font les hommes qui le composent. Car on peut sûrement lire l'œuvre de E. Durkheim à travers ce prisme[8]. Toutes les découvertes procèdent de cet objectif : il n'a de cesse de vouloir montrer que le social peut s'analyser comme un objet radicalement différent de tous ceux connus jusqu'ici. Or pour ce faire, il faut que l'homme se dote d'un nouveau champ disciplinaire. Et pour créer, *ex-nihilo*, une nouvelle science, il faut se défaire des anciennes : foin donc des tentatives de conciliation. Montrons que ce projet, découvrir une nouvelle réalité et élaborer la science capable de l'analyser, est bien le cœur de la pensée de E. Durkheim.

---

6 B. Karsenti, Présentation de l'ouvrage de E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, P.U.F. 1996.

7 *Ibid.* p. VI

8 « Les témoignages concordent » écrit J. C. Filloux, « c'est entre 1879, date de son entrée à 21 ans à l'École Normale supérieure, et 1883, première année d'enseignement de la philosophie à Sens, que Durkheim fut amené à poser, en certains termes, un problème dont la constitution d'une sociologie ayant statut de science était la solution ». J.C. Filloux, introduction à l'ouvrage de E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, P.U.F., 1987.

L'objet *société* doit donc se différencier des autres objets jusqu'alors connus. La première opération doit consister à en dégager la nature exacte. Aussi, il n'est guère étonnant que la première étude de E. Durkheim, datée de 1885, porte sur l'ouvrage de Schaeffle[9], auteur allemand, dont le but est précisément de réfléchir sur la nature de la société.

Ce qu'en retient E. Durkheim est simple : la société est un *Tout* qui, possédant ses propres lois et sa propre conscience, dépasse, à l'image des organismes, les parties qui le composent. On ne peut pas comprendre l'œuvre de E. Durkheim si l'on ne pose pas cette hypothèse comme fondatrice de l'ensemble de ses écrits. Tous les commentaires des auteurs qu'il entreprendra, toutes les œuvres qu'il écrira n'auront qu'un seul objectif : démontrer que la société est « un être organique et psychologique tout à fait nouveau et sans égal dans le monde[10] ».

Mais il existe déjà une science, la biologie, dont le but est l'analyse de ces ensembles organisés. On repère bien des similitudes frappantes entre les organismes biologiques et la société. En accomplissant leurs fonctions, les individus se différencient les uns des autres, et concourent, à l'image des molécules dans un corps, à la vie du grand Tout. L'ensemble des relations qu'entre-tiennent les parties, indépendamment de leur volonté (nous y reviendrons), assure l'unité de l'organisme. Pour se constituer comme science nouvelle, la sociologie doit donc se construire à l'écart, sinon contre la biologie. Reprenant à son compte les idées de Schaeffle, E. Durkheim écrit : « Et pourtant la société n'est pas un organisme[11] ». Entendons qu'elle ne relève pas de la biologie. La raison tient dans le fait qu'il existe une opposition de nature entre l'objet société, et les objets qui s'inscrivent dans le champ disciplinaire de la biologie. Si dans cette dernière les relations étudiées sont matérielles, dans la société, elles sont

---

9 E. Durkheim, *Organisation et vie du corps social selon Schaeffle 1885*, in E. Durkheim, Textes, T1, p. 355, Les Éditions de Minuit, 1975.

10 *Ibid.*, p. 365.

11 *Ibid.*, p. 355.

idéelles et spirituelles. Il écrira à propos d'un autre auteur allemand, Gumplovicz : « C'est par elles (les consciences individuelles) que tout passe, et c'est d'elles en définitive que tout émane[12] ». À ce titre, l'objet société est un être particulier qui requiert, pour son étude, une méthode particulière. La sociologie se doit donc d'étudier ce qui est proprement humain, notamment la nature idéelle et néanmoins organique des relations qu'entretiennent les individus.

Reste que la sociologie se doit également de se démarquer d'une autre discipline, la philosophie ou la psychologie. Affirmer que les individus tissent des relations autres que matérielles, pourrait si nous n'y prenions pas garde, nous faire accroire que la société ne se construit que sur la volonté des hommes comme semble le penser une certaine tradition philosophique. Or c'est justement cette conception que critiquera E. Durkheim. Ce qu'il retire de Schaeffle, c'est que même si la société n'est pas un organisme au sens biologique du terme, elle reste « une sorte d'organisme[13] » particulier. Il ne faudrait pas voir ici une faiblesse du raisonnement de notre auteur. Concevoir la *société* comme un nouvel objet, à l'écart de la biologie, mais aussi de la philosophie, nécessite d'inventer une nouvelle notion difficile à appréhender. Pour que la sociologie existe en tant que science, il faut que l'objet *société* soit indépendant des volontés humaines, et c'est justement le seul reproche que se permet E. Durkheim à propos de Schaeffle, celui « de ne pas avoir assez fermement tenu la position indépendante qu'il avait si excellemment choisie[14] ». La société ne peut être un fait de conscience sous peine de passer sous la tutelle de la psychologie. Ainsi, vouloir créer la sociologie c'est *ipso-facto* affirmer que l'objet *société* échappe aux hommes qui la composent. C'est donc dès son premier texte qu'E. Durkheim construit la base de ce qui fera la sociologie : l'indépendance de l'objet société.

---

12 E. Durkheim, *La sociologie selon Gumplovicz*, *ibid.*, p. 352.

13 E. Durkheim, *Organisation et vie du corps social selon Schaeffle 1885*, in E. Durkheim, Textes, T1, p. 373, Les Éditions de Minuit, 1975.

14 *Ibid.*, p. 374.

C'est ainsi qu'il loue l'ouvrage de Schaeffle qui « n'est pas seulement d'une bonne éducation de l'esprit. Il fait faire un progrès à la science sociale en revendiquant pour elle une complète indépendance[15] ». La critique adressée à Schaeffle se concentre alors sur ce thème. Il voudrait, nous dit E. Durkheim, que les hommes s'accordent pour bâtir une société idéale. Mais cet accord ne peut reposer que sur une connaissance totale et partagée des conditions de la vie sociale. Or, celle-la, et E. Durkheim n'a de cesse de le répéter, ne peut être que limitée. La réalité sociale est bien trop complexe pour être appréhendée par des esprits humains. Et l'éducation n'y fera rien. Plus même, trop de connaissances risquent de tuer en l'homme tout élan de patriotisme, de sacrifice et de désintéressement. « Une pure raison » ne peut qu'aboutir à un individualisme forcené. Il en est de même pour le sentiment. Là encore, affirme E. Durkheim, « le cœur ne saurait être plus large que l'esprit[16] ». Si, ni l'intelligence, ni la sensibilité ne peuvent embrasser la société, alors il est vain de s'appuyer sur la volonté.

Cette critique qui fondera la sociologie, ce n'est pas de l'homme que peut naître la société, E. Durkheim la réitérera à propos de tous les auteurs dont il résumera les ouvrages. De A. Fouillée, qui tente de penser le caractère volontaire et conscient de toute société, il écrit que ce dernier « semble méconnaître la nature organique de la société[17] », laissant entendre par là que la volonté de l'individu ne peut être que subsumée sous le poids de l'organisme. Dans son étude sur De Greef, il déclare que « la conscience de l'individu est, elle aussi, une très modeste fraction de la conscience sociale…[18] », et qu'il ne peut en être autrement dans la mesure où « le cerveau ne crée pas la vie psychique, mais

---

15 *Ibid.*, p. 373.

16 *Ibid.*, p. 377.

17 E. Durkheim, *Propriété sociale et démocratie 1885*, in La science sociale et l'action, p. 182, P.U.F., 1987.

18 E. Durkheim, *La science sociale selon De Greef, 1886*, in E. Durkheim, Textes, T1, p. 41, Les Éditions de Minuit, 1975.

la concentre[19] ». L'objet de la sociologie n'est pas l'homme, en tant que sujet ou acteur, mais bien plus les faits qui résultent des interactions des individus.

C'est dans son texte, *Les études de sciences sociales*, où E. Durkheim veut établir un état des lieux de la sociologie qu'il va en définir les principes fondateurs de façon systématique. « Pour qu'un fait soit sociologique », écrit-il, « il faut qu'il intéresse non seulement tous les individus pris isolément, mais la société elle-même, c'est à dire l'être collectif[20] ». Mais un tel objectif peut produire une prétention qui ne sied pas à l'exigence scientifique : d'une science elle deviendrait la science, système complet de toutes les connaissances humaines et rien ne lui échapperait. C'est pourquoi, E. Durkheim affirme que son étendue est plus restreinte et son objet plus précis. Si le Droit, la Morale et la Religion intéressent la sociologie, c'est dans la mesure où elles sont des forces régulatrices, où elles imposent une *discipline sociale*, qui permet aux hommes de vivre dans une certaine harmonie et de les adapter aux conditions ambiantes. Elles font partie de cette conscience des consciences qui fait que la société humaine peut se développer sans trop de heurts. Se dégage, à côté des ces sociologies particulières, – la sociologie religieuse, la sociologie économique, etc. –, une sociologie générale « qui a pour but d'étudier les propriétés générales de la vie sociale », notamment, « la *formation de la conscience collective* (c'est nous qui soulignons), le principe de la division du travail social, le rôle et les limites de la sélection naturelle et de la concurrence vitale au sein des sociétés, la loi de l'hérédité ou de la continuité dans l'évolution sociale, etc.[21] ».

La sociologie telle que la conçoit E. Durkheim s'est donc constituée en démontrant l'existence d'un être supérieur aux individus qui la composent. La société est un organisme particulier qui

---

19 *Ibid.*, p. 41.

20 E. Durkheim, « Les études de sciences sociales », 1886, in *La science sociale et l'action*, p. 192, P.U.F. 1987.

21 *Ibid.*, p. 214.

produit spontanément une conscience sociale, phénomène unique dans le monde. Mais qu'est-ce au juste que cette conscience sociale ? comment se crée-t-elle ? comment peut-on l'appréhender ?

La question est doublement importante : outre qu'elle fait le fond de la sociologie en la distinguant radicalement de la biologie – les liens créés sont psychologiques –, et de la philosophie – cette conscience est indépendante des consciences individuelles –, elle peut nous aider à montrer que la pensée de E. Durkheim ne s'est véritablement confrontée à la notion de conscience sociale que lors de l'écriture de sa thèse sur *La division du travail social* en 1893. Auparavant il est clair qu'il accepte cette notion sans la discuter ni en voir toutes les implications et les difficultés.

Or, nous savons également que cette idée de l'existence d'un être psychologique possédant sa propre conscience n'est pas neuve : on la retrouve chez différents auteurs, et rappelons que A. Fouillée consacre plusieurs pages à une critique radicale de cette notion. Nous l'avons évoquée, il faut y revenir. Car si E. Durkheim a lu l'ouvrage de A. Fouillée, il nous faut observer s'il prend en compte les observations de ce dernier et de quelle manière. Certes, contre A. Fouillée il affirme que la société est bien une entité possédant sa vie propre indépendante des individus. Mais se contente-t-il de reprendre ce qui existait précédemment ou crée-t-il une conception inédite de la conscience collective, cette méta-conscience qui détermine l'existence de la sociologie puisqu'elle en est la condition de possibilité ? Il nous semble que c'est bien sur ce nouveau chemin que s'engage la réflexion durkheimienne.

A. Fouillée et la critique de la conscience sociale

De fait, A. Fouillée considère deux formes de conscience sociale. Soit les nations produisent un esprit inconscient, soit elles créent une véritable conscience collective, fusion de toutes les consciences. A. Fouillée réfute les deux solutions.

L'esprit inconscient s'apparente à la doctrine de la Providence. Même s'il existe deux conceptions de la Providence, soit elle est supérieure au monde, soit elle est immanente, le principe qui les sous tend est identique : les hommes seraient guidés, sans qu'ils en aient conscience vers un but inconnu d'eux. Or, on le

sait, rien de ceci ne peut convenir à la philosophie de A. Fouillée : les hommes sont guidés par leur propre pensée. Reprenons donc dans le détail les critiques de A. Fouillée.

La forme la plus répandue de la Providence s'avère avec le libéralisme. Mus par leur égoïsme, les hommes, tout en ne recherchant que leur intérêt propre, ne feraient que le bien de la société. Ici, A. Fouillée critique la philosophie de Schiller. Mais, objecte-t-il, pourquoi en appeler à l'égoïsme et à une Providence inconnue des hommes si l'on peut expliquer scientifiquement et rationnellement la recherche de l'intérêt général ? Les hommes savent bien qu'ils ont des intérêts communs, de la même manière qu'ils acceptent et comprennent les bienfaits de la coopération. « La prétendue volonté inconsciente n'est que l'ensemble des volontés de mes semblables et conséquemment l'ensemble de leurs consciences[22] » écrit A. Fouillée. On reconnaît là la volonté de A. Fouillée d'attribuer aux hommes les rênes de leur destin collectif.

Il existe une deuxième conception de la Providence. Celle qui affirme que la conscience ne saurait embrasser toutes les conséquences de ses actions et que la fin de celles-ci ne peut donc être attribuée qu'à une conscience des consciences supérieure aux hommes. Là encore la réponse de A. Fouillée s'appuie sur la même idée : les hommes, même s'ils ne maîtrisent pas entièrement toutes les conséquences de leurs actes ne peuvent être ainsi destitués de leur intelligence : ils ont toujours conscience de ce qu'ils font et le progrès de l'humanité se mesure justement à travers une conscientisation de plus en plus importante de leurs propres agissements. Nul besoin d'en appeler à un génie quelconque : l'intelligence et la réflexion suffisent largement à l'explication des actions humaines.

Quant à l'instinct historique des nations, troisième forme de la Providence repérée par A. Fouillée, celui-ci l'explique par « des coutumes héréditaires, par des traditions et des habitudes dont l'effet subsiste sous les volontés changeantes comme un

22 A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, p. 202.

même esprit toujours présent[23] ». Or, ces habitudes et ces instincts ne sont qu'une conscience qui s'est transformée en habitude. De toute façon, elle aussi tend à disparaître peu à peu. Partout la conscience tend donc à prédominer de plus en plus et « l'humanité finit par construire avec conscience sa propre histoire[24] ». A. Fouillée semble accorder peu d'importance à ces théories de la Providence. Elles lui semblent irrémédiablement dépassées par le mouvement historique de conscientisation croissante. Par contre il va s'attacher à élaborer une critique plus approfondie de la notion de conscience sociale telle qu'elle apparaît dans les écrits de Espinas.

L'enjeu est ici autrement important : car le fondement de cette nouvelle conscience, Espinas le loge dans les consciences individuelles dont on sait qu'elles sont pour A. Fouillée lui-même la source de toutes les pensées. Et pourtant, pas même cette conception n'aura grâce à ses yeux[25].

> M. Spencer s'était borné à dire que toute société est, physiologiquement, un être vivant ; M. Espinas va plus loin : « Une société est, il est vrai, un être vivant, mais qui se distingue des autres en ce qu'il est avant tout constitué par une conscience. Une société est une conscience vivante ou un organisme d'idées[26] »

Analysant les sociétés animales, Espinas semble croire qu'il n'y pas seulement un commun objet de pensée pour les consciences individuelles, mais que les fourmis par exemple, forment un seul et même être pensant, une seule et même conscience. Espinas laisse entendre, sans l'affirmer explicitement, que cette conception va aussi bien pour les sociétés humaines. Par exemple, il affirme que la famille à force d'amour et d'échanges de toutes

---

23 *Ibid.* p. 204-205.

24 *Ibid.* p. 207

25 L'ouvrage de A. Espinas, *Des sociétés animales* édité en 1872 Ed. Baillère, 1878, marquera la réflexion à la fois de E. Durkheim et de A. Fouillée.

26 *Ibid.* p. 211

sortes finit par posséder une seule et même conscience en plusieurs foyers correspondants. Ainsi, s'insinue l'idée que la société est un être psychologique ayant sa propre conscience lui venant d'une fusion des consciences individuelles. Un *moi* collectif s'érige alors des individus, qui semble agréger toutes les consciences individuelles pour se personnifier dans une nation. Et pourtant, on ne peut agréer à cette proposition.

> Deux amants ont beau s'adorer jusqu'à vivre que l'un pour l'autre, l'un par l'autre, l'un près de l'autre, ils n'arrivent jamais jusqu'à se persuader qu'ils sont un seul et même sujet pensant, une seule conscience au sens propre du mot : ils disent toujours *nous* et non pas *moi*[27]

Même si les consciences peuvent s'apparaître comme entièrement transparentes à elles-mêmes, elles se verraient toujours deux. Mes idées que je communique ne disparaissent pour autant pas de ma conscience. Il en est de même de mes passions et des mes humeurs. Jamais une conscience sociale ne peut s'élever pour la bonne raison que « la présence des consciences réfléchies chez les différents membres, qui tous arrivent à dire moi, contredit et empêche toute conscience du moi collectif ou social[28] ». Poursuivant son raisonnement, A. Fouillée affirme que *moi* et *nous* sont contradictoires : si la société peut dire *nous*, alors elle ne peut pas dire *moi*. En disant *nous* elle confirme l'existence d'une pluralité de consciences. Or celles-ci ne peuvent pas s'agréger jusqu'à s'oublier. Dans ce cas le *moi* social ne peut exister car nous trouvons devant nous que des consciences individuelles, irréductibles. Certes elles peuvent bien avoir des objets de pensée communs et une unité de but, mais en aucun cas elles ne peuvent fusionner jusqu'à l'expression d'une conscience commune. Si l'individu peut dire *moi*, il le fait grâce à l'idée-force du *moi* qui le constitue comme subjectivité propre. Le *moi* est une construction consciente, tâche impossible pour la société. Par

27 *Ibid.*, p. 231. Souligné dans le texte.

28 *Ibid.*, p. 243.

contre la société peut dire nous, et ce, grâce à l'association volontaire et libre des individus et non par l'imposition d'une méta-conscience formée par-delà les consciences individuelles.

E. Durkheim et la troisième voie : une psychologie sans *moi*

Il est donc nécessaire, pour A. Fouillée de rejeter toutes les conceptions qui font de la société un être psychologique possédant une conscience sociale. E. Durkheim a lu ces lignes et pourtant, quelques années plus tard il n'aura de cesse de développer une idée totalement contraire à celles-ci : la société existe et elle possède une conscience propre. A-t-il pour autant repris à son compte la théorie de la Providence ou celle de la fusion des consciences ? A lire ses écrits, nous pouvons avancer que c'est bien une troisième voie qu'il essaie de tracer.

Quelle définition peut-on donner de cette conscience collective ? Nous savons déjà que sa fonction est d'assurer une discipline sociale. En possède-t-elle d'autres ?

> Nous croyons au contraire, écrit-il, que le rôle de la conscience collective, comme celui de la conscience individuelle, se réduit à constater les faits sans les produire. Elle reflète plus ou moins fidèlement ce qui se passe dans les profondeurs de l'organisme. Mais elle ne fait rien de plus[29]

La conscience collective possède les mêmes qualités que la conscience individuelle : elle est un élément purement passif qui ne possède aucune liberté de création. Elle n'est qu'un reflet, une mise en forme d'un fond qui lui échappera toujours. Son intelligence ne pourra pas embrasser le monde dans lequel elle vit. Elle aura pour rôle, à l'image de la religion, du droit et de la morale, de donner des cadres de pensées dans lesquels pourront se développer, de manière très contrôlée, les consciences individuelles. Le

---

29 E. Durkheim, *Les études en sciences sociales*, in La science sociale et l'action, p. 194, P.U.F. 1987.

préjugé est nécessaire à la vie en société soutient E. Durkheim. « Une société sans préjugés ressemblerait à un organisme sans réflexes : ce serait un monstre incapable de vivre[30] ». La société a besoin de réflexes, d'instincts pour pouvoir vivre. La réalité est trop complexe pour que l'intelligence individuelle amène les hommes à admettre le fait qu'ils dépendent les uns des autres ; le sentiment est également impuissant à faire que les hommes s'aiment suffisamment pour accepter de devenir un simple rouage nécessaire à la vie du grand Tout. Il faut donc qu'une discipline sociale se crée, *sui generis*, et qu'elle s'impose à chacun. Telle est la nature du lien social, de la conscience collective, telle que l'analyse E. Durkheim. C'est pour cela qu'il peut assurer, sans sourciller, que plus une société se développe plus elle a besoin de préjugés, pour la raison, que l'on a maintes fois rencontrée, les limites inhérentes au cœur et à l'esprit. Sans nul doute, cette idée d'une méta-conscience, il la rencontre chez Schaeffle dont il résume l'idée en écrivant : « L'esprit collectif n'est qu'un composé dont les esprits individuels sont les éléments[31] ». Ce dernier se crée donc spontanément, du commerce des esprits individuels, pour ensuite mieux les encadrer. Il ne descend pas du ciel, n'a rien de transcendant ni de métaphysique. Il monte de la société par le simple jeu des relations individuelles.

Manifestement l'esprit collectif n'est pas la conscience sociale que Espinas développait : rien ne peut laisser croire qu'il existe une fusion des consciences individuelles. Peut-on s'en étonner ? Si E. Durkheim veut réduire à rien la conscience individuelle, il ne peut en faire la base fondatrice d'une conscience supérieure à elle. Car, ce faisant, il se pourrait très bien qu'on puisse imaginer une ré-appropriation de la société par les hommes : or, il en irait ici de la survie de la sociologie.

Il en va de même pour l'idée de la Providence. D'une manière générale, parce que celle-ci relève toujours d'un mystère qui ne

---

30 *Ibid.* p. 197.

31 E. Durkheim, *Organisation et vie du corps social selon Schaeffle 1885,* in E. Durkheim, Textes, T1, p. 365, Les Éditions de Minuit, 1975.

sied pas une science : sa nature en effet échappe tant à l'homme qu'à la société elle-même. Or la sociologie ne peut accepter un au-delà du réel. De façon plus précise, quand il s'agit du libéralisme et de la ruse de la raison qui fait de l'égoïsme le producteur de l'intérêt général, E. Durkheim ne peut l'admettre : car au départ il y a les individus qui contractent librement entre eux. Or la société se doit d'être un objet indépendant des volontés humaines. Quant à l'effet d'agrégation qui dépasserait la volonté des hommes, le refus se fonde sur les mêmes raisons : au départ il ne peut y avoir les hommes et leurs volontés, fussent-elles trompées par elles-mêmes. Ainsi, nous avons bien affaire ici à une tentative de créer une conception nouvelle du lien social à partir d'un nouveau paradigme[32].

Celle-ci s'exprime de la façon la plus claire dans ces quelques lignes :

> Mais si, contrairement à ces philosophes, nous disons que la vie sociale est naturelle, ce n'est pas que nous en trouvions la source dans la nature de l'individu ; c'est qu'elle dérive directement de l'être collectif qui est, par lui-même, une nature sui generis ; c'est qu'elle résulte de cette élaboration spéciale à laquelle sont soumises les consciences particulières par le fait de leur association et d'où se dégage une nouvelle forme d'existence[33].

À ce titre, la vie sociale, sous quelque forme qu'elle soit, religieuse ou économique, morale ou juridique, est bien un produit spontané de la réalité. Et celle-ci puise sa force spéciale, une puissance impérative et coercitive, dans un fait premier : l'association. Celle-ci

> n'est pas, comme on l'a cru quelquefois, un phénomène, par soi-même, infécond, qui consiste simplement à mettre

---

32 Ce refus « d'une âme des peuples » est réitéré par C. Blondel qui distingue la conscience collective du Volkgeist hégélien. Cf. La présentation de B. Karsenty de l'ouvrage de E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, P.U.F., 1996.

33 E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 122. P.U.F. 1997.

> en rapports extérieurs des faits acquis et des propriétés constituées. N'est-elle pas au contraire la source de toutes les nouveautés qui se sont successivement produites au cours de l'évolution générale des choses ?[34].

D'ailleurs nous pouvons remarquer qu'il ne s'agit plus explicitement ici d'une conscience sociale ou collective, ni même d'une méta-conscience mais bien plus largement de la vie sociale et que celle-ci s'étend à tous les domaines, économique, social, idéel et psychologique.

Pour A. Fouillée, la conscience de soi est la limite du positivisme

A. Fouillée mène une critique radicale de cette psychologie sans moi. Faut-il pour autant en conclure qu'il n'existe aucune conscience sociale ? A. Fouillée n'ira jamais jusqu'à cette conclusion. Déjà, dans *La science sociale contemporaine,* en réponse à la question qu'avons-nous en propre, que tenons-nous de nous-mêmes ? il répondait qu'on pouvait presque affirmer : « *Rien ou presque rien*[35] ». La langue, l'éducation, les biens, tout provient de la société. Cependant, ajoutait-il, il ne faut pas exagérer cette conception, car de fait tout ce qui provient de la société ne peut être fructifié que par les individus, et seuls ceux-ci en sont les dépositaires.

Cette question il la reprendra plus tard en écrivant un premier article sur *la psychologie de l'esprit français* dans la *Revue des Deux Mondes* en 1896. Il y affirme sans ambages qu'il existe bien un caractère national qui « n'est pas la simple somme des caractères individuels » et qui engendre « une manière de générale de sentir, de penser et de vouloir très différente de ce que peuvent être les esprits particuliers[36] ». Mais s'il prend sa plume sur ce sujet c'est bien plus pour contrer l'idée d'une dégénéres-

---

34 *Ibid.*, p. 102.

35 Opus cité., p. 241.

36 A. Fouillée, « Psychologie de l'esprit français », in *Revue des deux mondes*, Tome CXXXVIII, Novembre 1896.

cence de l'esprit et de la nation française que pour s'interroger sociologiquement et philosophiquement sur l'empreinte que pourrait avoir l'esprit national sur les caractères particuliers. Reste, que sans nul doute, il y affirme bien que l'on peut reconnaître un esprit français différent des autres. Portés vers les idées généreuses et la communion, la psychologie du peuple français tend à réinterpréter toutes les idées en leur conférant une dimension sociale que l'on ne trouve pas ailleurs. Ainsi en est-il du christianisme qui a pris en France une figure de religion sociale et même d'une morale sociale tant les Français sont portés par l'obsession de l'unité. D'ailleurs ce penchant incite le peuple français à personnifier la société française en donnant à l'État et à son gouvernement une puissance qu'il ne devrait pas avoir.

Reprenant cette question en 1898[37] il réaffirme que la nation est un être permanent ayant une conscience et une volonté particulières. En réponse aux différents articles et ouvrages de E. Durkheim peut-être ne peut-il pas faire autrement que d'agréer en un certain sens à cette idée. Mais pour autant il se refuse toujours à faire de la société un être psychologique indépendant produisant sa propre conscience. La conscience de la nation ne réside pas dans un cerveau collectif, elle est plutôt un système d'idées et de représentations communes à tous les membres de la nation. Et ce système est lui-même le produit de trois facteurs précis : deux physiques, l'hérédité et l'adaptation au milieu, l'un psychologique, l'adaptation au milieu social et moral. Retrouvant ses principes, il affirme que les déterminismes héréditaire et climatique non seulement n'ont jamais pu expliquer l'essentiel de la psychologie nationale, mais qui plus est, le développement se faisant, les facteurs sociaux deviennent alors des facteurs explicatifs primordiaux. Or la nature même de ces facteurs fait que l'on ne peut pas prévoir exactement ce que sera la détermination des esprits individuels par le caractère national. Renversant l'idée que développera E. Durkheim, il affirme que seul l'esprit individuel est une unité *sui generis* et que par

37 A. Fouillée, « Les facteurs des caractères nationaux », in Revue philosophique, Janvier 1898, tome XLV.

conséquent « chaque homme pour la conduite et le caractère, est en un sens unique, et les mêmes circonstances ne sont point les mêmes pour deux quelconques d'entre nous ; deux hommes ne voient pas le monde avec les mêmes yeux[38] ». Ainsi, ici encore, A. Fouillée veut nous montrer que plus l'homme se développe et la société se complexifie, plus le déterminisme s'efface au profit d'une plus grande liberté. Même si l'on peut reconnaître l'existence des consciences nationales différentes, on ne peut en faire le seul principe d'explication des idées individuelles. À travers ces études, A. Fouillée retrouve donc son credo : s'il existe une conscience nationale elle ne peut vivre que par l'intermédiaire des esprits individuels qui se l'approprient, et de toute façon on ne peut, à l'image d'une certaine sociologie déterministe, en faire le substrat des consciences individuelles.

C'est en 1905 qu'il publia son ouvrage *Les éléments sociologiques de la morale*. Sans nul doute l'objectif de celui-ci est bien de soumettre à la critique la conception positiviste de la morale de E. Durkheim. Les mêmes idées sont réitérées une nouvelle fois : il s'agit de tirer, à partir d'une synthèse des différentes sciences, la biologie, la sociologie et la cosmologie, les principes moraux qui devront guider les hommes. Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, c'est la nouvelle critique élaborée contre la tendance à faire du social la quintessence de la morale. Dès la préface, le ton est donné : si nous avons besoin de prendre en compte les dernières connaissances de la biologie et de la sociologie pour constituer une véritable morale scientifique, il reste que A. Fouillée veut s'attaquer à une généralisation excessive que l'on trouve dans la nouvelle école sociologique : à l'image de certains qui veulent tirer de la biologie des lois morales, les tenant du nouveau positivisme « allant plus loin encore que Comte, veulent substituer à la morale la simple science des mœurs de fait ». Les faits sociaux ne sont pas tout : les idées ont leur rôle à jouer dans l'établissement de la morale. « Nous prou-

38 *Ibid.*, p. 26.

verons[39] » affirme A. Fouillée, « que la moralité n'est pas une réalité donnée : c'est une réalité qui se donne elle-même, une valeur qui se fait par l'idée qu'elle a de soi ». À travers ces quelques lignes se retrouve toute la prétention qui a dirigé la vie philosophique de A. Fouillée : fonder, à partir de la réalité connue, une morale scientifique, tout en maintenant l'idée de la liberté humaine, et ainsi maintenir l'indépendance de la morale elle-même, c'est-à-dire de la philosophie. La question morale ne se dissout pas dans la question sociale. Toute la difficulté tient alors dans la néces-sité « d'amener le possible au réel, le désirable au désiré, le désiré à l'accompli[40] ». Le moyen terme est toujours le même : l'idée. Elle seule peut faire coïncider le suprême désirable et la réalité, elle seule peut unir les hommes. Or, la figure de l'idée aujourd'hui, est la science. Elle rapproche les hommes en unifiant les intelligences. D'ailleurs, les sentiments ne rapprochent les hommes que par ce qu'ils renferment d'intellectuel. La sympathie n'est élan vers autrui que dans la mesure où elle enveloppe une idée-force, celle du semblable. Outre ce rôle, la science a une vertu de désintéressement : travailler à la vérité c'est travailler pour l'humanité entière, c'est vouloir réunir les consciences, c'est universaliser les consciences et ainsi moraliser les cœurs. Si A. Fouillée peut affirmer que tout savant est un philanthrope, il écrit également que les connaissances produisent une vérité qui est aussi solidarité. Ainsi, il nous faut observer ce qu'elles nous disent de la réalité pour ensuite mieux juger de leur pertinence à créer une morale.

La critique de la sociologie émise par A. Fouillée contient donc essentiellement la critique de la notion de conscience collective. Nous rappellerons simplement que rien ne nous autorise à parler de la société comme d'un être psychologique particulier ayant sa propre conscience. Le lien social se tient dans les consciences individuelles, et non pas dans une création *sui generis*

---

39 A. Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale*, préface, p. X., F. Alcan, 1928.

40 *Ibid.*, p. X.

telle que E. Durkheim l'a présentée. La morale n'est pas un fait social indépendant de la volonté et des consciences des hommes et le social ne crée pas la morale. D'ailleurs, note A. Fouillée, les sociologues dits objectifs sont dans l'obligation d'admettre que « les phénomènes sociaux ont besoin, pour être conçus et connus, d'être plus ou moins subjectivés et traduit en termes de psychologie ; c'est-à-dire qu'il faut y restituer des états de conscience[41] ». Si pour E. Durkheim l'imposition, par la force du social, du fait moral ne fait pas de doute, pour A. Fouillée le fait moral, à l'image de la conscience individuelle conserve son entière autonomie. Ce qui lui fait dire que le positivisme sociologique rencontre sa limite en ce fait fondamental : la conscience de soi[42]. En d'autres termes la sociologie ne peut se substituer à la philosophie pour établir la vérité de la morale. L'homme seul se donne des devoirs et l'étude de l'homme relève de la philosophie.

La valeur de l'individu par exemple, cette nouvelle idole selon E. Durkheim, ne peut s'expliquer ni par le volume, ni par la densité de la société : le cadre n'est pas le tableau. L'homme n'a de valeur que si je lui en accorde. Le respect d'autrui ne vaut que par le respect que je me concède à moi-même. C'est donc l'idée que j'ai de ma personne qui m'oblige envers vous.

C'est ainsi que A. Fouillée retrouve, en partant de l'individu et de sa conscience, le suprême désintéressement et le suprême bien. Plus l'homme s'individualise, plus il croit en sa dignité, plus il se prédispose à s'universaliser. Pour être socialement unis et dépendants, il faut être moralement indépendants. La synthèse de l'égoïsme et de l'altruisme ne peut se trouver que dans le *moi* ou plus exactement dans la conscience du *moi*.

---

41 *Ibid.*, p. 253.

42 *Ibid.*, p. 277. Cette critique il la reprendra intégralement dans son ouvrage posthume publié en 1913, *Esquisse d'une interprétation du monde*, Alcan, 1923, Introduction.

Une critique paradoxale

Cette confrontation entre le fondateur de la sociologie et A. Fouillée nous amène à d'étranges conclusions.

D'une part une première lecture peut nous laisser penser que les différences que nous avons notées entre les deux approches sont essentielles et les éloignent de façon rédhibitoire. L'un veut conserver toute sa place à la liberté et donc à la morale, l'autre n'a de cesse de nous dire que le problème moral est subsumé sous le social ; l'un refuse ainsi de faire de la société un être psychologique indépendant des volontés, conservant l'irréductibilité de l'individu, alors que l'autre nous martèle que l'individu ne relève aucunement de la nature humaine mais seulement des conditions sociales ; enfin, conséquence logique, l'un veut nous prouver que le fait n'est pas la norme, que celle-ci doit garder toute sa transcendance, même si son origine est immanente à la conscience humaine, alors que l'autre veut réduire la norme au fait, en s'interdisant de penser la nature même de la valeur et de l'idéal, les ramenant à de simples productions, spontanées et sociales. On pourrait, si l'on n'y prenait garde, renvoyer dos à dos A. Fouillée et E. Durkheim, le premier du côté de l'homme et de la liberté, le deuxième du côté du social et du déterminisme.

Or, nous savons que nous ne pouvons pas nous en tenir à d'aussi simples conclusions. En raison du but que se donne A. Fouillée, la conciliation de tous les systèmes philosophiques, il ne peut se contenter d'affirmer que la liberté et la conscience humaine règnent sur le monde et qu'elles en sont les fondements ultimes. Car, et il l'a développé dès l'écriture de *La science sociale contemporaine*, la société ne peut être conçue par lui comme une simple multiplication de contrats. Certes, la liberté est l'idéal que les hommes peuvent imaginer et les contrats doivent rester l'ultime horizon de la société. Par contre, la nature organique de la société contraint aussi les hommes à prendre en compte son déterminisme inhérent.

N'est-ce pas ici, justement, sur la question du déterminisme, que la pensée de A. Fouillée rencontre celle de E. Durkheim ? On sait toutes les difficultés de A. Fouillée à vouloir faire de la liberté

la caractéristique humaine inaliénable tout en assurant une part au déterminisme. De fait, cette conciliation jamais achevée, est-elle seulement possible ? Peut-on fonder une morale scientifique ? N'y a-t-il pas antinomie dans les termes ?

Nous possédons les principaux éléments de réponse. Pour faire acte de science, il faut révéler un déterminisme et poser pour principe l'intelligibilité du monde. Dans le même temps, pour faire œuvre morale, il faut octroyer à la liberté un rôle fondamental. Il ne s'agit pas de renier l'apport de la sociologie quand il s'agit d'étudier la société. Elle est bien un organisme particulier, qui relie les hommes, non pas tant par leur concours matériel, que par leurs liens spirituels. Mais il réfute toute conception qui ne ferait de la conscience individuelle qu'un simple épiphénomène relevant d'une conscience sociale. C'est ainsi que l'on peut comprendre sa notion d'organisme contractuel qui tend à concilier deux idées apparemment contradictoires : la vie commune crée bien une société indépendante de la volonté des hommes ; le but des hommes est bien de se réapproprier cet objet qui tend à les dépasser. Maintes fois répétée est cette idée : la solidarité est le fait brut de la société, indépassable, immanent et transcendant à la fois. Elle est l'image de ce que pourrait être l'idéal.

Quid alors de la liberté ? La réponse ne va pas de soi, tant le problème est complexe. On peut noter d'ailleurs que A. Fouillée affine sa réponse grâce aux différents débats qui l'opposent à E. Durkheim et à L. Bourgeois. En 1880, quand il rédige *La science sociale contemporaine*, la liberté n'a guère d'efficacité. Il suffit que les hommes prennent conscience de la solidarité, qu'ils acceptent la réalité et qu'ils la désirent pour faire œuvre humaine. Ainsi de la solidarité naturelle, imposée, les hommes créeront une solidarité voulue et désirée, la fraternité. Le rôle de la liberté et de l'idée se résume en une simple conscientisation de la réalité. Le parallèle avec E. Durkheim est ici frappant : le fait de la coopération devient norme idéale. Certes, les chemins s'opposent : la conscientisation de A. Fouillée n'est pas l'intériorisation obligée de E. Durkheim. Mais la fin est identique : cette solidarité s'impose aux hommes. Le projet du premier, établir une morale scientifique, rejoint pour une part, celui du second, ériger la

science de la morale. Que reste-t-il de la liberté humaine si les hommes doivent se plier, en toute connaissance de cause, aux lois naturelles de la solidarité sociale ? La notion de société contractuelle qu'il développe montre à elle seule le peu de place qu'il alloue à la liberté. Cette homologie fut développée à son plus haut degré par Léon Bourgeois. Il y a concordance entre la nature morale de l'homme et la nature de la société. Les deux doivent se correspondre, l'harmonie est possible car pré-établie.

Plus tard, cette conception ne conviendra plus à A. Fouillée. Aussi n'est-il pas étonnant de le voir chercher à se démarquer de ces deux penseurs. Certes, la solidarité sociale existe indépendamment des hommes, elle est même la condition nécessaire à toute vie sociale et individuelle, mais de celle-ci rien ne peut en sortir. Ou plus exactement, à partir de la solidarité naturelle tout peut s'engendrer, la coopération aussi bien que la lutte. C'est précisément à ce moment que les hommes recouvrent leur liberté : faire de cette solidarité brute, une autre solidarité, pensée, voulue et désirée, mais aussi transformatrice de la réalité brute. De là, il peut se démarquer de E. Durkheim, le fait n'est plus la norme, celle-ci étant reliée à un autre domaine, celui de la conscience, explicable par une autre science que la sociologie, la philosophie ou la psychologie.

Mais, ici, A. Fouillée n'accorde-t-il pas trop de libertés à la liberté ? Pour établir une morale scientifique, il lui faut prouver deux choses : que les lois morales s'accordent aux lois sociales mais aussi aux lois naturelles. Ce double écueil, c'est du moins l'hypothèse que nous formulons, sera surmonté quand il « découvrira » la notion de volonté de conscience. Il découvre celle-ci en répondant à ses nombreux contradicteurs, notamment D. Parodi : « Et tout d'abord, ce que M. Fouillée entend par le *caractère scientifique* de la morale des idées-forces, et de la morale en général, reste équivoque[43] » ? Peut-on définir scientifiquement les

---

43 D. Parodi « *La morale des idées-forces* » La *Revue philosophique de France et de l'Étranger*, Tome LXV, Avril 1908, p. 355. Souligné dans le texte. Cet article fait suite à la publication de l'ouvrage qu'A. Fouillée publia en 1907, *La morale des idées-forces,* dont nous reparlerons plus tard.

fins que l'homme peut se donner à lui-même ? La question que pose D. Parodi reprend donc celle que nous posions plus haut : comment A. Fouillée peut-il définir le bien comme dépendant de la liberté du sujet, si celui-ci doit s'accorder aux lois de la réalité et donc à la vérité ? D. Parodi constate que le caractère scientifique que A. Fouillée semble accorder à sa théorie varie en fonction des circonstances : A. Fouillée semble répondre :

> tantôt que toute science peut devenir pratique par elle-même, la médecine par exemple ; tantôt que ce serait là, grâce au caractère efficace des idées, le privilège de la seule morale ; tantôt encore il semble concevoir deux types de sciences, les sciences du monde extérieur, d'une part, et de l'autre la psychologie, la philosophie et la morale ; tantôt enfin, en quelques passages, il paraît affirmer seulement que sa morale, reposant sur des faits d'expérience a une partie scientifique.[44]

Plus loin le même auteur ajoute :

> A. Fouillée semble conclure à une exaltation de la bonté et de l'amour, à une primauté de la charité sur la justice ; l'on dirait parfois qu'il subordonne la raison au sentiment, et le jugement à une sorte d'intuition ne parle-t-il pas quelque part d'aller « au-delà même du bien moral (?), jusqu'à un bien qui est bon en soi, pour soi, par soi, en en même temps bon pour tous, en tous, par tous : la bonté[45].

Il y là une confusion des ordres qui ne sied pas à une œuvre qui se veut scientifique. Ainsi le pari de A. Fouillée de concilier le rationalisme moral des modernes qui part de la conscience avec le rationalisme à la façon des anciens qui consistait en une détermination du Bien objectif ne semble pas atteint. À trop vouloir concilier la raison et les sentiments, à trop vouloir dire que l'un enveloppe l'autre, tout autant qu'il est enveloppé lui-même par l'autre, qu'en est-il du rôle de l'idée-force ?

---

44 *Ibid.*, p. 355.

45 *Ibid.*, p. 358.

Quelques semaines plus tard A. Fouillée répond à D. Parodi. Il publie dans la *Revue Philosophique* d'août 1908 un article intitulé « *La volonté de conscience comme fondement philosophique de la morale* ». Article qu'il jugera assez important pour qu'il soit repris à la fois comme conclusion, à quelques différences près, dans un livre posthume par ses soins établi et remis à A. Guyau : *Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral*[46] que ce dernier publiera en 1913.

Il y développe la notion de volonté de conscience comme loi fondamentale de la conscience : la conscience est vivante et possède à ce titre une volonté, celle de vivre le plus intensément, c'est-à-dire d'abord de se conserver mais aussi de se développer et même, écrit-il, indéfiniment. Or qu'est-ce que se développer pour une conscience si ce n'est d'accroître ses propres fonctions, sa propre conscience et par là, celle du monde des objets et d'autrui ? La conscience est donc volonté de conscience. Ainsi A. Fouillée répond bien à D. Parodi : la moralité, dont l'origine se tient dans la réflexion de soi sur soi procède d'une loi naturelle de la conscience que l'on peut constater scientifiquement. A. Fouillée insiste : il maintient que l'on ne peut séparer, sans verser dans l'erreur, la volonté de la réflexion et du sentiment. Unir ses trois fonctions et les porter à leur plénitude est justement ce que A. Fouillée dépeint comme le bonheur. D'ailleurs écrit-il, il ne s'agit pas contrairement à ce que peut penser D. Parodi de substituer totalement la conscience d'autrui à la mienne mais « de compléter la mienne par celle d'autrui et autant que possible de tous[47]. » La volonté de conscience ne peut se découvrir qu'une destinée universelle : dans notre conscience « doit se réaliser non pas la conscience d'un autre individu parti-

---

46 On retrouve aussi cette notion développée dans un autre ouvrage publié à titre posthume : *Esquisse d'une interprétation du monde*, d'après les manuscrits de l'auteur, revus et mis en ordre par E. Boirac, Paris, Alcan, 1913

47 A. Fouillée, *La volonté de conscience comme fondement philosophique de la morale,* Revue philosophique de France et de l'Étranger, Tomme LXVI, 1908. p. 124.

culier, mais la conscience de tous et du tout. » écrit-il quelques lignes plus loin. Le Bien acquiert ainsi lui-même une valeur universelle dans la mesure où toutes les valeurs sont relatives à la totalité des consciences. Et A. Fouillée de critiquer une nouvelle fois les morales issues des doctrines sociologiques et solidaristes : la première relation aux autres ne peut se trouver qu'à l'intérieur du sujet et plus précisément donc au foyer de ce qui le définit comme sujet : la conscience. Ainsi, A. Fouillée peut-il affirmer, une fois encore, en conclusion de son article, que sa doctrine est à la fois philosophique et scientifique. Philosophique car elle confère la primauté à la volonté de conscience. Scientifique car elle s'appuie sur une analyse psychologique du sujet conscient dont les lois peuvent aujourd'hui bénéficier d'un caractère de certitude. Scientifique également car les lois de la conscience recouvrent celles de la société : le développement et l'épanouissement individuel ne peut prendre toute sa mesure qu'en se reliant à autrui. La solidarité est double : celle des consciences se superposent à la réalité des échanges sociaux et économiques. Ainsi sa science des valeurs ne relève plus d'une intuition mais bien d'une démarche scientifique. Mais justement, n'est-ce pas là trop démontrer ?

Certes, le Bien s'accorde avec le Bon, et les deux avec le Vrai. Que fait A. Fouillée sinon constater, d'une autre façon, une homologie totale entre les lois de l'esprit, de la conscience et les lois sociales ? Quel est le statut de la liberté, quelle est l'efficacité de la pensée humaine ? Quelle est la force de l'idée ? A. Fouillée serait-il encore plus durkheimien que E. Durkheim lui-même ?

A. Fouillée sauvé par le doute

Concilier le déterminisme et la liberté s'avère donc être une tâche difficile. Trop de liberté reviendrait à nier les enseignements scientifiques, à renier les lois naturelles décrites par la biologie et les lois sociales découvertes par la sociologie. Trop de déterminisme reviendrait à assujettir la liberté humaine aux conditions de vie biologiques et sociales. La solution trouvée par A. Fouillée qui lui permet de maintenir, au moins le croit-il, l'affirmation de l'existence des lois naturelles et de la liberté

humaine se tient dans le Doute. Écoutons-le : « le souverain bien n'est jamais pour nous qu'une idée, dont la réalité n'est pas un objet de science[48]. ». « Voilà le doute transcendantal qui ne peut entièrement disparaître d'une raison imparfaite comme la nôtre, où il n'y a pas absolue identité de sujet et d'objet[49] » écrit encore A. Fouillée. Le doute subsistera toujours. Entre mon bonheur et le vôtre, il y aura toujours un intervalle, un hiatus. Certes, la coïncidence est désirable et satisfait l'intelligence. Mais rien n'indique que cette coïncidence se fera. L'intelligence, contrairement à ce qu'ont pu en dire Platon et Socrate ne suffira pas à engendrer la fraternité. Il y faudra de la croyance, logiquement inférieure à la science mais moralement supérieure. Car, si l'intelligence semble être aussi déterminée par quelques axiomes, la croyance au bien universel reste le dernier fondement de mon action désintéressée. Faire le bien quand on est épris de doute est l'acte ultime de la liberté. Et plus le doute est grand plus la valeur de mon acte est élevée. L'acte de désintéressement s'avère donc l'acte où je suis le plus libre. Il est dans le même temps celui où je m'attache à autrui : « c'est quand je renonce à moi-même, que je suis enfin moi-même[50] » écrit A. Fouillée. Plus loin il ajoute : « L'individualité la plus haute est donc en définitive la plus haute universalité, et la suprême distinction des personnes est la suprême unité des personnes. » Ainsi se résout, grâce à l'œuvre de l'idée de liberté, le problème de la coexistence entre l'unité et la multiplicité : « tous en un, un en tous ». Ainsi se résout également le passage d'un système philosophique tyrannique à un autre, républicain. On le sait, à l'idée du fatalisme correspond l'esclavage, au déterminisme correspond la monarchie constitutionnelle. Pour A. Fouillée, concilier le déterminisme et la liberté c'est penser un système philosophique qui coïncide avec l'idée de la République : la liberté de chacun n'existe qu'à travers la liberté de tous, et la liberté bien comprise, notamment

48 A. Fouillée, *Liberté et Déterminisme*, opus. cité., p. 355.

49 *Ibid.*, p. 357.

50 *Ibid.* p. 433.

la conscience de la liberté, nous ouvre la voie de l'universel et du désintéressement où vient se dissoudre l'opposition du *moi* avec autrui, réalisant ainsi la fraternité désirée.

On peut donc admettre que la philosophie de la liberté telle qu'elle nous est présentée ici va bien jusqu'au bout de son idée : rien ne me sera imposé, la liberté est le fruit d'un désir, et rien ne prouve que les hommes le cueilleront. Ailleurs il écrit en effet : « dans cette terrible antinomie de la liberté et du déterminisme, nous avons du mettre l'accent, tantôt sur la thèse, tantôt sur l'antithèse, mais c'est la synthèse que nous avons toujours poursuivie[51]. » Il ne faut pas y voir ici quelques inconséquences de A. Fouillée, mais beaucoup plus profondément la manifestation d'une idée qui surgit à l'ultime moment des différentes synthèses auxquelles il s'essaie : cette idée du Doute, dont toute métaphysique, d'après A. Fouillée ne peut se défaire. Du point de vue du fond ultime des choses, le doute demeure qui nous empêche de dire « oui je suis libre, non je ne suis pas libre, absolument indépendant de l'interaction universelle, de l'universelle réciprocité causale[52]. » De la même façon, écrit A. Fouillée aucune «métaphysique ne peut donc saisir la réalité de notre être[53]. » Nous ne pouvons pas avoir conscience de notre absolue indépendance, et donc de notre liberté, par rapport à toutes les causes qui peuvent nous déterminer. Cette relativité des connaissances ne prive ni la métaphysique, ni l'idée de liberté de leur efficacité. Il suffit pour cela que l'individu choisisse le parti de la liberté. Le dernier mot reste donc à l'homme et à son désir. L'idéal n'est que l'horizon qui doit guider nos pas, il n'est pas la manifestation d'un être au-delà des hommes. Si la certitude produit l'hétéronomie, le doute se révèle être consubstantiel à l'autonomie.

Un doute sur la véracité du savoir humain ; un doute qui lui permet d'oublier sa farouche volonté de réconcilier l'impossible.

---

51 A. Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du monde*, p. 371. in E. Ganne de Beaucoudrey, *La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez A. Fouillée*, Vrin, 1936, p. 311. Alcan 1913.

52 *Ibid.*, p. 311.

53 A. Fouillée, *La philosophie des idées-forces*, article cité. p. 16.

Un doute encore qui lui permet de penser l'insondable de la liberté humaine, qui lui interdit d'affirmer de manière péremptoire la réalisation certaine du suprême idéal. Un doute enfin qui nous permet de nous glisser dans son œuvre, de la lire, et d'interroger une nouvelle fois le mystère de notre relation aux autres et au monde. Mais un doute qui ne nous empêche pas de réclamer justice.

Peut-être est-ce là, malgré les apories de sa pensée, la leçon qu'il veut nous donner.

Jean LAWRUSZENKO
Professeur de sciences économiques et sociales
au lycée Chagall (Reims).

DES IDEES-FORCES A LA VOLONTE DE PUISSANCE : ALFRED FOUILLEE CRITIQUE DU VITALISME DE NIETZSCHE

Dans son étude magistrale sur la réception de Nietzsche en France, Jacques Le Rider[1] ne consacre qu'une page au cas d'Alfred Fouillée, philosophe par ailleurs « très oublié » comme le remarquait déjà Elisabeth Ganne de Beaucoudrey dans sa thèse de 1936[2]. Il n'a pas jugé utile de s'attarder sur une « critique larmoyante » qui témoigne selon lui d'une lecture superficielle. Il se demande même si Fouillée savait que Nietzsche avait lu *La Science sociale contemporaine*, alors que Fouillée avait explicitement répondu aux remarques de Nietzsche dans *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, en 1905[3]. Le Rider n'insiste pas davantage sur les annotations de Nietzsche en marge du livre de Guyau, l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, notes marginales dans lesquelles il ne voit que des critiques, alors que les marques d'acquiescement et les soulignements de Nietzsche témoignent d'un intérêt très vif, qui a fait récemment l'objet d'études approfondies en Italie[4]. La perspective historio-

1 Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, PUF, 1999, sur Fouillée, cf. p. 72.

2 Elisabeth Ganne de Beaucoudrey, *La Psychologie et la métaphysique des idées-forces chez Alfred Fouillée*, Paris, Lipschutz, 1936, p. 564.

3 Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, p. 321.

4 En particulier, J.-M. Guyau, *Abbozo di una morale senza obbligo né sanzione, con le annotazioni di F. Nietzsche, a curra di Ferruccio Andolfi*, traduzione di Anna Mandich, Torino, Paravia, 1999 ; et Annamaria Contini, Jean-Marie Guyau, *Esthétique et philosophie de la vie*, tr. fr. Philippe Audegean, L'Harmattan, 2001 : Appendice, « Nietzsche lecteur

graphique de Le Rider explique ce mépris : à la suite de Louis Pinto, il constate que la première réception de Nietzsche en France fut littéraire, la philosophie universitaire étant trop kantienne pour accueillir une pensée aussi éloignée de cette tradition. Le constat est globalement juste, mais ne s'applique pas du tout à Fouillée et Guyau, qui, tous deux critiques de Kant et des néo-kantiens, déplacent au contraire l'axe de la philosophie française en direction d'un vitalisme qui rend très cohérente la confrontation philosophique avec Nietzsche, dans laquelle on peut voir un moment important des échanges sur les « philosophies de la vie » entre France et Allemagne. Si Guyau n'a pas eu le temps de découvrir la pensée de Nietzsche (il est mort jeune, en 1888), Fouillée, lui, s'est intéressé de près à cette philosophie, dont il a suivi pas à pas les traductions en particulier à partir de 1901[5].

Certes, on peut juger sa lecture superficielle au regard des acquis dont nous disposons après un siècle de commentaires et de travaux d'érudition. Mais évaluer rétrospectivement les critiques de Fouillée à Nietzsche à l'aune d'une interprétation supposée acquise paraît méthodologiquement moins pertinent que de remonter par un procédé de lecture interne au principe de divergence qui fonde, dans un contexte de pensée précis, de telles critiques. Ce travail, que nous tenterons de mener dans les para-

---

de Guyau ». Nous citerons les annotations de Nietzsche en précisant, entre crochets, leur numérotation d'après l'édition F. Andolfi.

5 Le corpus disponible en traduction française avant 1903 comprend : *Par-delà le bien et le mal*, tr. fr. L. Weiscopf et G. Art, Paris, Mercure de France, 1898 ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, tr.fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1898 ; *Le Crépuscule des idoles*, *Le Cas Wagner*, *L'Antéchrist*, tr. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1899 ; *Humain, trop humain*, tr. fr. A.-M. Desrousseaux, Paris, Mercure de France, 1899 ; *La Généalogie de la morale*, tr. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1900 ; *Le Gai savoir*, tr. fr. H. Albert, Mercure de France, 1901 ; *Aurore*, t. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1901 ; *Le Voyageur et son ombre*, H. Albert, Paris, Mercure de France, 1902. *La Volonté de puissance* est traduite par H. Albert en 1903 (Paris, Mercure de France) d'après l'édition allemande de 1901 ; mais dans *Nietzsche et l'immoralisme*, en 1902, Fouillée se réfère à l'édition allemande dont il a peut-être eu communication par les Archives de Weimar (?).

graphes qui suivent, se heurte à des complications dues à un problème d'intertextualité. (Fouillée, second mari de Madame Guyau, est le père adoptif de Jean-Marie Guyau). a) La circulation des idées, liée à une éducation puis à une fréquentation quotidienne, rend parfois indécidable la part des influences réciproques. b) Guyau étant décédé avant Fouillée, ce dernier se substitue à lui pour répondre à Nietzsche. Or pour diverses raisons (sur lesquelles nous reviendrons) on peut soupçonner Fouillée d'introduire dans les réponses des éléments de doctrine personnelle, même lorsqu'il prétend parler au nom de Guyau. c) Globalement, Fouillée utilise la pensée de Guyau pour répondre en son propre nom à Nietzsche, dont il sait en outre qu'il l'avait lu sans attacher à ses écrits autant d'intérêt qu'à ceux de Guyau. d) Cet échange interculturel n'est pas un dialogue : Guyau n'avait pas lu Nietzsche et Nietzsche, mort en 1900, n'a pas pu répondre aux objections de Fouillée exposées principalement dans *Nietzsche et l'immoralisme*, en 1902, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, en 1905, et *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, en 1911.

Ces rendez-vous manqués laissent à Fouillée le dernier mot. Or en reconstituant ses commentaires, plutôt désordonnés dans leur mode d'exposition, on voit se dégager une sorte de dialectique des philosophies de la vie. En résumé, Fouillée utilise Guyau pour mettre en scène deux ontologies vitalistes, une ontologie actionniste et altruiste d'un côté (Guyau), une ontologie de la puissance de l'autre (Nietzsche), qu'il prétend dépasser dans une ontologie volontariste, elle-même actionniste et altruiste (comme celle de Guyau) mais qui est d'abord et avant tout un monisme psychique, c'est-à-dire, selon la présentation qu'il en donne, un vitalisme d'un genre différent, articulant la vie à la « conscience » et au « sujet ». En ce point, le jeu d'opposition des doctrines éclaire, contrairement à ce que sous-entend Le Rider, la problématique interculturelle, en recoupant la question des identités nationales comme suit : la philosophie française post-cartésienne (Fouillée), conciliable en partie (mais en partie seulement) avec l'évolution-

nisme anglais (Guyau), mais incompatible avec le post-romantisme allemand[6] (Nietzsche). C'est là une vision « française » qui mériterait à son tour d'être confrontée à celle de Nietzsche (elle-même décalée, comme on sait, par rapport au point de vue « allemand »[7]).

1. L'alternative Guyau / Nietzsche selon Fouillée

Les philosophies de Guyau et de Nietzsche épousent un même présupposé vitaliste : « pour lui [Guyau] comme pour Nietzsche, tout est vie, et on ne peut rien concevoir de vraiment réel qui ne soit vivant »[8]. Selon Guyau, toutes les formes d'activité, inconsciente, sensible, intellectuelle, artistique et créatrice, témoignent d'un unique principe, qui culmine dans l'actualisation de nos tendances sociales : la vie. Loin de se limiter à un concept biologique, la vie ne se comprend dans son sens plein qu'une fois élevée à la dimension créatrice qui fournit un modèle de finalité intrinsèque pour penser, dans le domaine éthique, l'individualisation croissante des normes, et dans le domaine sociologique, les phénomènes de communication et de synergie. La principale caractéristique de ce processus téléologique immanent est de s'intensifier en se répandant, et cette multiplication de l'intensité par l'extension, ce que Fouillée nomme parfois « intensité expansive »[9], serait encore un trait commun à Guyau et à Nietzsche[10]. Guyau et Nietzsche partagent une haute conception de l'art comme « stimulant de la vie »[11] et méprisent le dilettantisme : « tous les deux voient le sérieux de la pensée, le sérieux de l'art,

---

6 Fouillée, *Esquisse psychologique des peuples européens*, Paris, Alcan, 1903, p. 274 : la philosophie allemande, dans sa tendance fondamentale est « naturaliste, panthéiste et mystique ».

7 Cf. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 244.

8 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan, 1902, p. 10.

9 Fouillée, *La Morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris, Alcan, 1889, p. 20.

10 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 152.

11 Expression que Fouillée a lue dans *Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un Inactuel », § 24.

le sérieux de la vie »[12]. Guyau et Nietzsche partagent également, et pour les mêmes raisons, une critique radicale du moralisme. Nietzsche attribue à la vie la création de valeurs, en particulier de nouvelles valeurs. De même Guyau, pour qui les valeurs morales, loin d'être fixées dans un code, surgissent de performances vitales qui tendent vers une pluralité et une individualité croissantes. Pour Guyau et pour Nietzsche, note Fouillée, la moralité des actions doit être cherchée dans une « surabondance de vie » et non dans une règle ou une « limitation »[13].

Pour Nietzsche, toute morale exprime un jeu d'affects cristallisés dans des conditions de vie particulières. En partant de l'évolutionnisme (Darwin et Spencer), Guyau parvient à un modèle d'explication globalement comparable : « De quelque manière qu'on se le représente métaphysiquement ou moralement, le devoir n'est pas sans posséder par rapport aux autres motifs ou mobiles une certaine puissance psycho-mécanique : le sentiment d'obligation, considéré dynamiquement, est une force agissant dans le temps suivant une direction déterminée, avec une intensité plus ou moins grande. Il faut donc rechercher comment ont pris naissance en nous ces puissances d'action, ces forces impulsives qui sont en même temps des idées et des sentiments »[14]. La philosophie de Guyau se situe comme celle de Nietzsche « par delà bien et mal ». Pour Guyau, récompenses et sanctions découlent de l'expérience même, c'est-à-dire d'une vitalité qui peut être assumée dans son expansion ou au contraire refoulée. Sa critique de Kant se fonde comme celle de Nietzsche sur un argument vitaliste : l'impératif catégorique, commandement formel, absolu, *a priori*, reste étranger à la fécondité de la vie, notamment à la valeur propre du « risque ». Guyau place le règne des libertés au-dessus de tout ordre imposé, c'est-à-dire dans l'hétérogène, et parle d'« anomie » (avant Durkheim) pour désigner, en l'absence de règles

---

12 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 161 note.

13 *Ibid.*, p. 14 ; et aussi p. 152.

14 Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, éd. Fayard, 1985, p. 105 [d'après l'éd. de 1890].

uniformément conçues, la création individuelle des normes[15]. La vie morale exige le dépassement de « l'universelle uniformité » vers l'« originalité individuelle » : ces termes de Guyau, qui expriment, selon Fouillée, « une élévation des vraies valeurs intérieures au-dessus des dogmes, des formules et des rites »[16], trouvent un écho chez Nietzsche qui exige, contre le « Chinois de Königsberg »… « que chacun invente sa propre vertu, son impératif catégorique bien à lui » et que chacun distingue « son devoir » du « devoir en général »[17].

La proximité de Guyau et de Nietzsche est confirmée par les annotations de Nietzsche en marge des pages de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Par exemple, critiquant le formalisme kantien, Guyau écrit : « Si la pureté était poussée jusqu'au vide, il en résulterait l'indifférence sensible et intellectuelle, nullement cet acte déterminé de l'intelligence et de la sensibilité qu'on appelle l'affirmation d'une loi et le respect d'une loi ; il n'y aurait plus rien à quoi pût se prendre notre jugement et notre sentiment »[18]. Nietzsche note en marge : « Bravo »[19]. Nietzsche se reconnaît dans une phrase où Guyau affirme que l'Océan « ne donne pas la vie » mais « la contient »[20]. Fouillée semble cependant ne pas voir la portée de cette convergence, puisqu'il se contente de commenter l'idée exprimée deux lignes plus haut d'équilibre de la vie et de la mort à laquelle il rattache le thème nietzschéen de l'éternel retour. En fait, Nietzsche a pu retrouver ici, à tort ou à raison, la puissance interne à toute volonté de

---

15 L'action, d'abord spontanée, prend conscience d'elle-même dans l'expérience réfléchie qui suit le fait de se sentir engagé à faire ou à ne pas faire quelque chose au-delà de simples motifs d'intérêt et de convenance. Le devoir est en définitive une force d'expansion de l'activité vitale devenue consciente d'elle-même.

16 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 19.

17 Nietzsche, *L'Antéchrist*, §11.

18 Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1ère éd., 1885, p. 115. Cité par Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 165-166.

19 Andolfi, *op. cit.* citation n° 67, p. 235.

20 *Ibid.*, citation n° 65, p. 234.

puissance qui se développe non à partir d'apports extérieurs, comme la référence à la loi de conservation de l'énergie semble l'interdire, mais par modification de ses rapports d'équilibre internes. Dans ce cas, il ne serait pas difficile de faire coïncider, là encore, les philosophies de Nietzsche et de Guyau : si pour Nietzsche, la volonté de puissance n'est pas, dans son accroissement, assujettie à une finalité extérieure, le principe étant interne à son agir, spontané plutôt que causé, il en va de même pour la téléologie vitaliste de Guyau, car c'est une dépense d'énergie qui se fixe après coup sous forme consciente dans un but à atteindre. Fouillée comprend bien Guyau sur ce point, puisqu'il rappelle que, selon ce dernier, le plaisir est moins un objectif à viser, comme le soutenaient les épicuriens, qu'un effet immanent à l'effort instinctif pour maintenir et accroître la vie : « L'être ne va pas vers le plaisir, il va d'abord de l'avant et trouve en chemin le plaisir »[21]. Mais il ne pousse pas plus loin la comparaison, parce qu'il reproche à Nietzsche un dynamisme gratuit, dans le prolongement du stoïcisme : « c'est le triomphe de l'énergie qui se dépense pour ce dépenser »[22].

Si Guyau et Nietzsche s'accordent à penser que l'intensité de la vie s'accroît avec son extension, ils se séparent, explique Fouillée, quant à la nature de cette extension. Fouillée focalise ici son attention sur la volonté de puissance qu'il interprète, de façon sans doute réductrice, comme une volonté de domination, foncièrement égoïste et destructrice. Pour Guyau, le plaisir véritable est plus souvent social qu'égoïste, parce que la vie tend vers la sociabilité en vertu d'une générosité intrinsèque. Le pouvoir d'œuvrer, le plaisir de l'action altruiste, l'aspiration à vivre intensément augmentent avec l'expansion vers autrui, qui est une dimension supérieure de la vie. Les plaisirs les plus intérieurs sont aussi les plus communicatifs. Le concept de vie chez Guyau

---

21 Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, Alcan, 1905, p. 262. On est frappé par la similitude de la téléologie immanente qui imprègne la théorie du jeu et en général le vitalisme du pédagogue Célestin Freinet (1896-1966). L'étude des filiations reste à faire.

22 *Ibid.*, p. 260.

concilie donc individualité et sociabilité. Ainsi l'activité créatrice de l'artiste de génie est-elle à la fois l'expression la plus achevée d'une individualité et le lieu d'une fusion des sensibilités, d'une sympathie universelle. La vie supérieure « sentie » dans le beau, « voulue » dans la morale, imaginée dans la religion ou la métaphysique sous la forme d'une « société universelle des consciences »[23], s'élève donc à la dignité de la vie collective : les consciences deviennent plus perméables quand la vie se fait plus riche. Selon Fouillée, Nietzsche travaille en sens inverse à isoler l'individualité supérieure. Fouillée voit bien que pour Nietzsche aussi, l'essence de la vie est de se surmonter, mais, ajoute-t-il, la vie ne peut se surmonter, chez lui, qu'en s'imposant par la force[24].

On sait aujourd'hui que la volonté de puissance, notion élaborée par Nietzsche à partir de l'été 1880, désigne une maîtrise des forces en tension dans un champ de différences, c'est-à-dire une organisation des forces (en configurations instables), mais également le mouvement même de la vie en tant que constituée d'évaluations, ce qui implique selon Nietzsche un partage qualitatif entre forces dominantes et forces dominées, donc un principe de domination et (en un sens précis) de hiérarchie. Chez Guyau, au contraire, le déploiement de la vie, parce qu'il est expansif plutôt que différentiel, évite ce genre d'implications. Fouillée n'ignore pas complètement le premier aspect de la volonté de puissance. Il rappelle lui-même que la volonté de puissance est aspiration à une vie plus haute, plus pleine. Il cite même certains passages de la *Volonté de puissance* décrivant un « type » assez proche de l'horizon d'un Guyau en tant que la grandeur d'âme y apparaît comme maîtrise de soi et prodigalité[25]. Mais c'est surtout sur l'aspect de domination et de hiérarchie que se focalise le commentaire. Le sacrifice du plus grand nombre, le triomphe

---

23 Fouillée, *La Morale, l'art et la religion d'après Guyau*, p. 20.

24 Analyse qu'on pourrait confronter au § 259 de *Par delà bien et mal*.

25 Notamment, *Volonté de puissance*, § 438, cité dans *Le moralisme de Kant…*, p. 327.

des meilleurs placent Nietzsche dans la tradition d'une morale aristocratique et esthétisante, préparée en Allemagne par l'historien Mommsen[26] et représentée en France par Taine et Renan[27].

Ce point de divergence relevé par Fouillée entre Guyau et Nietzsche est attesté par plusieurs annotations de Nietzsche. Guyau écrit dans l'*Esquisse* : « Quand on ressent un plaisir artistique, on voudrait ne pas être seul à en jouir. On voudrait faire savoir à autrui qu'on existe, qu'on sent, qu'on souffre, qu'on aime. On voudrait déchirer le voile de l'individualité ». Nietzsche en marge : « Macht auslassen ! »[28] Fouillée commente ainsi : « Nous ne voyons pourtant pas (quoiqu'on puisse tout trouver dans les sentiments humains) comment le plaisir esthétique peut être un déploiement de puissance au sens de domination sur autrui »[29]. Nietzsche écrit « moi » en face de cette phrase de Guyau : « L'égoïsme serait alors la loi essentielle et universelle de la nature. En d'autres termes il y aurait coïncidence de ce que nous appelons la volonté immorale chez l'homme avec la volonté normale de tous les êtres. Ce serait peut-être là le scepticisme moral le plus profond »[30]. Mais là où Guyau, s'inspirant des évolutionnistes, parle des devoirs moraux en termes d'« instinct » social ou altruiste, Nietzsche condamne comme une « idée fixe » la formulation en termes d'instinct « social » ou « altruiste »[31]. Pour Fouillée, cette réplique trahit « l'individualisme outré »[32] de Nietzsche, la doctrine égoïste d'un lecteur de La Rochefoucauld et Helvétius[33].

---

26 Fouillée, *Esquisse psychologique des peuples européens*, p. 284.

27 Fouillée, *Le moralisme de Kant…*, p. 322.

28 Andolfi, citation n° 21, p. 227.

29 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 160.

30 Andolfi, citation n° 64, p. 234.

31 *Ibid.*, citation 39, p. 230. Comme la pitié et l'humilité, l'altruisme est une qualité utile aux esclaves pour supporter le poids de l'existence. Cf. *Par-delà bien et mal*, § 260.

32 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 163. Cf. aussi pp. 174, 255, 280… Et *Esquisse psychologique des peuples européens*, p. 262.

33 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 250, p. 278-279.

La critique de la volonté de puissance par Fouillée revêt plusieurs aspects. Fouillée reproche à Nietzsche d'assimiler l'homme de l'état de nature à l'animal fort et terrible, à Caïn, à l'homme d'après la Chute[34] ; ce qu'il exprime parfois en termes de « darwinisme »[35] (on dirait plus justement : « néo-darwinisme »). À cette critique d'ordre anthropologique (critique qui néglige chez Nietzsche, notons-le, l'existence pour les individualités supérieures d'une sphère propre de vie) s'ajoute une critique d'ordre ontologique accusant Nietzsche d'identifier le fond de la nature à des forces[36] ou à la vie en un sens abstrait. Son vitalisme est, selon Fouillée, un monisme qui absorbe et fait disparaître l'individualité des formes de vie. « La Vie » est une abstraction du genre de celles que récuse Max Stirner, si bien que Nietzsche aurait dû choisir entre Stirner et Guyau et admettre : ou bien qu'il n'existe que l'être singulier dont les valeurs n'ont de signification que « pour soi », option refusée dans le monisme vitaliste, ou bien qu'il est pertinent de rapporter l'individu à l'universel, ce qui impliquerait alors la prise en considération des médiations intellectuelles et éthiques, donc des synergies[37].

Parfois, Fouillée semble prétendre que Nietzsche reste tributaire d'une conception biologique de la vie, que Guyau, lui, aurait su dépasser. Et Fouillée de dénoncer alors une erreur scientifique. Nietzsche mentionne en 1884-1885 les *Problèmes biologiques* de William Henry Rolph[38] (1881). Selon la théorie de Rolph,

---

34 Fouillée, *Le moralisme de Kant…*, p. IX.

35 Fouillée connaît la théorie de la sélection naturelle. Il reproche en général à Darwin d'accorder une importance disproportionnée à l'intérêt, au détriment du jeu psychologique des images ou des idées. Par exemple, les bouvreuils et les perroquets tournent autour du meurtrier de leur congénère au risque de se faire tuer à leur tour. Beaucoup d'exemples de tels comportements montrent que l'intérêt vital n'est pas toujours le moteur de l'action. Cf. « Histoire naturelle des sociétés humaines ou animales », *Revue des deux mondes*, t. XXXIV, 1879, p. 387.

36 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 198.

37 *Ibid.*, p. 201.

38 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 76.

le vivant est insatiable, la lutte pour accroître son existence va au-delà de la lutte pour la vie parce qu'elle est prédatrice. Mais Fouillée fait erreur en supposant que Rolph ait pu inspirer les conceptions de Nietzsche. En effet, Nietzsche avait élaboré la notion de volonté de puissance avant la parution des *Problèmes biologiques* en 1881, et cherchant après coup une caution scientifique (sans doute illusoire), il utilise Rolph à des fins polémiques contre Spencer (en 1884-1885)[39]. Quoi qu'il en soit, Fouillée oppose à la théorie de Rolph celle, favorable à Guyau, d'Angelo Crespi[40] pour qui l'extension vitale provient d'un débordement d'énergie parmi les cellules, épanchement dont le côté subjectif, selon Fouillée, serait l'altruisme.

Enfin, Fouillée présente la volonté de puissance comme une généralisation métaphysique qui introduit une incohérence dans la critique nietzschéenne de la métaphysique. Nietzsche détourne la « volonté pure » de Kant ou le « vouloir-vivre » de Schopenhauer, et après avoir ôté à la volonté tout objet, il la dirige exclusivement vers la puissance, généralisant au réel un trait de psychologie humaine[41]. Nietzsche réhabilite dans la puissance une « cause finale »[42], voire une entité qui rappelle « la vertu dormitive de l'opium »[43]. Fouillée dénonce ici une explication circulaire, Nietzsche ne pouvant selon lui rendre compte de la domination (y compris de soi), c'est-à-dire de la prédominance d'un instinct plus fort qui s'assujettit le reste, qu'en invoquant un

---

39 Nietzsche, *Œuvres complètes*, XI, *Fragments posthumes*, Automne 1884-automne 1885, tr. fr. M. de Launay, M. Haar, 35 [34] : « Enfin je mets à part l'écrit polémique d'un demi-Anglais de style allemand, qui recèle assez d'esprit, d'acidité et de science pour pulvériser radicalement ce mélange de bêtise et de darwinisme qu'Herbert Spencer a introduit dans le monde sous le titre de *Data of Ethics* : Rolph, problèmes biologiques, 1881. A vrai dire, du point de vue polémique, il n'y a rien à louer dans ce livre [...] » (p. 255).

40 Fouillée, *Le moralisme de Kant...*, p. 290.

41 *Ibid.*, p. 242-253.

42 *Ibid.*, p. 283 et p. 293.

43 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 35.

« instinct de domination »[44]. En réalité, Nietzsche analyse l'accroissement de puissance plutôt en termes énergétiques comme assimilation d'un *quantum* de puissance par un autre *quantum* de puissance. Mais cette énergétique est pour Fouillée totalement vaine : c'est la figuration romantique[45] et irrationnelle[46] d'un monde de forces se déployant au hasard.

La comparaison de Guyau et de Nietzsche amène Fouillée à présenter Nietzsche comme le miroir déformant du vitalisme. Nietzsche, explique-t-il, altère toutes les notions dont il traite : il part de prémisses justes pour aboutir toujours à des conclusions fausses. Il en va fondamentalement ainsi de sa conception de la vie : faute d'examen approfondi du fait vital, Nietzsche sépare vie et société, vie et justice[47]. Ce qui est reproché à Nietzsche, c'est donc moins son immoralisme que le raisonnement qui y conduit et la forme qu'il prend, c'est-à-dire une perversion du vitalisme. L'un des exemples les plus frappants est illustré par les hypothèses inverses que Guyau et Nietzsche tirent, selon Fouillée, du calcul des probabilités : tandis que Guyau entrevoit le jaillissement de possibilités toujours nouvelles, un progrès dans le règne de l'hétérogène, Nietzsche a l'intuition de l'éternel retour, qui est pour Fouillée, plutôt qu'un acquiescement à la dimension tragique de la vie, une vision désabusée et destructrice[48].

---

44 *Ibid.*, p. 35.

45 *Ibid.*, p. 30.

46 *Ibid.*, p. 177.

47 *Ibid.*, p. 104.

48 *Ibid.*, p. 233. Voir l'analyse de « l'éternel retour » dans l'*Esquisse psychologique des peuples européens*, p. 275 : « Il triomphe à la pensée de l'éternelle destruction, de l'éternel en vain (*umsonst*), du retour perpétuel des mêmes joies et des mêmes misères, du cercle où l'existence universelle est à jamais enfermée, réduite à se répéter sans cesse elle-même, voulant toujours se surmonter (ce qui est l'essence même de la vie), retombant toujours sur soi, (ce qui est l'essence de l'existence universelle). Hegel et Schopenhauer sont ainsi réconciliés au prix d'une contradiction de plus, d'une contradiction suprême : Nietzsche accepte le monde, accepte le mal, accepte la douleur en s'écriant dans son ivresse de dionysien : Allons, recommençons encore une fois ! ».

2. Fouillée précurseur de Nietzsche ? La théorie des idées-forces.

Que la philosophie de Nietzsche apparaisse à Fouillée comme un vitalisme perverti ne signifie pas que le vitalisme de Guyau soit une philosophie indépassable. Tout en rendant hommage à son fils adoptif et compagnon philosophique décédé prématurément, Fouillée montre de quelle façon cette philosophie de la vie peut s'intégrer à une vision plus large du réel, qui est la sienne et dont Guyau lui-même avait assimilé (selon Fouillée, qui sur ce point a raison) des éléments non négligeables. Si la morale altruiste de Guyau est « en grande partie vraie », en tout cas plus vraie que « l'éthique immoraliste et égoïste » de Nietzsche, il n'est pas dit qu'elle soit « la vraie », elle est vraie « sur son domaine propre »[49]. Fouillée estime que l'essence de la vie selon Guyau est trop largement indéterminée. D'une part, la vie a un double sens, physique et mental, et Guyau laisse planer l'ambiguïté[50]. D'autre part, chaque fois qu'il essaie de trancher la question, même hypothétiquement, Guyau paraît identifier l'élément vital à la sensibilité ou à la sensation[51]. On voit bien où Fouillée veut en venir : le réel est essentiellement psychique, il est appétition, conscience et volonté[52]. Nous y reviendrons. On peut reprocher ici à Fouillée

---

49 Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 178.

50 Fouillée, *La Morale, l'art et la religion d'après M. Guyau*, p. 102-103 : « Nous aurions seulement voulu une analyse complète du principe même, qui est la vie [...] Du côté physique, la vie semble se réduire à un pur mécanisme ; du côté psychique, elle se ramène à une impulsion accompagnée d'une conscience plus ou moins obscure et d'un sentiment plus ou moins obscur ».

51 *Ibid*, p. 155 note 1 : « Nous croyons seulement pour notre part que la sensation, avec la sourde conscience qu'elle enveloppe, a elle-même pour racine la volonté ».

52 Fouillée, *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Paris, Alcan, 1911, p. 13 : « [...] Selon nous, la vie est la volonté incorporée ». Elisabeth Ganne de Beaucoudrey analyse ainsi la divergence (tout en la relativisant) : « L'un part de la notion de vie qui lui paraît plus primitive que celle de tendance, de force, de puissance [...] L'autre, le philosophe des idées-forces, ne part pas de la notion de vie qui lui paraît trop va-

d'accentuer une différence qui n'est pas si nette, entre lui et Guyau. Car le vitalisme de Guyau prend pour modèle la création intellectuelle et artistique, qui en retour éclaire les formes inférieures de vie. Cela étant précisé, Guyau suppose que la vie est d'abord inconsciente, sourde – « une poussée à demi inconsciente, une impulsion instinctive émanée des profondeurs les plus obscures de l'organisation vivante » commente Jankélévitch[53] – et c'est là peut-être que les positions divergent, Fouillée ayant éliminé de son système toute notion d'inconscient. De toutes manières, Fouillée a le souci d'affirmer son originalité. Sa revendication en ce sens s'accentue dans les dernières années de sa vie, du fait certainement d'un manque de reconnaissance. Fouillée n'hésite pas alors à assimiler Guyau au « vitalisme universel » de Schopenhauer et de Nietzsche[54], c'est-à-dire à des doctrines de la volonté incomplètes, qu'il s'agit de dépasser.

Avec sa théorie des « idées-forces », psychologie dynamiste étendue au champ métaphysique, Fouillée prétend à une forme de monisme qui ne serait pas exclusivement vitaliste, mais permettrait de penser la volonté comme la puissance immanente de l'agir qui constitue le réel sans solution de continuité entre le domaine affectif et le domaine intellectuel. Si, à la fin de sa vie, il prend la défense de l'intelligence contre les nouvelles philosophies vitalistes ou intuitionnistes (Nietzsche, James, Bergson), il s'enorgueillit d'avoir, bien avant les autres, pensé la vie psychique en termes de volonté, d'appétition et de « directions de forces ». Citant sa thèse, *La Liberté et le déterminisme*, parue en 1872, Fouillée s'attribue, sur un ton de protestation, la paternité des principes vitalistes de Nietzsche : « Nous montrions déjà il y a une quarantaine d'années, comment la "tendance à l'exertion de

gue, mais de celle d'appétition ou vouloir élémentaire, vouloir dont nous trouvons la conscience au plus profond de nous-mêmes et qui est la donnée primitive au-delà de laquelle il est impossible de remonter : je veux, donc je suis » (p. 531).

53 V. Jankélévitch, « Deux philosophes de la vie, Bergson, Guyau », *Revue philosophique*, 1924, n° 6, p. 410.

54 Fouillée, *La Pensée...*, p. XV.

la puissance" et l'élan du "vouloir en avant" peut, du moins en partie, rendre compte de nos opérations intellectuelles et de nos opérations volontaires, comment cette tendance insatiable à accroître notre être et notre action est un élément intégrant de toutes nos représentations, émotions et inclinations »[55]. Ou encore plus nettement : « En absorbant dans son sein la doctrine de Nietzsche sur l'exertion de puissance, la philosophie des idées-forces ne fait, croyons-nous, que prendre ou reprendre son bien où elle le trouve ; mais en même temps, elle dépasse et surmonte la théorie nietzschéenne, qui est unilatérale »[56]. Au-delà d'une différence terminologique, c'est donc autour de la volonté de puissance ou de son équivalent que Fouillée aurait élaboré sa propre philosophie, la doctrine des « idées-forces ».

Pour Fouillée, tout état de conscience est une force psychique. Une idée, loin de demeurer abstraite, tend à sa réalisation dès qu'elle est pensée. L'idée n'est pas une représentation passive, mais une force, un commencement d'action[57]. Plusieurs exemples peuvent illustrer la puissance déterminante des idées : le souvenir d'un combat tend mes muscles, l'idée que je me fais de mon « moi » fortifie ma personnalité, la croyance en ma liberté m'incite à agir, la représentation du vide m'attire (le vertige), l'enfant qui se représente un jeu désire jouer et s'empresse de commencer, etc. Penser, c'est agir intérieurement. « Toute idée est une forme typique qui tend à passer du cerveau dans les organes, une sorte de modèle d'action qui est déjà un commandement d'action et qui, en se propageant dans le corps entier, finit par déterminer l'attitude ou la conduite »[58]. Du point de vue psychologique, Fouillée présente l'effort mental comme un « déploiement d'énergie »[59] au départ d'un courant centrifuge, une

---

55 *Ibid.*, p. III.

56 *Ibid.*, p. 23.

57 Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, Paris, Ladrange, 1872, p. 277.

58 Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris, Hachette, 1880, p. 117.

59 Fouillée, « Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action », *Revue Philosophique*, 1889, t. II, p. 576.

dépense qui est en fait conversion d'une quantité d'énergie dans une autre. L'activité mentale est prise dans un équilibre instable entre des tendances contraires que nous ne pouvons pas concilier, faute d'emprise suffisante. Une action mentale qui se déploie tombe « sous les lois de la dynamique »[60] : « c'est une force qui doit se comporter comme les autres forces »[61].

L'anticipation dont Fouillée se prévaut tient en partie à un champ de références. Fouillée reprend Leibniz : l'étendue est le symbole de l'intérieur animé. L'activité spontanée de la vie, à l'œuvre dans les faits de conscience, est l'appétition. Il s'inspire de Schelling pour qui l'idée directrice, désir organisateur, est cause finale des forces auxiliaires, dans le génie créateur comme dans la nature[62]. Comme Schopenhauer, il place un « vouloir vivre » au fond de l'être, et l'on sait que la volonté de puissance chez Nietzsche procède en grande partie d'une refonte de la notion de volonté chez Schopenhauer. Il renvoie parfois aussi à la « natura naturans » de Spinoza[63]. L'ensemble confère à la philosophie de Fouillée une connotation vitaliste indéniable. La référence à Schopenhauer est ici éclairante, mais le positionnement spécifique de Fouillée ne l'est pas moins. Il reproche en effet à Schopenhauer de faire de l'intelligence un « mirage » qui se surajoute au vouloir vivre[64]. Être, c'est vouloir, mais l'idée possède également une charge volitive, grâce à quoi elle s'actualise pourvu qu'aucune force ne s'interpose pour l'arrêter (et pourvu qu'elle soit vraie, ajoutera Fouillée à la fin de sa vie[65]). Il n'est pas besoin de se figurer un brusque

60 Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, p. 96.

61 *Ibid.*, p. 96.

62 *Ibid.*, p. 288.

63 Fouillée, *Le moralisme de Kant…*, p. 345.

64 Cf. Augustin Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, Alcan, 1913, p. 4 ; et Elisabeth Ganne de Beaucoudrey, *op. cit.*, p. 482.

65 Fouillée, *La Pensée…*, p. 286. Dans le compte rendu de la *Psychologie des idées-forces*, Remacle écrit : « vérité ne se distingue plus de réalité, elle est la réalité parvenue à un degré supérieur » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1893, p. 605). Fouillée définit le vrai selon une

passage à l'acte, car l'idée est déjà active, étant une réalité. La réalité est « actualité », « actuation », « action »[66]. Le simple fait de sentir, de vivre, de vouloir, est déjà une action : de même pour la pensée ; penser c'est se sentir pensant, c'est donc vivre, ou encore résister d'une certaine façon dans la lutte pour la vie. Pour Fouillée comme pour Wundt, dont il s'inspire peut-être, la pensée n'est pas séparable du désir ou de la volonté (elles-mêmes similaires), ce sont des fonctions vitales. Sa philosophie est un « volontarisme intellectualiste ».

Contre le positivisme, Fouillée utilise le terme de « puissance active » pour désigner ce qui dans la réalité fait exister autre chose, c'est-à-dire l'existence d'un pouvoir « qui est réel en lui-même »[67]. La conscience stimule, sélectionne et imprime sa marque sur le monde. À la conscience-reflet (Maudsley, Ribot), Fouillée substitue la conscience-action, c'est-à-dire une conscience efficiente, condition réelle du changement. À l'échelle d'une société, la conscience nationale cristallise des sentiments qui se réalisent par des processus d'imitation, de compétition, de coopération et d'invention, sous l'effet d'entraînement des idées sociales (de liberté, de solidarité, d'égalité) jusqu'à former un « système de volontés » où l'action des sentiments de tous sur chacun et de chacun sur tous produit ce que Fouillée nomme métaphoriquement[68] « l'âme d'un peuple ». La société elle-même est définie comme « un organisme qui se réalise en se concevant et en se voulant lui-même »[69] : l'Humanité ou la République universelle, par exemple, tendra à se réaliser par le fait même de se penser comme idéal. La conscience de soi propre à l'organisme social donne à celui-ci, à travers des idées qui sont des « idéaux », une autonomie de régulation que ne possèdent pas les organismes biologiques.

---

acception quasi pragmatiste : une idée est vraie si elle me permet de prévoir les conséquences de mon action sur le monde ou du monde sur moi.

66 Fouillée, « Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action », *Revue Philosophique*, 1889, t. II, p. 577.

67 Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, p. 112.

68 La pensée collective n'a pas d'existence en dehors des pensées individuelles dont elle résulte.

69 Fouillée, *La Science sociale contemporaine*, p. 115.

La psychologie des idées-forces, proche de la théorie du « vertige mental » de Charles Renouvier[70] et de l'« idéodynamisme » de l'École de Nancy[71], débouche sur une doctrine que Fouillée définit lui-même comme « monisme immanent et expérimental »[72], doctrine que Boirac qualifie, lui, de « monisme idéaliste ou psychique »[73] et qu'on peut rattacher de toutes façons à l'« idéalisme » au sens que Fouillée donne lui-même à ce mot : « L'idéalisme est un monisme où la loi essentielle des choses est conçue comme mentale, soit qu'on la cherche plutôt dans le domaine de l'intelligence, soit qu'on la cherche dans celui de la volonté »[74]. Contre Kant, Fouillée abolit le dualisme du phénomène et du noumène : la liberté, idée-force par excellence, se situe dans le domaine de la réalité et de l'action qui est donc indissociablement sensible et intelligible. Fouillée opère deux mouvements symétriques de réduction ou d'identification : de l'intelligible vers le sensible (dynamisme) puis du sensible vers l'intelligence (idéalisme). D'une part, comme on l'a vu, les idées sont efficientes et pren-

---

70 Selon Renouvier, « l'imagination de l'acte possible conduit à l'obsession, au vertige et finalement à l'acte ». Parmi les cas de vertige mental, Renouvier compte « le magnétisme animal », « la monomanie des idées », la religion (« faites comme si vous croyiez, pliez la machine, disait Pascal »), la coutume et la mode, les croyances sociales, les phénomènes de masse. Le magnétiseur qui suggère les représentations chez le sujet hypnotisé est comme ces prophètes qui captent l'opinion des foules par le jeu de la répétition et de l'imitation. Cf. *Deuxième Essai de critique générale* [éd. augmentée de 1875], Paris, Alcan, 1912, t. I, pp. 277-292.

71 Hippolyte Bernheim soutient que les signes cliniques obtenus par hypnose à la Salpêtrière n'ont aucune valeur, parce que le sommeil hypnotique est l'effet d'une suggestion. Les procédés techniques n'agissent sur le sujet que par l'idée associée à leur emploi. L'hypnose n'est qu'un cas particulier de la suggestibilité, définie comme l'aptitude du cerveau à recevoir des idées et sa tendance à les réaliser, à les transformer en actes. Selon Bernheim, toute cellule du cerveau actionnée par une idée, actionne les fibres nerveuses qui transmettent l'impression aux organes qui doivent la réaliser.

72 Fouillée, *L'Evolutionnisme des idées-forces*, Paris, Alcan, 1890, p. 267.

73 Emile Boirac, *Revue Philosophique*, 1891, t. II, p. 520.

74 Fouillée, *La Morale, l'art et la religion d'après M. Guyau*, p. 155.

nent place dans le monde sur lequel elles agissent. D'autre part, Fouillée fait l'hypothèse panpsychique d'une dissémination des consciences au fond du réel, y compris dans la matière. On repère ici un argument tiré de la monadologie leibnizienne : « On posera [...] en principe de la continuité, la permanence et la transformation des modes de l'énergie psychique, germes des idées-forces. Une science plus avancée que la nôtre découvrira la vie partout, et, avec la vie, du mental à un degré quelconque, de la sensation et de l'appétit »[75].

Boirac voit dans ce panpsychisme un « monadisme phénoméniste » (on y fait l'économie de la substance) qu'il justifie ainsi : « Comment donc concevoir le réel sinon comme un système de forces ou tendances nécessairement analogues à nos états d'appétition et d'activité consciente, puisqu'aussi bien la seule expérience de la force et de la tendance que nous ayons est une expérience d'ordre psychique ? Nous sommes ainsi amenés à nous représenter le monde matériel comme un ensemble innombrable de forces mentales qui agissent et réagissent indéfiniment les unes sur les autres et se combinent entre elles d'une infinité de manières, mais sans que la quantité en puisse être jamais accrue ou diminuée »[76]. Avec le développement des études métapsychiques, auxquelles Boirac participe hardiment dans les années 1900, Fouillée se convainc de l'existence de rayons de conscience. Les phénomènes métapsychiques de communication lui fournissent une hypothèse compatible avec celle de Guyau sur la perméabilité des consciences. Le parallélisme de la matière et de l'esprit, du corps et de la pensée, du mécanique et du psychique, est évacué pour un motif que E. Ganne de Beaucoudrey analyse dans ces termes très justes : « Dépendance mutuelle, réciprocité d'action, correspondance, coopération, nous n'avons rien trouvé de plus précis dans les textes de Fouillée. Mais il semble bien que pour lui tous ces termes se réfèrent plutôt au point de vue de la science expérimentale, point de vue abstractif, qu'à celui de la

75 Fouillée, *La Psychologie des idées-forces*, Paris, Alcan, 1893, t. II, p. 410.

76 Boirac, *Revue Philosophique*, 1891, t. II, p. 524.

philosophie [...] ; pour le philosophe, il n'y a ni parallélisme entre les actes internes et les modes spatiaux, ni détermination du mouvement spatial par l'idée, au sens spirituel du mot, pour cette raison qu'il n'existe, ni modes purement spatiaux, ni idées toutes spirituelles »[77]. Le monisme de Fouillée s'achève dans une sorte de mentalisme universel : « En dernière analyse, si nous n'admettons pas de brèche au mécanisme par une intervention directe, en quelque sorte mécanique, du mental dans le physique même, nous n'admettons pas davantage deux règnes parallèles avec une harmonie préétablie ; mais nous croyons que le mental est le fond et que le mécanique pur est une forme de représentation, un symbole à l'usage de la pensée »[78].

3. Fouillée contre Nietzsche : la question du sujet

Fouillée cite à plusieurs reprises la note marginale de Nietzsche qui, approuvant une phrase de Guyau directement inspirée de la théorie des idées-forces, lui rend justice par ricochet. Nietzsche convient que « l'intelligence a par elle-même un pouvoir moteur », et écrit en marge : « cela est essentiel : on a jusqu'ici laissé de côté la pression intérieure d'une force créatrice »[79]. Fouillée commente : « Cette force vient, selon nous, de la satisfaction immanente qu'elle fournit à l'intelligence, de l'acte même d'intellection, ou encore, si Nietzsche le veut, du développement de la puissance que l'idée implique. On ne peut concevoir l'idée de l'amour sans un attrait immanent à cette idée, sans une tendance active ou puissance conforme à cette idée ; et il en résulte un premier mouvement d'amour »[80]. Cet exemple se trouve chez Guyau et Fouillée en tire un argument contre Nietzsche :

---

77 E. Ganne de Beaucoudrey, *op. cit.*, p. 430.

78 Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du monde*, Paris, Alcan, 1913, p. 322.

79 Andolfi, citation n°31, p. 229. Cité par Fouillée dans *Le moralisme de Kant...*, p. 160 et *La Pensée...*, p. 208.

80 Fouillée, *Le moralisme de Kant...*, p. 160.

dans l'hypothèse où l'égoïsme serait premier, l'apparence de l'amour chez autrui suffirait à développer notre altruisme par effet d'entraînement[81].

Conforté dans sa conviction de précurseur, Fouillée n'en perçoit pas moins le désaccord. Dans le commentaire ci-dessus, son empressement à accentuer le thème de l'intelligence trahit le fond de sa pensée. Fouillée comprend la puissance, chez Nietzsche, comme une force d'origine infra-consciente dans la continuité des philosophies et littératures romantiques[82]. Même la vie selon Guyau n'échappe pas à ce défaut, comme on l'a vu. Or précisément le monisme psychique de Fouillée suppose partout la conscience. Fouillée critique Hartmann qui postule une « volonté inconsciente » au fond de la nature. Même la théorie leibnizienne des petites perceptions ou perceptions insensibles ne le satisfait pas. Tout au plus admet-il des phénomènes subconscients, consistant dans l'accumulation d'excitations nerveuses qui, au-delà d'un certain seuil, se transmettent au cerveau.

Prenant le contre-pied de Nietzsche, Fouillée emploie l'expression de « volonté de conscience »[83] (qui remplace, dans la dernière période, le terme d'« appétition ») pour rappeler que la conscience d'exister, présente dans l'émotion et l'appétition, tend à se développer en intelligence à mesure que l'activité s'étend et s'enrichit. La volonté de conscience est un développement propre à la conscience, de même que la volonté de puissance désigne chez Nietzsche le fait pour la puissance de se vouloir elle-même : la symétrie implique une telle compréhension de la « volonté de puissance », qui rend alors problématique l'accusation de gratuité portée contre elle, du fait qu'elle serait volonté errante. Quoi qu'il en soit, la volonté de conscience correspond à la strate psychologique (donc supra biologique) de l'effectivité, en particulier, selon Fouillée, de l'action collective, sociale ou politique, l'histoire étant

81 *Ibid.*, p. 281.

82 Dans la littérature allemande en particulier, « la personne a pour fond obscur la Nature inconsciente » (*Esquisse psychologique des peuples européens*, pp. 272-273).

83 Fouillée, *La Pensée...*, p. 72.

de plus en plus gouvernée par des finalités irréductibles aux lois organiques proprement dites. La volonté de conscience s'atteste éminemment dans le cogito comme « conscience immédiate de sentir, d'imaginer, de désirer, de vouloir » qui débouche sur la certitude de la réalité.

C'est donc la question du sujet qui va départager ces philosophies de la vie : « Non seulement Nietzsche n'admet pas la pensée, mais, nous l'avons vu, il refuse au sujet pensant une existence quelconque »[84]. Chez Fouillée, les idées, en tant qu'objets de la pensée, font partie de « l'activité du sujet », qu'il exprime (sans doute à la suite de James) en termes de « courant de conscience ». L'« idée » demeure centrale, comme « état profond du moi »[85]. Comprenons que sans les idées, le moi serait vide, inerte, passif. D'autre part, le « vrai sujet » ne peut être « conscient de soi » sans passer par la pensée d'autrui, donc par la solidarité universelle : le moi s'individualise à proportion de ses rapports avec autrui : Fouillée retombe ici sur une conclusion de Guyau[86] que refusait Nietzsche. La solidarité universelle[87], étendue à toutes les consciences disséminées, fait de la morale « la loi de l'univers » ; et cela, sans donner naissance à un sujet collectif proprement dit, car toute « pensée collective » emprunte ses éléments aux sujets individuels qui seuls possèdent un « cogito » et qui ne peuvent fusionner dans un esprit national qu'à condition de se reconnaître chacun en celui-ci[88].

---

84 *Ibid.*, p. 260.

85 *Ibid.*, p. 409-410.

86 Fouillée, *Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, Alcan, 1896, p. 339-340. Et Les *Éléments sociologiques de la morale*, p. 311.

87 La solidarité étant ici « volontaire », donc « morale », et pas non seulement « naturelle », mécanique ou organique. L'interdépendance à l'état brut engendre aussi bien la lutte que l'union. Fouillée critique, sur ce point, l'usage de la métaphore organique chez le solidariste Léon Bourgeois (qui n'était pas étranger par ailleurs aux idées de Fouillée).

88 Fouillée, *Les Éléments sociologiques de la morale*, Paris, Alcan, 1905, p. 166.

Fouillée reproche ainsi à Nietzsche d'anéantir le « sujet individuel » dans le flux héraclitéen des phénomènes[89]. Le phénoménisme de Nietzsche va de pair avec une critique de la connaissance dont Fouillée entend réfuter les principaux résultats : le caractère illusoire de tout savoir objectif, le caractère indépassable et vital des apparences. Fouillée reconnaît dans la critique nietzschéenne une contestation, assez courante à l'époque, de la notion de vérité objective. Aussi adosse-t-il sa réponse à une réfutation globale du pragmatisme et du conventionnalisme. La valeur d'une proposition, explique-t-il, ne tient pas au fait qu'elle nous « aide à vivre », elle présente cet avantage pour autant qu'elle est vraie, c'est-à-dire pour autant qu'elle correspond à des rapports réels entre moi et la nature. Ainsi une apparence qui contredit la réalité est-elle déstabilisante et non réconfortante. De même pour la commodité. Il ne faut pas dire qu'est vrai le système que nous préférons pour sa commodité, mais plutôt qu'il est commode d'être dans le vrai et que c'est pour cette raison que le système le plus commode est préféré aux autres.

La réponse de Fouillée à Nietzsche prend finalement la forme d'une opposition entre Parménide et Héraclite : la connaissance, critiquée par Nietzsche comme jeu d'affects, est garantie chez Fouillée par l'identité de l'être et de la pensée, la loi cosmique universelle. Cette identité ne peut être posée elle-même que par une conscience : Fouillée penche donc vers l'idéalisme, dans la proximité de Hegel (monisme spéculatif). Hanté par le besoin d'unité, Fouillée rejette autant le spiritualisme intuitionniste de Bergson que le matérialisme scientiste qui, l'un et l'autre, laissent échapper selon lui la forte continuité des ordres de réalité. Or Nietzsche sans se rattacher à l'un ou l'autre de ces courants, échoue pareillement selon lui à penser ensemble volonté et intelligence, c'est-à-dire finalement à concevoir le sujet, la conscience au sein même de la vie. C'est toujours cette quête d'unité qui anime ses polémiques, et le malicieux Faguet n'avait pas tort de dire de lui qu'il était « trop conciliateur pour ne pas faire la

89 Fouillée, *La Pensée...*, p. 3.

guerre à tout le monde »[90]. La leçon de Fouillée, sur Nietzsche, est qu'on ne saurait s'en tenir à un vitalisme pur : « Si on ne concilie pas le vitalisme avec l'intellectualisme, le naturalisme avec l'idéalisme, si on ne fait pas pénétrer le germe de l'idée au *punctum saliens* de l'être, de la vie et du devenir, on sera, quoiqu'on veuille et qu'on dise, avec les matérialistes, non avec les spiritualistes. Que l'abîme de prétendue vie où s'engloutit la pensée soit matériel ou qu'il soit je ne sais quelle fluence indéterminable, c'est toujours un abîme. S'engloutir dans l'eau, dans l'air, dans le feu ou dans le vide, c'est toujours s'engloutir [...] »[91].

Conclusion

Sans doute aura-t-on relevé sous la plume de Fouillée quelques poncifs qui aujourd'hui font sourire : l'aristocratisme égoïste et farouche de Nietzsche opposé à une vision plus claire et « humaine » de la philosophie française. À l'évidence, Fouillée laisse échapper le lien organique de la pensée de Nietzsche. Tantôt il traite localement des questions qui sont connexes (éternel retour et volonté de puissance), tantôt il confond au contraire les plans d'analyse (l'égoïsme calculateur confondu avec l'âme aristocratique pour laquelle l'égoïsme n'est justement pas « un problème »). S'il exagère le rôle de références qui ont été en réalité réinvesties dans un projet neuf, c'est qu'il ne prend pas la mesure du tournant que représente la pensée de Nietzsche pour la philosophie. L'inversion des valeurs, l'événement, la valeur des énoncés se dérobent à l'attention d'une pensée peu disposée à accueillir cette radicalité. Le décalage qui sous-tend la confrontation, et en un sens la subvertit, provient d'un horizon spécifique, délimité d'un côté par le sauvetage du spiritualisme, d'autre part par la dimension sociologique et morale convenant à la forme républicaine et sociale du régime français, double visée – le plus souvent implicite, mais néanmoins bien identifiable – qui condamnait la

90 Émile Faguet, *Revue Bleue*, 1896, II, p. 178.

91 Fouillée, *La Pensée...*, p. 408.

lecture de Nietzsche au contresens et qui aujourd'hui permettrait, avec le recul, de faire émerger parmi les « philosophie de la vie » une frontière franco-germanique assez nette.

Reste la question du sujet sur laquelle Fouillée se signale en revanche comme l'un des commentateurs de Nietzsche les plus avisés de son temps. La solution « intellectualiste » qu'il propose, solution tardive sur laquelle il éprouve le besoin de s'expliquer, peut paraître cependant artificielle ou du moins inférieure en radicalité à l'intuitionnisme de Bergson, dont le succès contribua largement à l'occulter. Là où Fouillée organise le sauvetage du sujet en ajoutant une théorie de l'intellect à la théorie des idées-forces, l'intuition de la durée permet d'emblée à Bergson de rendre compte non seulement de l'unité de la conscience mais également de la dualité de ses effets : intuition ou intelligence, coïncidence ou extériorité, utilité sociale ou vie morale, etc. Comme l'indique René Berthelot, quoique dans une perspective critique, Bergson « a essayé de montrer en quoi consiste la nature de la vie spirituelle et de déterminer sa place dans l'univers [...] Et il en est de la vie organique comme de la vie spirituelle »[92]. La durée étant à la fois expérience (du côté de la conscience) et processus (du côté de la création et de l'élan vital), Bergson parvient à lier en un principe unique spiritualisme et philosophie de la vie, ce que Fouillée n'avait pu faire qu'au prix d'un certain embarras et d'un reniement partiel du vitalisme de Guyau. Fouillée a sous-estimé le tournant bergsonien de la philosophie comme le tournant nietzschéen, mais pour des raisons cette fois plus personnelles et institutionnelles...

Laurent FEDI
IUFM de Strasbourg

92 René Berthelot, *Un romantisme utilitaire*, Paris, Alcan, 1911, t. I, p. 20.

L'IDEE-FORCE DE LA MORALE CHEZ ALFRED FOUILLEE

La fin du XIX^e^ siècle est présentée comme la lente agonie d'un monde ancien, tandis que les lueurs d'un renouveau sont encore à peine discernables. Tel serait l'aspect essentiel du mythe qui tentaculaire et diffus se manifeste dans les dernières décennies du XIX^e^ siècle et touche la médecine et la psychologie, la littérature comme les arts plastiques, le théâtre, la danse. Ce mythe se nourrit de tout : éclatement du corps social, violences, polémiques, racisme, scandales financiers, maladies contagieuses. Tout est bon pour confirmer l'approche d'une fin certaine que les artistes s'empressent de peindre sous les couleurs de l'Apocalypse. Le syndrome « fin de siècle » joue ici non pas comme une réalité historiquement véritable mais comme un fait de discours, une représentation fantasmatique collective. À ce titre, il est productif et précieux en sécrétant des thèmes et des formes riches en particulier dans ses dimensions esthétiques, philosophiques et sociales. Surtout ce syndrome « fin de siècle » permit dans les lettres et les arts l'épanouissement d'un imaginaire de la crise qu'analyse le philosophe moraliste Alfred Fouillée (1828-1912), le père de la philosophie des idées force et théoricien de la « synthèse républicaine ». Au moment où le crime et la délinquance révélaient leur sourde présence et menaçaient la société, Fouillée observait en moraliste la machinerie du vice à l'âge des foules et de l'avènement de la démocratie parlementaire. Nous verrons qu'à partir de son parcours de philosophe moraliste, Fouillée est conduit à ébranler au nom de la synthèse morale les fondements de l'idée d'un déterminisme radical privant « l'incapable » de son futur y compris dans le droit républicain.

Le philosophe moraliste

Un ligueur

Alfred Fouillée, l'homme de la philosophie des idées force n'a rien d'un penseur marginal. Dès les années 1880, Fouillée commence à s'imposer comme un des penseurs officieux de la Troisième République. Il a su capter l'attention de Gambetta avant d'être le grand inspirateur de Léon Bourgeois, père de la philosophie du solidarisme. Lutter contre le mal est pour Léon Bourgeois une tâche de défense sociale ou la faute d'un seul membre compromet le collectif. Ligueur, pourfendeur du mal, Alfred Fouillée porte également un diagnostic sur la pathologie sociale de son époque où l'inquiétante étrangeté du discours des élites morales semble inséparable des blessures de la société républicaine, de ses passions et de ses fièvres dans la description des névroses « fin de siècle[1] ».

S'il y a un mot-clé dans le discours des moralistes au tournant du siècle, c'est celui de « fléau ». L'existence de la France est menacée par de nombreux périls : épidémies néfastes comme la syphilis et la tuberculose, groupes terrifiants comme les anarchistes, les révolutionnaires, la foule tout court en un mot avec ses pratiques « décadentes » liées au sexe ou à l'alcool. Marquée par les épreuves de la dégénérescence, la France semble assaillie par des cauchemars où tout est « sauvage », « infecté », dangereux. C'est l'âge d'or des figures du risque[2], ou des faits nouveaux surgissent avec l'apparition d'un prolétariat ouvrier insatisfait, modifiant ainsi les pesées comparées des forces politiques et sociales. Ces années « fin de siècle » constituèrent ainsi une étape décisive dans la perception et la description des menaces criminelles ou le risque clairement urbain s'incarnait dans les diverses figures du « rôdeur ».

---

1 Alfred Fouillée, *La France au point de vue moral*, Paris Alcan, 1900.

2 Annie Stora-Lamarre, sous la dir. *Incontournable morale*, Annales littéraires de l'Université de France-Comté, Deuxième partie : « Les figures du risque », 1998. p. 85-150.

Contre le déterminisme de l'Ecole de Lombroso

Les théories de l'école italienne de Cesare Lombroso autour du « criminel-né » rencontrent à ce moment en France une large audience et confortent les croyances dans la dégénérescence, l'influence de l'hérédité, de l'alcoolisme et de la maladie. L'époque apparaît trouble, incertaine, l'opinion publique est fluctuante, manipulable par une presse qui accroît « le décousu des idées de la foule[3] ». D'où une question plus fondamentale encore : la nature même de l'homme ne rend-t-elle pas vaine toute tentative de réforme ? L'anthropologie criminelle se développe ainsi à partir de l'étude positive des corps et des signes physiques d'une perversion constitutive des individus. Une fois admise cette démarche, quelle place pour la rédemption des individus ? Comment éliminer le mauvais grain ? Le juriste semble bien désarmé, surtout s'il se cantonne dans une définition abstraite et désincarnée de l'individu.

Médecins et juristes signalent une aggravation de la criminalité juvénile entre 1880 et 1885 ; l'inquiétude à ce sujet, réservée jusque-là aux professionnels, trouve, à partir de 1900, un écho de plus en plus en plus net dans les rubriques judiciaires et celles des faits divers de la presse, alertant l'opinion publique. On insiste sur les attaques nocturnes, avec les accents alarmistes propres à un discours sécuritaire C'est la naissance de « l'Apache » début de siècle qui permet de relier toutes les formes de délinquance urbaine, de la plus bénigne à la plus criminelle, en un amalgame tenace.

Alors que toute une psychologie d'observation se met en place avec des études de cas rapportés par les tenants de l'anthropologie criminelle : « des nécrophiles », des « vampires modernes » ou des « monstres psycho-sexuels », le rappel de l'idée classique de la conscience et de la responsabilité devient un combat crucial que mènent les juristes de la Société générale des prisons, société savante créée en 1877 par René Bérenger. Citant René Bérenger

---

3 Alfred Fouillée, *La France au point de vue moral*, Paris Alcan, 1900, p. 198.

pour l'excellence de sa loi de sursis et de libération conditionnelle, Alfred Fouillée ou encore le philosophe catholique Georges Fonsegrive (1852-1932), fondateur de *La Quinzaine* accordent à la « personne » son libre-arbitre car « il ne suffit pas de disséquer les cerveaux et de les regarder au microscope ». L'école, la presse « la grande éducatrice » sont investies par Fouillée d'une mission moralisatrice ou plus exactement d'assainissement des esprits.

Dans un article fleuve publié dans la *Revue des deux Mondes* en 1893, les jeunes criminels sont pour Fouillée (en ce sens il n'est pas original) ou des enfants de criminels ou des enfants abandonnés par des parents sans moralité et ce qui était vice, débauche, alcoolisme chez les parents devient crime chez l'enfant. Affaiblissement de la famille, démoralisation croissante de la masse, commencée bien avant 1880, augmentation rapide des naissances illégitimes, qui dans Paris, égaleront bientôt les naissances légitimes ; diminution du nombre des mariages et abus des divorces, surtout chez les ouvriers ; enfants jetés sans soutien à l'assistance publique, dans les orphelinats ou traînés par quelque fille honteuse de leur naissance, voici les causes immédiates de la criminalité enfantine. Celle-ci résulte donc de la projection agrandie de la démoralisation paternelle et maternelle.

Les années 1880-1890 constituent une période privilégiée pour le fait divers et la presse à scandale en pleine expansion. Les criminologistes de l'époque s'accordent à soutenir que la littérature ordurière agit avec une violence toute spéciale sur les dégénérés et devient ainsi une cause de criminalité. Aujourd'hui, écrit Fouillée, c'est par millions que les journaux se répandent jusque dans les plus petites communes et leur action est quotidienne ; les enfants achèvent leur instruction et leur éducation dans les journaux, la « grande école primaire ». Pour lui, un très grand nombre de criminels a avoué ce qu'ils devaient aux romans et journaux dans les procédés même de l'exécution de leur crime. À la façon des feuilletonistes de l'époque, Fouillée raconte que la Cour d'Assises des Bouches-du-Rhône jugea dans les années 1890 un jeune homme qui une fois sorti du lycée, où il avait complètement négligé les lettres pour les sciences, s'était mis à étudier les substances explosives. Après avoir en vain proposé

ses inventions à tous les ministères et réduit à la misère, il avait asphyxié selon toutes les règles de la science un compagnon de route au moyen d'un appareil à chloroformer avec l'intention de le dépouiller. Le crime de ce « Caligula de la science » montre selon Fouillée la figure du déclassé haineux nourri de déclamations antisociales. « La grande école primaire » est donc la presse, dispensatrice journalière d'idées vraies ou fausses, de sentiments bons ou mauvais.

Alfred Fouillée dénonce l'école publique qui produit des « déclassés ». Il écrit : « Nous avons commis une fâcheuse erreur en attribuant les victoires des Allemands à leur instruction quand il fallait les attribuer à leur éducation, à leur discipline morale et militaire, à leur respect à la règle, enfin à l'exaltation du sentiment patriotique qu'on avait su, par tous les moyens, enflammer chez eux et identifier avec le sentiment religieux ». Contre le crime, il faut former des consciences. Le développement anormal des facultés purement intellectuelles, la « demi instruction superficielle » lui apparaît funeste pour la jeunesse du peuple car elle produit « le déclassement général sous toutes ses formes, de la campagne aux villes, de la pauvreté à la fortune, du néant à la puissance politique vice-versa ». Fouillée voit dans le déclassement une des causes majeures de la criminalité juvénile et il recommande d'agir au sein des écoles normales pour éliminer la surcharge d'études scientifiques, historiques et géographiques pour faire une large place aux études morales et sociales. Contre le crime, le rôle de l'instituteur est alors de faire l'éducation morale et politique de la jeunesse.

L'objectif de moralisation par l'école et par la presse qui parle à propos des criminels « d'ennemis irréconciliables de l'ordre social », de « hordes sauvages », demande contre les évidences du temps une action énergique dans des laboratoires d'expérimentation performants : à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, au Musée social, mais d'agir dans des ligues de moralité au recrutement plus diversifié.

Réseaux et action

Le législateur René Bérenger, le philosophe Fouillée ou le sociologue Paul Bureau (1865-1923) n'occupent pas simplement des espaces précis et restreints comme la Société générale des prisons (1877) ou la Société d'études législatives (1902). Ils s'intéressent à la rue, aux écoles, aux jardins publics en tant que lieux où se propagent dans les masses, le Bien et le Mal. La ville est leur laboratoire grandeur nature. L'espace urbain abrite la luxure, favorise le marché industriel du vice. Tous décrivent minutieusement au sein de la Ligue de redressement de moralité publique les industries du vice : le cabaret, la maison publique, l'étalage des affiches lubriques et sanglantes, le music-hall, les débits de boisson, bref toute une batterie d'entreprises exerçant une réelle action d'immoralité. Cet espace urbain hante les hygiénistes : loin d'être vide, il est, tout au contraire, dense de relations sociales et de contiguïtés troubles, un moyen par excellence de contamination. L'état de démoralisation et le paupérisme de Londres sont perçus, par exemple, comme le scandale d'une époque en dégénérescence. C'est un gigantesque laboratoire de corruption et de crime, où toutefois la réforme législative est impulsée sous l'action de milliers de missionnaires de la *London City Mission*. Les « femmes de la Bible » (*Bible women),* les soldats de l'Armée du salut et des centaines d'autres agents d'institutions charitables parcourent alors la capitale.

Le philosophe Henri Joly (1839-1925), qui fut au tournant du siècle, l'une des sommités françaises de la criminologie, notamment pour la parution de son célèbre ouvrage *La France criminelle* (1889), montre comment la ville entraîne un processus irrépressible de dissolution des identités, des appartenances. Henri Joly fait du déplacement la cause principale, sinon unique, des aggravations de la criminalité. Rendant compte d'un roman de Paul Bourget, *L'Etape*, Joly affirme que tout homme, à quelque degré qu'il se maintienne ou qu'il parvienne, doit être encadré dans son milieu : tous doivent être enracinés quelque part. Déraciné, l'individu est insensiblement mais irrémédiablement emporté vers le crime : la conscience est altérée, l'intelligence faussée, la sensibilité dégradée ou pervertie, la volonté personnelle annihilée .

Si les villes affaiblissent traditions et coutumes, elles sont aussi des laboratoires du Bien. C'est à Amsterdam, rappellent les membres de la Société générale des prisons, que fut mise en œuvre la doctrine du libre examen (qui présentait quelque affinité avec la conception de l'emprisonnement cellulaire), en rendant obligatoire le travail et l'isolement. La croisade contre la ville ne se fait pas, en effet, seulement au nom d'une idéologie terrienne. Certes, le Progrès est dénoncé comme facteur de rupture et cette analyse n'est pas originale. Les répercussions du progrès ne sont pas automatiques, l'Éducation ne fait pas forcément le bien de l'Humanité en ne rendant pas l'homme habile à gérer utilement ses connaissances, et la Démocratie n'aboutit pas nécessairement au pouvoir de la Raison. Ni croyance aveugle dans le progrès, ni renoncement à ce qu'il peut apporter : voilà la ligne médiane à laquelle ces hommes se réfèrent. Cette analyse du cadre urbain est capitale. Elle permet le consensus entre les tenants de l'idéologie terrienne et de ceux qui, n'exaltent le progrès de la ville que pour mieux souligner le risque d'anéantissement des valeurs morales qu'elle suscite. La ville, de par la diversité des relais, permet d'agir sur et par l'opinion publique, de toucher tous les lieux où se forment l'opinion, comme l'école, les sphères universitaires, les Églises. Les institutions sont, en effet, selon Fouillée des « forces agissantes » pour contrecarrer le « mal » incarné par la jeunesse délinquante.

Les ligues ou le maillage des espaces du mal

L'idée-force implique chez Fouillée un principe d'activité, une cause agissante permettant de considérer les ligues comme des pouvoirs dynamiques, comme des forces. Ligues, œuvres, associations, en exigeant le respect des droits particuliers, incarnent les idées forces du droit. Fouillée est ici volontariste, lui pour qui l'interprétation de la théorie platonicienne des *Idées* conduit à faire descendre les idéaux platoniciens du ciel sur la terre pour replacer les idées au cœur même du combat moral. La conclusion est toute pratique : au lieu de s'abstenir, il faut agir. « Contre l'impératif de Kant avec son fondement inaccessible, le problème n'est pas seulement de rêver un monde supérieur, loin

du réel, il faut au contraire le faire descendre dans les faits »[4]. Le devoir n'est plus un commandement, un impératif catégorique au sens kantien, mais plutôt un impératif persuasif[5]. La morale se construit en une idée-force où « l'humanité est dans la grande bataille de l'univers, comme les soldats que la légende des siècles nous montre placés au pivot de l'action, sur un cimetière rempli de tombes »[6]. Ce principe volontariste, multiforme et élastique, s'adapte ainsi facilement à la diversité des formes de lutte du législateur[7].

Les ligues sont conçues comme de vastes entreprises établies sur une échelle inconnue auparavant, afin de faire face à une responsabilité nouvelle : la moralisation du plus grand nombre. Vers les années 1882-1883, le pasteur Fallot crée la *Ligue française de la moralité publique*[8]. En 1877, la Ligue établit une déclaration de principe qui sert de charte à son action ; elle s'y déclare persuadée qu'une démocratie ne saurait prospérer sans un haut idéal de moralité. À ses côtés, le sénateur Bérenger fonde en 1894 la *Société contre la licence des rues*, qui, en 1905, réussit à réunir en congrès, à Bordeaux trois mille représentants. Le 26 juin 1912 naît *La ligue française d'éducation morale* qui est fondée par Paul Desjardins et à laquelle participent le sociologue Paul Bureau, Pierre Lavisse, Louis Liard, le philosophe Georges Fonsegrive, le juriste Raymond Saleilles. Ces ligues illustrent la conception d'Alfred Fouillée où les institutions agissent à la manière d'idées-force. Elles sont un moyen d'unification intellec-

---

4 Alfred Fouillée, « La morale contemporaine en Allemagne », *Revue des deux Mondes*, livraison du 1er mars 1883, pp. 92-128.

5 Alfred Fouillée, « La morale contemporaine », *Rev. des deux Mondes*, mai-juin 1881, p. 283.

6 Alfred Fouillée, « Les transformations futures de l'idée morale ». *Rev. des deux Mondes*, 15 sept. 1889, p. 303.

7 C'est dans un article publié par la *Revue philosophique* en 1879, que Fouillée emploie pour la première fois le terme « idée force ».

8 Les liens sont encore renforcés par les échanges entre l'Église nationale protestante de Genève et l'Église luthérienne française. B.P.U. Genève, Mss Fr 1006. *Le Relèvement social*, Organe de la Ligue française de moralité publique, devient ensuite *Revue de morale et d'action sociale*.

tuelle, politique et morale où toute réorganisation politique et sociale consiste à mettre fin au désordre en permettant l'avènement d'une philosophie unique capable d'unir les intelligences.

Les femmes jouent un grand rôle dans ces ligues[9] : elles agissent pour entraver le mal, pour assainir et expurger les consciences. Maria Deraismes, Isabelle Bogelot, pour les plus connues, agissent dans des œuvres de patronage, des orphelinats, ou écoles d'apprentissage aux côtés de Victor Schoelcher, Frédéric Passy, Jules Simon, René Bérenger, des docteurs Laborde ou Bourneville. À la *Ligue de protection de la jeune fille*, ces dames d'œuvres se préoccupent de la jeune fille « marchandise inconsciente, expédiée dans les grandes villes vers l'infamie ». La femme est victime, « partout, on frappe la prostituée, oubliant le prostituant ». La fille publique est la serve, elle est l'esclave, elle est celle sur laquelle la police a, sans aucun mandat, le droit d'abattre sa main, elle est celle qu'elle encarte, qu'elle embastille. On saisit dans ces discours le jeu de réciprocité entre la coupable et la militante, pour entrer dans le pays du droit en légitimant par exemple la loi de recherche de paternité votée en 1912[10].

Les élites et la synthèse conciliatrice

Dans le combat moral, il n'existe pas pour Fouillée, de forces séparées, à l'image de deux armées rivales qui se battraient l'une contre l'autre, mais des forces qui édifient ensemble la France à un moment où celle-ci vit des discordes inquiétantes. Alfred Fouillée dénonce les blocs constitués de religieux aux réponses déjà prêtes et de savants vantant les bienfaits de la morale, comme si celle-ci était une simple question d'hygiène. Les uns et les autres semblent oublier la philosophie. Il rejoint ainsi la posi-

9 Evelyne Lejeune-Resnick *Femmes et associations (1830-1880), vraies démocrates ou dames patronnesses ?*, Publisud 1991, chap. 5, Les femmes dans la philanthropie masculine, pp. 135-160.

10 Louis Allard, *Nécessité de substituer à la recherche de la paternité, la répression de l'immoralité*, 1883 ; Jean Baudin, *La recherche judiciaire de la paternité naturelle et la loi du 16 novembre 1912*, thèse Toulouse, 1913.

tion du sociologue Paul Bureau qui s'est attaché dans *La crise morale des temps nouveaux* (1906), à décrire les enfants de la tradition et de la modernité. Les enfants de la tradition ne pensaient qu'à discipliner, à réfréner les instincts de la jeunesse, sans chercher à cultiver ses capacités d'intelligence et de volonté. Ils ont échoué, en inculquant un simple esprit d'obéissance. Les disciples de l'esprit nouveau, poursuit Paul Bureau, entendaient promouvoir par le travail moderne une société de progrès, mais ils ont échoué eux aussi en oubliant de cultiver parallèlement la formation morale des citoyens. La crise morale des temps nouveaux exige donc une solidarité entre les enfants de la tradition et de la modernité. Les ligueurs ont des appartenances religieuses et philosophiques différentes. Certains sont protestants, comme Frédéric Passy, d'autres sont catholiques, comme Georges Picot (1838-1909), directeur des Affaires Criminelles et des grâces au ministère de la Justice. Toutes ces personnalités ont en commun un certain nombre de convictions, ou plutôt de certitudes, sur la thérapeutique qu'il convient d'appliquer à la société. Surtout, la morale est de leur point de vue, une œuvre tangible où il faut rassembler les meilleurs.

La philosophie de l'idée force avancée par Fouillée montre que la rencontre entre « ligueurs » de différentes œuvres ne repose pas sur un accord informel et spontané. Le consensus s'enracine dans le terrain même de l'action sociale, qui lui-même se démultiplie en fonction des objectifs de moralisation. La propagande et l'organisation favorisent l'union. Un des points-clé de l'organisation de ces ligues est le refus du confessionnalisme, seul susceptible de rassembler les « honnêtes gens ». Les ligues où œuvre le législateur visent ainsi à l'obtention d'un consensus et proposent, au moment où les doctrines divisent, un but commun aux athées et aux croyants, à tous ceux que constituent les différentes France religieuses, sociales et politiques au nom de cette idée que la démocratie ne saurait progresser sans un haut idéal de vertu. Il s'agit de rassembler les « meilleurs ».

Dans cette synthèse, à qui appartient l'hégémonie morale ? À qui s'applique le prédicat moral de l'unité ? Qui est placé sous l'horizon de l'idée du Bien ? Dans le contexte de la société de

masse qui commence à prévaloir au tournant du siècle, toute une génération d'intellectuels influencée par l'œuvre de Gustave Le Bon s'élève contre l'individualisme rationaliste de la société bourgeoise et le mode de vie urbain issu de la révolution industrielle. Au rôle maintenant déterminant des masses, ils veulent un contrepoids : celui des élites. C'est aux classes dirigeantes et au gouvernement qu'il appartient d'empêcher un nivellement aveugle. Au cœur de la démarche d'Alfred Fouillée, on trouve l'acceptation de la démocratie libérale mais aussi, de manière contradictoire, une critique vigoureuse de son contenu pour ce qui a trait aux notions de liberté et d'égalité. Qu'est-ce que la Révolution a voulu proclamer ? L'égalité de tous les citoyens devant la loi, c'est-à-dire le droit de tous les individus à être traités également pour des actes égaux, inégalement pour des actes inégaux. La proportionnalité ne met en compte ni la différence des mérites, ni celle des intelligences ou des volontés. Les temps ayant changé, le progrès se fait par la sélection, ce qui suppose une rupture d'égalité, une supériorité de force, soit intellectuelle, soit morale[11]. Selon Fouillée, compte tenu de l'incapacité morale et intellectuelle des masses, la démocratie ne subsiste que grâce aux éléments d'aristocratie intellectuelle et morale que celle-ci renferme encore. Les élites sont donc absolument nécessaires sous peine de précipiter la démocratie dans la tyrannie et l'anarchie.

Fouillée ne conteste pas que la démocratie libérale reste une condition nécessaire de l'existence moderne. Mais pour résoudre la contradiction que celle-ci porte en elle, il faut s'attaquer à la quadrature du cercle, réconcilier la supériorité numérique avec la supériorité intellectuelle par un mode d'éducation hiérarchique ayant pour but la sélection d'élites, seules capables d'entretenir les différents organes de la vie nationale. Il faut donc, par l'éducation, créer des « hérédités sociales ». « Elevons », dit Fouillée, « le niveau moral et intellectuel de façon à entraîner peu à peu les meilleurs, qui entraîneront les autres à leur tour ». Le vrai moyen de résoudre les antinomies du suffrage universel,

11 Alfred Fouillée, *La démocratie politique et sociale,* Paris Félix Alcan, 1923.

– celle du droit et de la capacité –, c'est la diffusion la plus large possible de l'instruction morale, seule capable de freiner l'expansion du crime parmi la jeunesse.

Une philosophie pour le législateur

Pour Fouillée, une transformation profonde s'était opérée avec l'avènement de la démocratie parlementaire et la promulgation de ses lois. Comment construire l'identité du coupable ou du « rédempté » quand toutes les philosophies les plus radicales entrent en concurrence, positivisme, darwinisme, transformisme sans oublier les valeurs de bonté, de fraternité[12] ? Entre 1804 et 1904, sur la longue durée du XIX^{e} siècle tout a changé, la science des êtres vivants en particulier en particulier avec les avancées de l'anatomie, de la chimie, de la physiologie, de la psychologie, l'histoire ou l'économie politique. Les exclus ne sont plus ceux qui flottent aux marges de la nation car il se produit en cette fin de siècle avec le suffrage universel une révolution de citoyenneté qui tend à réaliser une société des égaux. Si tous les problèmes sont interdépendants, alcoolisme, chômage, familles dégénérées, jeune criminel, Fouillée réfléchit aux fondements d'une synthèse philosophique capable de faire cheminer les figures du désordre dans le droit républicain.

La Troisième République se centre, en effet, dans une série de lois sur des portraits de justiciables ou de victimes, à protéger ou réprimer, portraits révélateurs, en creux des angoisses et des obsessions du législateur. Ces lois morales selon Fouillée disent la faiblesse des femmes séduites, délaissées une fois enceinte, le malheur de l'enfance, la violence du viol, de l'inceste, de la débauche ou de l'imprévoyance. Ces lois instaurent la Vertu : loi sur le délit d'outrages à la morale publique (1882) ; amendent ou punissent le coupable avec les lois de libération conditionnelle

---

12 Sur la naissance des lois morales de la III^{e} République, voir Annie Stora Lamarre, *La République des faibles, les origines intellectuelles du droit républicain*, coll. L'Histoire à l'œuvre, Armand Colin, 2005.

(1885) et de sursis (1891) ; protègent l'innocent par la loi sur 24 juillet sur la déchéance paternelle (1889) ; réparent le malheur commis sur la fille séduit (1912).

La loi de sursis et de libération conditionnelle de Bérenger cristallise les référents de ces lois morales. Ordre et désordre, déterminisme et libre-arbitre, liberté et contrainte, tels sont les enjeux philosophiques et moraux engagés autour de la loi de sursis. En déposant cette loi de l'espérance, René Bérenger s'inspire des mêmes préoccupations qui l'avaient conduit à déposer son projet de 1882 sur la discipline des prisons, la libération conditionnelle, le patronage et la réhabilitation, et dont les éléments essentiels : prévenir la récidive et amender le coupable servirent de base à la loi du 14 août 1885. La loi de sursis aggrave la répression en matière de récidive correctionnelle et, pour les premières fautes au contraire, consacre la liberté d'atténuer la peine du condamné. La loi reconnaît la liberté de conscience du criminel, mais exprime en même temps la ferme exigence d'éradiquer le flot montant de la délinquance. Avec l'introduction du sursis, la liberté du coupable répond à l'exigence de justice qui ne va pas sans intimidation. La science, en mesurant l'acte de récidive, objective la nécessité de faire des lois de défense sociale. Poursuivant ce principe, la loi de sursis assigne deux fonction à la peine : l'une négative qui, toute de préservation, soustrait l'homme aux influences corruptrices, l'autre positive, toute de visée formatrice, dont le rôle consiste à refondre le tempérament moral. La loi Bérenger en se basant sur l'idée de faute, cherche à faire du criminel l'agent le plus décidé de sa régénération morale, en accordant la dispense d'exécuter la peine comme récompense à ses efforts. La synthèse conciliatrice d'Alfred Fouillée réunit ces référents autour de l'ordre et de la liberté, de la science et de la conscience.

Faire des lois et tout particulièrement celle de la protection et de la répression du mineur délinquant, c'est ébranler le déterminisme, dont Kant représente aux yeux de Fouillée le constructeur du système d'idées le plus symétrique et le plus enchaîné qui ait jamais été élaboré. Contre une philosophie de l'absolu, de l'impératif catégorique, des distinctions tranchées entre les principes et les êtres, Fouillée songe à une ligne médiane qui rappro-

cherait la métaphysique et la science[13]. Opposé à la thèse kantienne basée sur la métaphysique, Fouillée cherche une solution à l'antinomie entre déterminisme et libre arbitre dont il en tire le sujet de sa thèse de doctorat : *La liberté et le déterminisme*[14]. À la fin du siècle, Fouillée observe que tous les systèmes sont là : les uns s'adressent au libre arbitre, les autres à la grâce[15]. Fouillée ne veut pas fonder la morale, comme les positivistes, sur un symbolisme étroitement scientifique qui ferait abstraction de toute hypothèse métaphysique. Contre l'école d'anthropologie criminelle de Cesare Lombroso, le jeune criminel est muni du libre arbitre.

À l'âge du positivisme, l'explosion de la Science ouvre un débat philosophique sur les fondements de la pénalité entre adversaires et partisans du terminisme. Le XIX[e] siècle subit, en effet, spécialement au cours de sa seconde moitié, le choc d'une série d'événements scientifiques de première grandeur qui, de manière frontale, bouleverse les abords de la question de l'homme. La psychologie en est fortement tributaire : elle en rassemble les apports. Le renouvellement de l'explication du processus psychique modifie le problème de la responsabilité pénale. Alfred Fouillée se demande si l'acte moral est un symbole purement scientifique ou au contraire si la morale, loin de se ramener à des connaissances positives, n'implique pas encore certaines affirmations métaphysiques[16]. Fouillée se penche sur les « procédures positives » de son temps, en particulier les travaux des psycho-physiologues qui décrivent l'homme dans son rapport avec le monde extérieur[17]. Aux alentours de 1830, écrit Fouillée, l'Université avait donné de la psychologie une idée très simple : la psychologie est cette partie de la philosophie, qui a pour objet la connaissance de

---

13 Alfred Fouillée, « Synthèse nécessaire de la raison et de la conscience », *Rev. de métaphysique*, 1906, p. 83.

14 Alfred Fouillée, *Liberté et déterminisme*, Paris Ladrange, 1872.

15 Alfred Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. Paris Félix Alcan, 1913.

16 Alfred Fouillée, « Les postulats et les symboles de la morale naturaliste », *Revue des deux Mondes*, 1[er] mars 1883, pp. 335-401.

17 Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Hachette, 1910.

l'âme et de ses facultés étudiées par le seul moyen de la conscience. À la Sorbonne et au Collège de France, Victor Cousin, Royer-Collard, Jouffroy entreprirent la « psychologie du moi ».

À la fin du XIX^{e} siècle, cette entreprise paraît trop romantique : il faut faire de la psychologie cette science positive dont Théodule Ribot est en France le principal représentant, grâce à ses études sur l'hérédité psychologique, études qui confirment l'importance attribuée par Taine à l'étude de maladies et d'anomalies. Pour Fouillée, le savant croit que tout ce qui se produit est réductible aux lois essentielles de la pensée et c'est dans cette optique qu'il pense aux nouvelles sciences de l'homme comme la psychologie ou les travaux sur l'anatomie du cerveau. Mais la science est incapable de donner sens à la sensation et au sentiment. Les positivistes ont beau vouloir substituer la physiologie cérébrale à la psychologie, la conscience demeure toujours nécessaire pour interpréter psychologiquement les phénomènes physiologiques. La science de l'action aboutit plus que les autres à des postulats, à des mystères, à des problèmes sur lesquels la métaphysique roule et dont l'homme est obligé de donner une sorte de solution symbolique.

Fouillée voit s'opérer une révolution dans la morale avec la doctrine de l'évolution appliquée par Spencer et Darwin, qui progresse parmi les esprits scientifiques[18]. À ses yeux, les penseurs comme Jacobi et Ribot font une part trop forte à l'hérédité et une part trop faible à l'éducation. Pour Fouillée, les meilleurs procédés de sélection darwinienne sont sans grand résultat en l'absence d'une bonne éducation, et l'éducation elle-même aura peu de puissance en l'absence de lois justes. Il faut donc rétablir ces deux éléments essentiels que les darwinistes laissent de côté : l'éducation et les lois. L'idée-force de la liberté rompt la fatalité du destin, modifie le déterminisme, tout en ne l'annulant pas. Le souci constant de Fouillée n'est pas d'opposer la liberté et le déterminisme mais de les synthétiser. C'est sur ce principe de la synthèse que le droit appelle une œuvre constructive, dans une

18 Alfred Fouillée, « La morale contemporaine. La morale de l'évolution du darwinisme en Angleterre », *Rev. des deux Mondes*, t. 4, pp. 113-143.

conciliation nécessaire entre des éléments contraires : l'ordre, la responsabilité et la liberté : En un mot, une justice :

> C'est tout l'esprit de la loi des tribunaux pour enfants votée en 1912. Fouillée investit, en effet, l'État d'une fonction réparative qui s'étend au souffrant : d'où par exemple, la loi sur la responsabilité en cas d'accident du travail, sur la protection des enfants du premier âge ou sur celle des moralement abandonnés. Ce droit de justice modifie la pénalité en rétablissant la liberté de celui qui est attaqué ; de là le droit de défense auquel s'ajoute le devoir d'essayer d'améliorer le coupable. Si l'amour est, pour Fouillée surtout, un sentiment, la fraternité est impossible sans l'exacte détermination du droit qui seul lui donne un objet, une fin, une règle. Éclairée par le droit, la justice exerce ainsi une fonction de fraternité qui modifie la nature de la société française marquée par l'avènement de la démocratie et le culte de la Loi En ces temps de suffrage universel, la loi répare alors les conséquences iniques du mal républicain et protège au nom de la stricte justice des êtres qui ne peuvent se protéger eux-mêmes.

Conclusion

Dans le passage de la morale des idées-forces au monde des lois du droit républicain se trouve la nécessité de trouver un lien juridique de solidarité entre les figures affectées par le mal et le malheur. Dans une société démoralisée, seules des lois justes peuvent emporter l'adhésion des masses et servir de véritable enseignement moral. Au nom de l'idée-force avancée par Fouillée, une évolution tout en actes se dessine dans l'État républicain, pour faire œuvre de justice non seulement réparative, mais surtout contractuelle, jouant ainsi un rôle de ciment social. Avec l'avènement des lois, s'ouvre en cette fin du XIX^{e} siècle le règne de la Raison organisatrice destinée à assurer l'unité profonde du corps social républicain. La morale joue un rôle dans cette unité et la synthèse philosophique avancée par Fouillée nourrira alors les valeurs réparatrices de la République comme la solidarité et la paix sociale.

Annie Stora Lamarre
Université de Franche-Comté
Histoire contemporaine

ALFRED FOUILLEE : REPUBLIQUE IDEALE, DEMOCRATIE REELLE

Alfred Fouillée dans son *Histoire de la philosophie*, écrit à propos de Cicéron : « Son idéal politique est une république tempérée »[1]. Quelques années auparavant Fouillée, dans une édition critique de l'œuvre de Cicéron *De la République*[2], avait montré certains éléments qui constituent cette conception républicaine tempérée et qui seront à l'honneur avec l'avènement de la Troisième République.

Outre le nombre considérable de pages écrites, qui le consacrent comme un des pères fondateurs de la Troisième République, Alfred Fouillée ne s'arrêta pas, le moment arrivé, à en signaler les imperfections. Il le fait à la fin de sa vie dans son œuvre *La démocratie politique et sociale en France*[3].

Fouillée, en bon républicain, croit qu'il n'est pas suffisant de se doter de lois pour avoir un parfait fonctionnement de la société. Pour lui, le but du politique doit être la conciliation du réel et de l'idéal. Dans son introduction critique au livre de Cicéron, il signale, à cet effet, que dans l'oeuvre du penseur romain il y encore un opposition entre ces deux conceptions. Comme c'était le cas des philosophes grecs. Pour Fouillée, bien qu'il s'agisse d'une opposition vue souvent comme insoluble, cette contradiction n'est que apparente. Pour notre auteur la vraie opposition se trouve entre le idéel et l'utopie. Pour Fouillée il ne faut pas confondre ces deux conceptions. L'utopie est à son

1 A. Fouillée, *Histoire de la philosophie*, Librairie Delagrave, Paris, 6e éd., 1881, (1e éd. 1875) p. 157.

2 Cicéron, *De la République*, Librairie Delagrave, Paris, 1868.

3 A. Fouillée, *La démocratie politique et sociale en France*, Paris, Alcan, 1910.

avis « une fiction de l'imagination qui, non seulement n'est point, mais ne peut pas être et ne doit pas être, car elle est contraire à la nature des choses.[4] » L'idéal, par contre « c'est le perfectionnement et l'achèvement de la nature, conçu par la raison.[5] » Le réel et l'idéal appartenant á la nature des choses, sont pour cette raison conciliables.

Pour Fouillée l'abolition de la famille et de la propriété privée est une utopie. La destruction de l'ignorance et de la misère, où tendent les sociétés modernes est un idéal qui se réalise progressivement. Fouillée, dans la mesure où il est un des théoriciens les plus importants du républicanisme[6], signale que se trouve dans la même erreur politique celui qui place l'idéal dans l'utopie et celui qui, en oubliant la réalité, la voit comme un fait accompli et immuable. Pour Fouillée on doit à Cicéron les efforts pour maintenir en harmonie ces deux extrêmes qui sont le réel et l'idéal.

Cette harmonie joue un rôle majeur dans la pensée de Fouillée. D'une part, on trouve chez Fouillée une conception idéelle de la république formulée dans plusieurs de ses écrits et d'autre part, un analyse de la réalité de la démocratie qui ne correspond pas, encore, à cette idéalité.

La république idéale

Fouillée est en accord avec Cicéron sur l'idée de république. La République est la *chose du peuple*, c'est-à-dire son bien : *res publica, res populi*. Selon Cicéron :

> Un peuple n'est pas toute agrégation d'hommes formés de quelque manière que ce soit, mais seulement une réunion

4 Cicéron, *op. cit.*, introduction d'Alfred Fouillée, p. 11.

5 Cicéron, *ibidem*, p. 11.

6 Voir à cet effet les pages que lui sont consacrées dans l'œuvre de Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France,* Paris, Gallimard, 2005 ainsi que dans la thèse (inédite) de Jean Lawruszenko, *Alfred Fouillée : un exemple d'articulation des liens politique, social et moral*, Université de Paris-8, 2005.

> cimentée par un pacte de justice et une communauté d'intérêts : *juris consensu et utilitatis communione sociatus.*

Ces droits et ces intérêts son le bien commun, la chose du peuple. Cette communauté est possible du fait que les hommes sont de nature associative, et qui même dans l'abondance de toutes les choses et sans besoin de secours, lui rend nécessaire la société des hommes.

Cette réunion de gens, affirme Cicéron, a besoin pour se maintenir d'être régie par une autorité intelligente. Cette autorité intelligente est le gouvernement, qu'il ne faut pas confondre avec l'État lui-même, dont il n'est que le représentant. Quelle que soit la forme adoptée par le gouvernement, son but et son objet doit être le bien commun, le bien du peuple : *res publica*. Fouillée agrée à l'idée du philosophe romain. Il signale aussi le fait, à son avis, remarquable que Cicéron a su éviter une erreur fréquente des philosophes de l'antiquité : croire que le fin de l'État est d'établir et de faire régner, non pas seulement la justice en particulier, mais la vertu en général.

Les vertus privées, continue Fouillée, les vertus religieuses, et même, parmi les vertus publiques, la charité et la bienfaisance, ne doivent pas être soumises au contrôle et à la sanction de l'État. L'État est essentiellement le protecteur des droits et accessoirement le mandataire des intérêts généraux. Il est naturellement chargé de faire respecter les devoirs de justice, auxquels correspondent les droits positifs, mais il ne peut, signale Fouillée, empiéter sur le domaine des autres vertus.

Fouillée soutient que Cicéron, par le simple fait d'affirmer que la chose publique est l'accord des droits et la communauté des intérêts, est plus proche de la vérité que ne l'ont été Platon et Aristote. C'est sur les formes de gouvernement, que Fouillée se montre le plus réticent envers les idées soutenues par Cicéron. Surtout quand celui-ci reprend la division d'Aristote : monarchie, aristocratie, démocratie quand ces trois gouvernements prennent pour but l'intérêt général et tyrannie, oligarchie et démagogie quand ils prennent pour but des intérêts particuliers.

Fouillée se demande tout d'abord si le terme d'aristocratie est bien choisi pour designer le gouvernement de plusieurs. Ce

terme qui signifie gouvernement des meilleurs en tant qu'il est introduit dans une classification fondé sur le nombre de gouvernants, montre un élément étranger étant donné que ce titre *meilleurs* ne désigne pas nécessairement plusieurs, plutôt que tous ou un seul.

Autrement dit, « sous quel rapport les aristocrates ou optimates se prétendent-ils les meilleurs ? Est-ce sous le rapport de la vertu ou de l'intelligence ? Mais qui en sera le juge[7] » La question de Fouillée conduit à une réponse qui, aux yeux de Fouillée, républicain moderne, si l'expression m'est permise, n'est autre chose que de l'oligarchie si elle a son fondement sur les privilèges, soit de naissance, soit de fortune. En revanche, si l'élection est faite par l'ensemble des citoyens, le gouvernement est alors démocratique ; c'est même la démocratie véritable, car l'égalité des droits n'exclut pas l'inégalité des fonctions, des mérites, des aptitudes. Pour Fouillée il est faux que l'oligarchie soit la forme corruptive de l'aristocratie.

Cicéron pose une autre question dont Fouillée veut montrer qu'elle contient une équivoque ; c'est celle qui touche à l'attribution du pouvoir à un seul, à plusieurs ou à tous ; est-ce le pouvoir législatif ou le pouvoir exécutif, ou les deux à la fois ? Pour les modernes, signale Fouillée, il s'agit du pouvoir législatif, la souveraineté, et il signale les conséquences qui en dérivent pour la monarchie et pour la démocratie : si la souveraineté législative appartient à un seul, il s'en suit que la monarchie possède en même temps la puissance complète exécutive, et les deux pouvoirs se confondent, le gouvernement est essentiellement despotique.

Si la souveraineté appartient à tous, il y deux possibilités en ce qui concerne le pouvoir exécutif : qu'il soit confié à un chef ou à un directoire responsable. Ce cas n'est pas nécessairement celui du despotisme et la séparation des deux pouvoirs peut y être établie. Mais si le peuple est à la fois législateur de ses propres lois et exécuteur des dites lois, alors, pour Fouillée, nous sommes face à un despotisme populaire.

---

7 Cicéron, *op. cit.*, p. 14.

L'important pour Fouillée est la distinction moderne qu'on peut établir entre les concepts monarchie, oligarchie et démocratie qui nous éloigne très sensiblement de la conception cicéronienne. Tandis que les deux premières formes supposent un privilège législatif accordé au monarque ou aux oligarques, la dernière forme, la démocratie, est la seule qui se fonde sur une absence complète de privilèges et une égalité absolue du droit de suffrage entre tous les citoyens.

Toutes les formes de gouvernement portent en elles-mêmes, on le sait depuis Aristote, le germe de leur corruption. Fouillée analyse les solutions apportées par Cicéron. Il considère que la conception de la démocratie élaborée par Cicéron s'éloigne de la véritable démocratie moderne. L'erreur de Cicéron consiste en l'égalisation non seulement des droits civils et politiques mais aussi des fortunes, des propriétés, des salaires et des mérites. Il s'agit de la démocratie extrême. Face à cela il y a, affirme Fouillée, un autre danger, bien plus important, celui engendré par l'excès de liberté, qui peut conduire à la suppression de l'ordre social. L'anarchie est aux yeux de Fouillée le véritable danger des démocraties modernes, tandis que les autres dangers, produits par l'excès d'égalisation vont engendrer des gouvernements tyranniques et pour cette raison faire disparaître l'essence de la *res publique*. Mais comme Cicéron lui-même le confirme : un mal accompagne l'autre dans un procès sans fin qui porte de l'anarchie au despotisme et du despotisme à l'anarchie[8]. Alors quelle solution ? « une république tempérée ».

La conception tempérée de la république avait été conçue par Cicéron comme remède consistant en une forme de gouvernement mixte où les trois autres formes soient combinées dans les justes proportions. Avant Cicéron, Platon[9] et Aristote[10], avaient

8 Cicéron, *De la république*, livre i, ch. XLIII.

9 Platon, *Lois*, livre III.

10 Aristote, *Politique*, livre III.

fait face au même problème. Ils avaient montré comme le despotisme et l'anarchie étaient la perte du bon gouvernement, qu'elle qu'en soit la forme. Fouillée ajoute :

> Ce point de vue est plus profond que celui de Cicéron, parce qu'il place le vice des gouvernements dans un vice de fond plutôt que de forme, dans l'oubli des principes universels et absolus de la politique. La tyrannie est contraire au principe de liberté, condition du progrès ; et l'anarchie, au principe de l'ordre, condition de la stabilité. Ordre et liberté, durée et progrès, unité et variété, tels sont les termes entre lesquels il faut maintenir l'équilibre.[11]

Pour lui, Platon et Aristote condamnent tout gouvernement absolu et sont pour un gouvernement tempéré qu'elle qu'en fût la forme. Pour eux, le gouvernement était absolu quand il reposait sur un seul des principes, soit la liberté, soit l'autorité, et le tempéré consistait à mêler les deux principes.

Cicéron croit que cette fusion peut mieux s'obtenir d'un assemblage des formes de gouvernement : « Si l'on veut échapper à des révolutions inévitables, il faut recourir à un gouvernement mixte, formé du mélange des trois autres. » Il faut arriver à ce que Cicéron appelle une pondération de pouvoirs.

Il est clair que pour Cicéron, mélanger les principes fondamentaux signifie nécessairement de mélanger toutes les formes de gouvernement. Cette république idéale existe, aux yeux de Cicéron, elle est la république romaine.

Fouillée se sert d'un texte de Paul Janet pour revenir à son idée d'origine : la distinction entre l'idéalité et la réalité. Il écarte la république utopique platonique :

> Historiquement, la théorie de Polybe et de Cicéron est-elle vraie ? Rome fut-elle un gouvernement pondéré, où la royauté, l'aristocratie, la démocratie se balancent et se font équilibre ? Je ne le crois pas [...] Ce qu'il y a de vrai, c'est que tout gouvernement absolu, soit monarchique, soit démocratique soit aristocratique, est un gouvernement ou

11 Cicéron, *op .cit.*, introduction d'Alfred Fouillée, p. 18.

> injuste, ou faible, et au contraire qu'un gouvernement fort, durable, équitable, doit être tempéré ; c'est ce qu'avaient dit Aristote et Platon. Mais un gouvernement ne peut Être tempéré sans Être pondéré, c'est-à-dire, doit il se composer nécessairement de trois termes ; doit-il sous peine de périr, être à la fois royal, aristocratique et populaire ?[12]

Fouillée, suivant le raisonnement de Paul Janet, signale que cette théorie est artificielle et utopique, car il existe des exemples historiques qui permettent d'apercevoir qu'on peut établir la conciliation de l'autorité et de la liberté avec un seul des systèmes possibles. A cet égard, Fouillée fait mention de Jean Bodin qui avait signalé que la conciliation ne doit se faire avec les formes de gouvernement mais avec leurs principes.

Les défauts de la théorie de Cicéron viennent d'une incomplète et peu claire distinction entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. D'après Fouillée :

> Le fond de sa pensée nous semble être la nécessité de concilier la démocratie législative avec l'unité exécutive, ou plus généralement l'égalité des droits législatifs avec l'inégalité des fonctions exécutives[13].

Si Cicéron avait fait cette distinction, il aurait mis sa théorie à l'abri des objections et dans le même temps il aurait, signale Fouillée, devancé Montesquieu. C'est dans la pensée de Montesquieu qu'il faut chercher l'expression de ce que Cicéron avait à peine entrevu. Fouillée reprend les mots de Paul Janet pour signaler :

> La base de la théorie de Montesquieu n'est pas la distinction des gouvernements, mais la distinction des pouvoirs ; non pas la combinaison de trois formes de gouvernement, mais la séparation des trois pouvoirs. Les trois pouvoirs sont-ils réunis, c'est le despotisme ; séparés, c'est la liberté… Il ne faut pas confondre la théorie de la séparation des

---

12 P. Janet, *Histoire de la Philosophie morale*, Paris, Ladrange, 1858, t. I, p. 199.

13 Cicéron, *op. cit*, introduction d'Alfred Fouillée, p. 21.

> pouvoirs avec la théorie des gouvernements mixtes : car il peut y avoir séparation des pouvoirs dans un gouvernement républicain comme en Amérique ; et il peut se faire que les pouvoirs soient confondus dans un gouvernement mixte comme à Rome où le sénat participait à la fois à l'exécution et au pouvoir législatif, où le peuple avait en même temps la puissance de faire des lois et la puissance de juger.[14]

En accord avec Montesquieu, et en réponse à ceux qui comme Hobbes sont contre la séparation des pouvoirs, Fouillée pointe deux idées que lui permettront d'avancer dans sa réflexion sur le politique. D'abord, qu'il n'y a aucun principe politique qui rende impossibles des abus ; ensuite la séparation des pouvoirs demeure la condition indispensable des gouvernements libres, même s'il ne précise pas de quelle manière les pouvoirs doivent être divisés. Car il faut les unir et les accorder comme il faut des moyens pour l'action.

La démocratie réelle

Alfred Fouillée, quarante années après avoir écrit l'introduction à *De la république* et des autres écrits sur la pensée républicaine[15], en pleine Troisième République, formule, dans l'avant-propos de son livre *La démocratie politique et sociale en France* : « La démocratie est bien loin d'avoir réalisé son idéal.[16] » Son affirmation nous donne à penser que les idées sur le politique qu'il avait exposées dans l'introduction de l'œuvre de Cicéron, n'ont pas changé et qu'il continue à penser que l'objectif poursuivi est d'être une république tempérée dans laquelle les exigences de l'idéalité sont en confrontation permanente avec les faits de la réalité.

---

14 P. Janet, *op. cit.*, p. 200.

15 Voir spécialement, *L'idée moderne du droit*, Paris, Hachette, 1878 et *La propriété sociale et la démocratie*, Paris, Hachette, 1884.

16 A. Fouillée, *La démocratie politique et sociale en France*, Paris, Alcan, 1910, p. V.

L'option politique adoptée par Fouillée est claire, son idéal est la république parlementaire et face à ceux qui font du parlementairement la cause de tous les maux de la république, Fouillée leur répond avec l'argumentation de l'inachèvement démocratique.

> Nous ne souffrons pas parce que nous avons la République, mais parce que, en dépit des devises inscrites sur nos murailles, nous ne l'avons pas encore, avec le plein respect des libertés et des consciences, avec l'égalité complète, avec la fraternité réciproque et universelle qu'elle réclame.[17]

La démocratie est inachevée parce que elle n'est pas instituée sur ce qui devrait être son principe propre : l'organisme contractuel. Celui-ci est formé d'un ensemble de liens qui possèdent, en même temps, un caractère vital et volontaire[18]. L'idée de démocratie se trouve dans le fait que la conscience et la volonté du tout pénètrent dans chaque partie de l'organisme, et que la vie du tout est dans le même temps l'expression de la libre volonté de chaque individu. Or Fouillée considère que l'on reste loin du compte : il y a absence d'une véritable démocratie car ni la vraie organisation, ni la vraie liberté, ni leur équilibre ne sont respectés : « la juste part de l'organisme social n'est pas respectée, celle du contrat social n'est pas assurée.[19] » C'est pour cela, affirme Fouillée, que se produisent des oscillations entre un faux individualisme et un faux socialisme.

Cette imperfection se lit dans le fait que la démocratie actuelle, si elle assure bien une démocratie politique, oublie les exigences du « social ». Fouillée ne s'est jamais affirmé socialiste, mais il entend par démocratie sociale celle qui se propose d'améliorer la situation matérielle, intellectuelle et morale de ses membres, « en même temps que leur capacité politique. »

---

17 A. Fouillée, *ibidem*, p. VII.

18 Fouillée développe cette idée dans son œuvre *La science sociale contemporaine*, Paris, Hachette, 4e éd., 1904.

19 A. Fouillée, *op.cit.*, p. 4.

L'idée de la démocratie de Fouillée, comme tant d'autres de ses contemporains, s'oppose aux mouvements révolutionnaires. Fouillée n'a de cesse dans ses écrits de s'opposer à ceux qui critiquent la démocratie représentative. Ces critiques, affirme-t-il, ne reposent en fin de compte que sur la peur des masses ignorantes. Fouillée considère que la vraie démocratie ne s'obtient qu'après un long travail éducatif. Il croit à une progressive modification des mœurs qui rendront inutiles les moyens actuels de contrôle des dirigeants ambitieux, toujours tentés de confisquer le pouvoir.

Les buts ultimes de la démocratie, égalité et liberté, seront atteints non pas uniquement grâce á l'action du gouvernement, mais bien plus par une activité citoyenne permanente fondée sur l'éducation. Et c'est grâce à celle-ci que la France se rapproche de l'idéal démocratique :

> c'est surtout en France que s'est développée la démocratie européenne et qu'elle a obtenu la seule forme de gouvernement en harmonie avec ses principes, la forme républicaine.[20]

Pour Fouillée, les erreurs qui font que la démocratie reste encore un système inachevé, proviennent des déviations des principes républicains. La démocratie est le seul parcours pour arriver à la réalisation des principes républicains. Quelles sont donc ces erreurs ? Il les trouve d'abord dans la conception de la démocratie. Fouillée montre que la conception de la démocratie individuelle ne peut pas produire la république idéale. La démocratie individualiste possède, pour Fouillée, un caractère trop exclusivement numérique et quantitatif :

> Elle néglige ce qu'il a de spécifique dans l'union sociale au point de vue de la qualité ; elle méconnaît le caractère intellectuel et moral qui distingue la société humaine de toute autre ; elle néglige aussi les relations de causalité réciproque et de finalité mutuelle qui existent entre ses membres. Ne considérant que l'individu et ne pouvant met-

20 A. Fouillée, *ibidem*, p. 9.

> tre d'accord tous les individus, la démocratie individuelle donne le pouvoir au plus grand nombre comme tel. Les qualités différentielles des personnes disparaissent, ainsi que leurs relations au groupe : la quantité numérique reste seule souveraine.[21]

Face au danger de l'individualisme, Fouillée met en avant un autre danger : le collectivisme. Et c'est dans le juste milieu que Fouillée trouve l'idéal de la démocratie sociale, la démocratie de la solidarité et de la propriété sociale. Bref, il retrouve ici l'idéal de Cicéron : la « république tempérée ».

Jordi RIBA
Université autonome de Barcelone

21 A. Fouillée, *ibidem*, p. 15.

SOCIOLOGIE ET PROPRIETE SOCIALE

Dans *Le parti républicain au coup d'État et sous le second empire*, Iouda Tchernoff résume la contribution de l'œuvre de Comte à l'idée et à l'entreprise républicaines : « Le positivisme a formé cette génération républicaine qui ne considérait plus la république comme une sorte de gouvernement produit d'une spéculation métaphysique (...) mais comme une institution ayant sa raison dans la vie, se transformant avec elle, (...) s'adaptant, (...) à toutes les manifestations variables de l'existence humaine »[1]. Si le ton a quelques à-peu-près il n'en éclaire pas moins la relation du parti républicain et du positivisme. Les républicains ont trouvé dans l'œuvre de Comte une dimension historique en rupture avec le volontarisme et l'artificialisme révolutionnaires, ils ont trouvé un sens de la dialectique entendue comme unité des contraires et comme mouvement de réconciliation de ceux-ci : le relativisme positiviste conciliant dans l'œuvre de Comte à la fois l'impulsion révolutionnaire et l'impulsion conservatrice[2]. Mais tandis que la révolution s'avère ainsi lestée par l'histoire et par l'accumulation des ans, dès Littré une réaction libérale s'est fait sentir à l'encontre de la toute puissance prêtée par Comte à la société et à l'Humanité (la sociocratie) pour ménager l'égalité et pour aménager la revendication démocratique. Devant l'obsession positiviste du classement et de la hiérarchie, contre « ce système de foi et d'hommage » qui finalement caractérise la société industrielle à venir selon Comte, Littré tout à la fois concède à l'égalité

---

1 *Le parti républicain au coup d'État et sous le second empire ; d'après des documents et des souvenirs inédits*, Paris, A. Pedone, 1906, p. 189.

2 Sur tous ces points concernant Comte ainsi que sur ceux concernant Littré voir notre livre *La république, les sociologues et la question politique*, La Dispute, 2003.

et à l'individualisme. Le disciple direct de Comte est en ce sens typique de nombreux parcours républicains. Il en retient le fonds conservateur et anti-égalitariste mais le négocie avec le parlementarisme et la revendication démocratique. Tout en reconnaissant la contribution théorique de Comte, il en ajuste la radicalité ; tout en capitalisant sa créativité scientifique et politique, il en abandonne la folle présomption philosophique et religieuse.

À partir d'une perspective originale, sans concession au demeurant à l'égard du « vulgarisateur » Littré[3], Fouillée, suit ce parcours républicain dans un dialogue constant avec Comte et d'abord avec sa légitime « créature » : la sociologie. Dans une perspective, elle aussi dialectique, réconciliant explicitement les contraires et notamment l'opposition entre révolutionnaires et conservateurs, Fouillée cherche à concilier « la philosophie positive et la philosophie idéaliste » et à les faire « confluer » en une « représentation plus large de l'humanité et du monde » qui « sera sociologique »[4]. Déplaçant cette même dialectique sur un pôle plus libéral, il cherche à neutraliser, l'ancrage traditionaliste et autoritaire de la science sociale dans le positivisme. Il trace lui aussi l'orientation socio-politique d'une troisième voie, d'une voie au centre qui serait la réconciliation des tensions théoriques françaises et l'apaisement du conflit séculaire entre individualisme et collectivisme. On a ainsi affaire, en dépit de l'effacement de l'œuvre du philosophe au XX^e^ siècle, à une réflexion extrêmement forte et moderne sur la sociologie ainsi qu'à une contribution essentielle aux débats importants qui, au tournant du XIX^e^ et du XX^e^ siècles, discutent de la constitution, de la place de la sociologie et de ses rapports avec la psychologie[5]. C'est en relation à ce cadre épistémologique autant que politique qu'il faut envisager la réflexion d'Alfred Fouillée sur *la propriété sociale* mais aussi plus généralement sur *le social*. Les premières lignes

3 In Fouillée, A., *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, Alcan, 1896, p. 1.

4 *Le mouvement positiviste…*, op. cit.

5 Voir in *op cit*, tout le premier chapitre du Livre II, consacré à la circonscription du champ théorique de la psychologie par rapport à la sociologie.

de la préface de *La propriété sociale et la démocratie*, actualisent le sens dialectique des républicains en France, à propos même de cette *propriété*. « Selon nous tout le produit étant l'œuvre commune de l'individu et de la société, la propriété théoriquement considérée renferme à la fois une part individuelle et une part sociale (…). L'individualisme exclusif et le socialisme sont des systèmes incomplets qui ne voient qu'une face de la vérité »[6]. Autour de cette catégorie Fouillée ouvre un espace intellectuel extrêmement original et d'une grande fécondité aujourd'hui encore en la déclinant d'une manière inattendue sur trois régimes : la « *richesse collective* », comme produit de l'activité collective, le « *droit de suffrage* » et la part d'autorité politique qui revient à chacun, le « *capital intellectuel* » comme « droit à l'instruction » et source de la richesse commune. Dans le présent contexte de mise en question de l'État social, on a bien entendu insisté surtout sur la première figure de la *propriété sociale*[7], mais il nous semble important dans le cadre de ce dossier consacré à Fouillée d'insister aussi sur les deux autres expressions de cette propriété en ce qu'elles montrent tout autant l'actualité de ce penseur original du social et de la sociologie.

Du produit de l'activité et de la richesse collective

Située de manière singulière vis-à-vis de la sociologie, la pensée de Fouillée, tout comme dans une autre mesure celle d'un Bourgeois, en récapitule les principaux acquis théoriques produits au cours du XIX[e] siècle. Les saint-simoniens et Comte

---

6 *La propriété sociale et la démocratie*, Paris, Alcan, 1884, p v. (concernant ce livre, sur lequel on s'appuie plus particulièrement, la pagination est directement donnée dans le corps du texte).

7 On fait ici référence à la communication de Robert Castel du 3 mai 2000 sur « La propriété sociale », dans le cadre de *L'université de tous les savoirs*. Robert Castel y met plus particulièrement en avant la relation originale entre la propriété sociale et la médiation d'un État interventionniste, faisant explicitement référence à Alfred Fouillée comme initiateur de cette thématique. Cette référence explicite fait suite à diverses allusions de Castel à notre auteur depuis *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995.

avaient insisté sur le caractère évolutif du régime de propriété[8], Fouillée le rappelle pour interroger le droit, afin d'en trouver les fondements scientifiques et afin de l'aménager pratiquement (9), mais aussi pour argumenter la propriété sociale et donner la mesure de la prééminence de la transmission sur la production[9]. Travail accumulé, « travail cristallisé », le travail mort, pour parler ici comme Marx, est la condition de l'activité et du développement des vivants. Il s'inscrit dans un vaste processus de transmission qui préside aux conditions de production et de vie et à l'édification des derniers venus. Toutefois, ce n'est pas seulement l'activité matérielle des générations passées mais aussi plus fortement leur activité intellectuelle qui, a travers le temps, concourt au bien-être des vivants. Dans une métaphore toute comtienne concernant le génie scientifique Fouillée remarque que « Gutenberg imprime encore tous les livres que lit le monde entier » (21). « Nous n'existons que par d'autres » (22) poursuit-il, tandis qu'il reprend un vieux thème usé depuis Bonald sur la relation entre langage et société : « chaque mot d'une langue est la propriété collective de la race entière » (22). Il ne faut pas, néanmoins, tirer delà argument dans un sens révolutionnaire et collectiviste. « La société exige que vous respectiez ses lois » « sans brusquer l'évolution générale » (24). Il ne faut pas en déduire un anti-individualisme et une critique radicale de la propriété individuelle à la manière des socialistes. Comte insistait contre le collectivisme sur le besoin de personnalisation de l'activité et notamment de la responsabilité manageriale, Fouillée soutient l'individualisation de la propriété, argumentant, d'un côté, à partir du paradigme industriel, sur le *travail individuel* comme mesure de la valeur, et de

---

8 « La propriété est la base de l'ordre politique, mais la propriété est un fait social soumis, comme tous les autres faits sociaux, à la loi du progrès ; elle peut donc, à diverses époques, être entendue, définie, réglée de diverses manières » déclaraient de jeunes disciples dans *La doctrine de Saint-Simon*, tome I, Paris, Bureau de l'organisateur, 1830, p. 179.

9 « Dans toute civilisation un peu développée, la transmission influe davantage que la production directe sur la formation des capitaux utiles » A. Comte, *Système de politique positive*, tome II, Paris, Mathias, 1852, p. 155.

l'autre sur *la concurrence* inter-individuelle comme ressort de l'émulation et de la sélection. Tout comme pour Comte, il ne s'agit pas de refuser la compétition et les dispositions parfois belliqueuses qui lui sont associées mais de les inscrire dans un cadre qui les limite et les subordonne aux enjeux sociétaux globaux. Plutôt que de s'ingérer dans la sphère de la production ou dans la consommation afin de distribuer à chacun selon ses œuvres, l'État doit d'abord assurer l'équité générale de la distribution et la justice des contrats. Si, explique Fouillée, « la production et la consommation sont individuelles dans leur essence, l'échange et la circulation des valeurs ainsi que la répartition des instruments de travail, sont par définition même des relations sociales dans lesquels il y a toujours des tiers intéressés : on comprend donc mieux ici l'intervention d'un pouvoir régulateur » (35). L'État est « le grand modérateur qui doit tenir la balance égale entre les libertés, entre les droits, entre les pouvoirs ; il est l'arbitre en cas de conflit », l'intermédiaire entre les citoyens (37). Non sans faire écho à certains thèmes saint-simoniens[10], qui au demeurant anticipent toutes les figures théoriques qui dans la seconde moitié du XX^e^ siècle ont mis en avant la catégorie de *post-industriel*[11], Fouillée insiste sur le droit et le devoir de l'État d'agir sur les divers processus qui permettent la circulation des matériaux, des biens, des informations et des hommes. Celui-ci doit « ouvrir des communications de toute sorte entre les citoyens afin qu'ils puissent entrer en relation les uns avec les autres (…). Il a le droit d'intervenir dans les questions des routes, des postes, des télégraphes, des monnaies – toutes choses qui sont vraiment des *services publics* » (39)[12], et c'est comme tel qu'il doit aussi répandre largement l'instruction générale et professionnelle. Au lieu encore de tendre à se dessaisir de tout ce qu'il possède, l'État

---

10 Voir l'article de F. Fichet Poitrey, « 'J'écrirai mon idée sur le sol' – La théorie des communications chez les saint-simoniens » in P. Cingolani, N. Gabriel, *La modernité à la trace*, *Tumultes* n° 10, Kimé, 1998.

11 Pensons notamment au discours d'un D. Bell dans *Vers la société post-industrielle*, Paris, Laffont, 1976.

12 C'est nous qui soulignons.

peut former une propriété collective, accroître celle-ci et l'employer au profit du plus grand nombre (64). Il pourra ainsi substituer aux impôts qui pèsent sur le peuple des ressources qui soient le revenu de la propriété publique. Mais l'État applique aussi la *justice réparative* : il y a, en effet, toujours une certaine somme d'injustice générale qui est imputable à la société tout entière et qui est souvent un legs du passé[13]. Cette injustice s'est pour ainsi dire indurée à travers le temps et l'histoire et des groupes ont ainsi « contracté dans la misère des vices qu'une sorte de fatalité transmet de génération en génération »[14]. La réparation active de ces injustices est « un devoir de l'État » qui accomplit ainsi « une obligation laissée par les générations passées »[15]. Toutefois, on ne saurait particulariser et discriminer à l'extrême ce droit, dont Fouillée anticipe les effets désastreux et asociaux entre les divers groupes et classes qui ont pu composer et compose encore la société. Il convient pour le mettre en application d'emprunter au principe de l'assurance les conditions de la mutualisation des réparations. Tout comme dans la mutualisation des risques, c'est à la société d'assurance que revient les réparations et les indemnisations, c'est à la société tout entière que revient l'action réparatrice dont le principe est la solidarité et la responsabilité collective. L'État, n'en déplaise aux économistes, « n'est pas seulement une institution de justice purement défensive, il a aussi une fonction positive et de fraternité grâce à laquelle il s'efforce de réparer le mal par le bien »[16].

Suivant un vieux principe sociologique, les relations sociales ne sont pas de face à face, pour ainsi dire, mais toujours

---

13 Ce thème est principalement développé au Livre V, chapitre 3 de *La science sociale contemporaine*, que l'on cite d'après la 2e édition, Hachette, Paris, 1885.

14 *La science sociale contemporaine*, *op. cit.*, p. 367.

15 *Ibid.*, p. 369. Tout ce thème consacré en général à la réparation et aux legs des générations antérieures se retrouvera chez un L. Bourgeois. Voir par exemple : *Essai d'une philosophie de la solidarité*, (conférences et discussions), Paris, Alcan, 1902.

16 *Ibid.*, p. 378.

« médiés » par la puissance sociale ; il y a un caractère « *trilatéral* » des rapports sociaux, et les conditions avantageuses autant que les héritages ne sont jamais un fait seulement individuel. Avant même l'État, mais non sans lui, en raison d'abord de ce tiers qu'est plus directement la société, il y a solidarité entre tous les citoyens. Contre tout malthusianisme, en raison de la contingence radicale de la naissance, ceux qui viennent en nombre au monde relèvent de cette solidarité puisqu'ils ne « ne sont point eux-mêmes responsables de leur naissance ». Cette pléthore de bras et d'hommes stigmatisée par le pasteur anglais, relève elle aussi de la « justice réparative sous la forme de l'assistance sociale » (78). Le risque de « dégénérer la race », comme on disait à l'époque, créé par la maladie et les malformations, relève de fait des accidents et du manque d'hygiène dont les causes sont le plus souvent sociales ; « l'assurance contre la maladie » puisée dans le fond social produira des conséquences toutes contraires de celles que supposent les darwinistes et les malthusiens. L'enfant abandonné, le vieillard infirme ou ceux qui sont réduits à l'incapacité absolue de travailler ont un « véritable droit moral à l'assistance » (132), de même le chômeur dont de nombreux pays en Europe ont déjà reconnu le devoir public d'assistance (133). L'État a ainsi le devoir d'intervenir mais peut aussi à juste titre « exiger des travailleurs un minimum de prévoyance et de garanties pour l'avenir » (148), ses exigences sont légitimes en ce qu'elles peuvent protéger certains groupes en contradiction avec leurs tendances et inclinations spontanées. Systématisant l'assurance populaire, qui pourrait s'appeler « *assurance du capital humain* »[17], Fouillée en distingue quatre types : l'assurance vie, l'assurance vieillesse, l'assurance maladie, l'assurance chômage (146). Cette relation à la protection, ainsi qu'à la réparation et à l'égalité, s'inscrit dans le relativisme positiviste qui récuse tout droit absolu, mais, de manière plus originale, dans une logique de *quasi-contrat*, de « *convention tacite* » qui fait que le droit de propriété ne saurait être respecté que parce que le droit de vivre des autres ne

17 C'est nous qui soulignons cette expression d'une extrême actualité.

saurait être effacé (79). Réciproquement il n'est pas de droit sans devoir et « toute liberté entraîne une responsabilité ». Ce qui vaut pour la propriété vaut en effet, pour le travail, vaut pour les enfants. La procréation est une liberté mais aussi un devoir vis-à-vis des enfants, de la société, de l'État enfin, et ce dernier peut dire «mon devoir est corrélatif à votre devoir, et votre droit loin d'être inconditionnel est subordonné à des conditions indispensables » (137). L'invocation abusive des droits et notamment des droits de l'homme, le narcissisme de chacun revendiquant ses droits et son « pré carré » dans une sorte de corporatisme du soi qui ont eu quelques succès à la fin du XX^{e} siècle sont déjà contestés dans leurs fondements individualistes par une théorie des devoirs, qui à l'avantage sur les récents « no rights without responsibilities » de n'être point mu par de triviales arrières pensées comptables[18]. En retour, une « philanthropie scientifique » fonde la réduction de l'inégalité sociale, « soit économique, soit politique, soit intellectuelle » mais elle assure aussi la transformation morale des individus et des peuples en « exerçant les qualités de cœur les plus importantes pour la vie sociale », en développant les « penchants altruistes » (118). Faisant écho à Comte, auteur du néologisme, Fouillée remarque que le mouvement de la civilisation est caractérisé par la prédominance croissante de la *pensée et du sentiment*. Le passage de *l'organique* au *volontaire* ou plus exactement le relèvement de l'un par l'autre, leur conciliation dialectique engendre l'élévation du niveau de socialisation et de la qualité des liens. Ce thème majeur de la réflexion sociologique de Fouillée, mais aussi de sa réflexion politique puisqu'il agence la distribution des Chambres au sein du système politique dans l'ouvrage tardif *La démocratie politique et sociale en France*[19], éclaire encore le degré d'épanouissement de la socialité.

---

18 On pense plus particulièrement à Giddens et au succès du blairisme à travers ce slogan « no rights without responsibilities » voir *The Third Way – The Renewal of Social Democracy*, Polity Press, 1999, p. 65.

19 Voir *La démocratie politique et sociale en France*, Paris, Alcan, 1910, notamment p. 39 sq avec les chapitres concernant « la chambre législa-

Au cadre organique inconscient et en tout état de cause non volontaire qui constitue la structure des complémentarités et des solidarités entre institutions et entre professions, telle la *division du travail*, vient s'ajouter la part élective et réfléchie de cette même socialité. Une socialité réfléchie, et d'une toute autre qualité que les rapports de complémentarité, vient donc redoubler ceux-ci leur donnant un caractère plus intellectualiste. Tandis que nous devenons en ce sens de plus en plus sociable[20], la justice réparative doit finalement veiller, entre autre par l'instruction et le travail, à ce que « toute minorité, toute servitude, tout excès d'inégalité qui se produit par l'effet fatal de la nature ou des lois sociales soit supprimé ou allégé ».

Écrit presque 25 ans après *La propriété sociale et la démocratie*, l'ouvrage *Le socialisme et la sociologie réformiste*[21] apporte un point de vue plus ferme sur les thèmes qui nous intéressent ici. Soutenant encore et toujours le cap de la *troisième voie*, de la voie du centre, le sociologue objecte tout autant à ceux qui se défient du social et de la socialisation par la médiation de l'État, qu'à ceux qui, tels les communistes et les collectivistes, sont prompts, en vertu d'une logique platonicienne, à noyer tous les liens dans le grand lien de la fraternité et de l'humanité. Mais l'argument le plus fort, le plus assuré relève de l'exigence d'une socialisation et du besoin de fait d'un *État social*. Fouillée insiste sur le caractère socialement stimulant de la propriété mais plus encore insiste sur l'importance de la transmission de la propriété aux descendants : « Il ne faut pas paralyser l'activité des parents en les empêchant de travailler pour leurs enfants »[22]. Il dénonce dans ce nouveau livre l'illusion qu'il pourrait y avoir à chercher le nivellement des fortunes par l'impôt et les inconvénients qu'une

---

tive comme représentant du contrat social » et « le sénat comme représentant de l'organisme social ».

20 Rappelons-nous que pour Comte nous devenions « de plus en plus religieux » voir le *Système de politique positive*, tome II, op. cit, p. 19.

21 Paris, Alcan, 1909.

22 *Ibid.*, p. 353.

telle décision pourrait susciter. « Pour quelques oisifs de moins vous aboutirez à la persécution de tous »[23]. Toutefois, constamment il développe un point de vue sur les mouvements de socialisation qui traversent le monde contemporain. Il produit alors une véritable pensée de l'État social dont on trouverait encore des échos dans les travaux récents sur l'État providence et notamment sur la catégorie de *démarchandisation*[24]. Pour Fouillée, en effet, « il n'y a qu'un moyen d'individualiser les personnes, c'est de les socialiser » et « il n'y a qu'un moyen de socialiser les personnes c'est de les individualiser »[25]. Un tel argument s'appuie sur l'idée d'une mise à distance des personnes du marché comme condition de leur individualisation et réciproquement sur la socialisation à l'ombre de l'État comme condition de cette *démarchandisation*. Selon l'expression de l'auteur, laisser l'individu aux prises avec les coalitions, les compagnies anonymes, les associations de capitaux, c'est proprement le laisser dans le dénuement quant à sa possibilité de défendre ses intérêts et plus généralement le priver d'une indépendance qui le tiendrait dégagé des tutelles et des asservissements. « Il faut donc qu'il trouve un soutien dans un pouvoir central aux vues universelles » et ce soutien c'est l'État qui, sur son domaine légitime, doit devenir de plus en plus fort[26]. Non seulement l'engagement direct de l'État à travers ses services, telle l'instruction gratuite et obligatoire, est un élément d'arrachement des individus aux divers empêchements et aux divers assujettissements qui compriment l'individualité, mais encore l'intervention de la puissance publique en ce qui concerne les droits des salariés, les conditions de travail, de dangerosité et d'hygiène, l'application du droit du travail, les retraites est, elle aussi, un facteur d'émancipation de l'individu. Elle soustrait celui-ci de l'influence des entreprises,

---

23 *Ibid.*, p. 354.

24 Voir G. Esping-Andersen, *Les trois mondes de l'État-providence – essai sur le capitalisme moderne*, PUF, 1999.

25 In *Le socialisme et la sociologie réformiste*, *op. cit.*, p. 365.

26 *Ibid.*, p. 361.

des pouvoirs et de l'argent et simultanément collabore à son épanouissement en le réalisant plus pleinement. « L'État démocratique, se demande notre auteur associant question sociale et question ouvrière, n'a-t-il pas le devoir d'assurer la liberté de l'ouvrier dans le cas où celui-ci ne peut la défendre ? »[27]. Puis plus loin, déplaçant l'enjeu sur un terrain moins directement socio-politique il ajoute : « l'intervention de l'État dans le régime économique est motivée par des raisons de droit et d'intérêt commun qui n'ont rien de socialiste. (…) La législation protectrice a pour but d'entretenir les forces vives du peuple… »[28]. Avec un sens remarquablement novateur, Fouillée suggère une institutionnalisation progressive du rapport salarial par la *réforme du contrat de travail*, par l'encouragement du *contrat collectif de travail*, et par des structures *d'arbitrage industriel*[29] dans les divers cas de conflit du travail. On peut dire qu'avec lui la *propriété sociale* devient déjà *propriété salariale* tandis que commence à être envisagée, avec l'expérience même du salariat, non plus tant l'idée d'un droit du travail, qu'à travers l'institution-nalisation des relations salariales, l'idée d'un *statut du travailleur*.

Propriété politique et droit de suffrage

On comprend pourquoi, dans le contexte « d'effritement » des protections, des statuts et de contestation de l'État social, ce soit d'abord à cette acception de la *propriété sociale* que l'on revienne. Se référant à l'œuvre de Fouillée, R. Castel y lit, sur un mode qui ne trouve à la fin du XIX^{e} siècle que des illustrations pratiques modestes, un type de production théorique qui propose un rôle nouveau à l'État. Celui-ci doit désormais promouvoir l'assurance obligatoire et être le médiateur d'un ensemble de dispositifs et de *services publics*. Ainsi se met en place le cadre pour un minimum de sécurité qui doit déboucher sur une indé-

27 *Ibid.*, p. 367.

28 *Ibid.*, p. 395.

29 Voir sur tous ces points le chapitre V de la très longue conclusion qui achève *Le socialisme et la sociologie réformiste*.

pendance civile autant que politique satisfaisante, tandis que Fouillée insiste plus particulièrement sur le rôle essentiel d'un service public d'instruction[30]. L'idée de *service public* sur laquelle reviendront encore Emile Durkheim, Maurice Hauriou ou Léon Duguit est ici en gestation et au demeurant Fouillée insiste déjà sur les spécificités du statut de fonctionnaire et sur la légitimité de l'interdiction du droit de grève parmi ceux-ci[31]. Cependant, la contribution de Fouillée à l'idée de *propriété sociale* déborde paradoxalement le cadre généralement convenu du social d'une manière extrêmement originale cette fois en regard des fondateurs officiels de la science sociales de Comte à Durkheim. La propriété sociale relève aussi de la sphère politique, « la puissance politique, est-il dit, constitue une sorte de fonds social, un capital de force collective » (155) d'où l'acuité des débats sur le suffrage universel et sur ses conditions tant celles-ci sont déterminantes de l'état de la société et de son développement, d'où aussi la crainte de voir la propriété sociale entre les mains « de la foule », la crainte du socialisme. Pour répondre à ces questions Fouillée assure le droit de suffrage sur la *liberté publique* et le rattache entre autre à une *propriété de soi* : qui suppose d'abord l'inaliénabilité de la liberté et de la propriété mais aussi, suppose l'indépendance – et c'est pourquoi le suffrage universel « entraîne la suppression des privilèges » (165). Il y a interaction et interdépendance entre les deux sphères du social et du politique. C'est la propriété sociale qui assure la propriété de soi, elle-même condition de l'indépendance des citoyens et de la démocratie. Du point de vue du droit, explique-t-il, le suffrage implique « 1°) un pouvoir sur soi, une propriété de soi, 2°) un pouvoir sur les autres individus, une appropriation de leurs domaines d'action ; 3°) une fonction publique exercée au nom de la nation entière ». En votant, j'exerce « un pouvoir sur le domaine des autres individus » et réciproquement. En votant, j'exerce « une fonction sociale

30 Cette importance de l'instruction se retrouve encore dans le rôle qu'elle joue quant à la justice réparative même. Voir sur ce point *La science sociale contemporaine*, *op. cit.*, livre V.

31 *Le socialisme et la sociologie réformiste*, *op. cit.*, p 386.

au nom de l'État » (169). La dyade droit/devoir fait retour ici sous une nouvelle expression : « chaque électeur est le représentant de la nation entière qui, en lui confiant une charge, *lui impose un devoir* : il doit voter non pas seulement pour lui, mais pour les autres individus et pour toute la nation » (170)[32]. Nul n'a le privilège du désintéressement et nul privilège ne peut être attribué à l'argent ou à l'intelligence, attributs ou qualités qui n'échappent pas aux vices, et il est plus aisé de corrompre un petit nombre – fut-ce un petit nombre d'hommes d'élite - qu'un grand. « Ne pouvant peser les têtes, il faut bien les compter. Il est logique que le nombre décide, « non parce qu'il est nombre, mais parce qu'il représente plus de droits et de volontés » (175). Mais il faut en la matière assumer pleinement le relativisme et faire comprendre aux majorités « qu'elles sont un substitut provisoire et faillible à la volonté universelle » et que la soumission à celles-ci « n'est qu'un expédient nécessaire », « une *transaction* » (177).

Propriété et capital intellectuels

Dans *La démocratie politique et sociale en France*, Fouillée reviendra sur ces enjeux en réfléchissant sur la place et le rôle des Chambres au sein du système parlementaire, et en faisant du sénat le lieu de réunion de l'élite professionnelle et savante de la nation – chaque profession étant, à la manière des corporations durkheimiennes, électrice de ses éminents représentants[33]. L'ouvrage de 1884, reste plus flou quant à cette distribution politique mais trouve d'abord dans l'éducation et l'instruction une réponse à l'antinomie entre droit et capacité ainsi qu'à l'épineuse question de l'insuffisance intellectuelle du peuple, que les chapitres précédents avaient laissée en suspens.

Dans la dernière partie de *La propriété sociale et la démocratie*, Fouillée répond à l'antinomie entre droit et capacité d'une

---

32 C'est nous qui soulignons cette idée de *devoir*.

33 Voir *La démocratie politique et sociale en France*, *op. cit.*, p. 76 sq, chapitre VI – Nécessité d'une élite dans la démocratie conçue comme organisme contractuel.

manière plus évasive mais néanmoins tout aussi intéressante. Car c'est dans l'éducation et l'instruction qu'il voit l'issue à l'insuffisance intellectuelle du peuple. Avec une grande actualité de ton, Fouillée introduit cette dernière partie par la phrase suivante : « l'instruction constitue le capital par excellence, celui auquel à droit tout nouveau venu dans la société » (195). L'instruction, la culture sont une richesse collective fondamentale dans le développement des nations. Dès le premier chapitre, Fouillée rappelle le lien depuis longtemps pointé entre instruction et politique. « L'instruction obligatoire a pour but de rendre le peuple capable d'exercer des fonctions civiles et politiques sans danger pour l'ordre établi et le progrès à venir » (198). Elle doit développer le sens politique et le *désintéressement moral*.

Notre auteur, par certains aspects, retrouve le ton conservateur sur les demi-savoirs, à commencer par ces demi-savoirs politiques qui tournent la tête aux ouvriers et leur inspirent les utopies socialistes. « Le paysan ignorant est moins absurde que l'ouvrier à moitié éclairé » (202). Il faut donc une instruction civique à l'école mais il faut aussi des enseignements civiques obligatoires « pour les jeunes gens de dix-neuf à vingt ans » (205). Plus encore dans le contexte français, caractérisé par l'extrême division entre révolutionnaires et catholiques ultramontains, il convient de « *reformer l'unité de l'esprit public* » en « prenant dans l'enseignement de la jeunesse des mesures compressives » (216) et c'est notamment aux enseignements de philosophie que pense Fouillée. « La philosophie est la religion publique des démocraties et nous n'aurions pas confiance dans l'avenir d'une république sans philosophie » (231). Toutefois, projetant la mise en place des nouveaux dispositifs d'éducation, Fouillée insiste sur le fait que cet enseignement philosophique ferait une large place à la science morale et sociale (232) à l'exemple notamment de l'Allemagne. Faisant flèche de tout bois sur la question de l'instruction et de la culture comme capital essentiel d'une nation, Fouillée envisage même un « impôt de l'intelligence » qui obligerait les plus riches à s'instruire et à s'investir dans la vie sociale à peine de prélèvement fiscal et qui comme tel favoriserait une « sorte d'aristocratie intellectuelle nécessaire pour empêcher la démocratie d'être tout entière

absorbée par l'idée de l'utilité et des jouissances matérielles » (272). Par ailleurs, la réponse de Fouillée à la question scolaire est originale car elle refuse que l'instruction soit seulement professionnelle et technique. Prenant acte d'un certain désenchantement et d'un certain déclin du religieux, notre auteur déclare : « Quand dans une démocratie l'idée religieuse est ébranlée, quant l'idée morale elle-même fait place de plus en plus à l'idée utilitaire, il ne reste plus pour susciter le sentiment désintéressé, que l'amour du beau » (200)[34]. Contre l'excès d'utilitarisme, et même de réalisme scientifique, Fouillée réévalue la place de l'esthétique dans l'enseignement. Il envisage dans l'expérience et l'activité esthétiques un domaine spécifique de l'enseignement, là où chez Comte l'esthétique est réduite à sa vocation rituelle et à sa fonction utilitaire et là où, chez un Durkheim, elle est proprement absente.

Conclusion

La sociologie durkheimienne est prise, pour le dire en bref, entre la contrainte de l'ordre industriel (*De la division du travail social*) et le désir du religieux (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*). L'obsession normative d'un social qui doit réguler les individus laisse peu de place, dans l'œuvre du sociologue, pour la culture et pour l'activité intellectuelle. On ne peut guère attendre d'espace pour le jeu et pour l'esthétique dans l'austère sociologie selon laquelle le social est soit *contrainte* soit *enthousiasme* et, en tout état de cause, puissance unifiante[35]. L'on sait que la théorie

---

34 Il serait bien entendu extrêmement intéressant de comparer les deux auteurs à partir de l'enjeu du désintéressement seul. Il est probable que Durkheim, cadet de vingt ans de Fouillée, et qui le cite en de nombreux endroits, ait médité son œuvre. Dans l'article « Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia », *La riforma sociale*, 1895, il juge *La science sociale contemporaine*, comme « une œuvre de vulgarisation scientifique ». Durkheim a par ailleurs fait une recension bien mièvre de *La propriété sociale et la démocratie* dans la *Revue philosophique* l'année même de la parution du livre. Mais c'était là, il est vrai, seulement son deuxième texte public.

35 Sur ce point, voir notamment *Morale et société*, Klincksieck, 1995 et plus particulièrement le chapitre que je consacre à Durkheim ainsi que

du désintéressement, nécessaire pour penser la communauté républicaine et ses solidarités, est puisée dans les effets du groupe et du religieux. On connaît la référence durkheimienne aux corporations, mais c'est aussi aux fêtes et aux commémorations collectives que pense le sociologue pour envisager le principe de ressourcement aux dispositions de générosité et de « charité » et finalement donner un fondement à la *morale* ; une problématique obsédante tout au long de l'œuvre[36]. Dans un passage de l'article « Jugements de valeur et jugements de réalité » publié en 1911, Durkheim décrit précisément l'effet du groupe en fusion sur l'individu. « Les sentiments qui naissent au sein des groupes ont une énergie à laquelle n'atteignent pas les sentiments purement individuels. (...) Entraîné par la collectivité, l'individu se désintéresse de lui-même, s'oublie, se donne tout entier aux fins communes. Le pôle de sa conduite est déplacé et reporté hors de lui »[37]. C'est la raison pour laquelle les *Formes élémentaires de la vie religieuse* lui-même se conclut par des allusions à la Révolution française aux commémorations et s'inscrit directement dans la contexte du combat républicain du jour. Le livre s'insère dans un fort mouvement de contestation de l'emprise du catholicisme auquel Durkheim cherche à donner une alternative conceptuellement ferme. Les *Formes élémentaires de la vie religieuse* s'achève sur une critique du christianisme dont l'idée « d'égalité et de fraternité humaine, est-il dit, nous paraît aujourd'hui laisser trop de place à d'injustes inégalités »[38]. Il s'agit, rappelons-le, d'assurer les valeurs républicaines devant un catholicisme résurgent et, il y a peu encore, présent sous la forme du crucifix au sein même

---

l'article « De l'ivresse collective dans les pensées sociales au début du siècle », *Raison présente*, n° 132, 1999.

36 Il faut rappeler que c'est à une *Morale* que travaillait Durkheim avant sa mort. Voir la note de Marcel Mauss présentant la publication posthume de « l'introduction à la morale » de Durkheim publié dans la *Revue philosophique*, n° 89, 1920.

37 « Jugements de valeur et jugements de réalité » in E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 115.

38 In *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1978, p. 610.

de l'école laïque. La réponse de Fouillée est éminemment originale et sur ce point d'une extrême actualité car tout en refusant l'utilitarisme, elle ne trouve pas dans le groupe et plus encore dans son ivresse le ressort au don. L'expérience du beau, qu'elle débouche sur l'activité communicationnelle d'un public ou sur la pratique en commun du jeu et des arts, tout en œuvrant à l'édification de la communauté, se tient à distance de la fulgurance fascinante du religieux et des effets de captation du sacré. Le social religieux de Durkheim, fortement étranger à la philosophie des Lumières et à sa contestation du fanatisme, Fouillée l'intellectualise et, dans une certaine mesure, le rend aux Lumières, produisant entre autre une théorie du social vidée de l'obsession consensualiste et dogmatique. « J'entends par démocratie sociale celle qui se propose pour but d'améliorer la situation matérielle, intellectuelle et morale de ses membres, en même temps que leur capacité politique… »[39]. Cette association de l'enjeu démocratique avec une multidimensionalité du social, cette ouverture sur un développement et un affermissement des capacités politiques, à commencer par la capacité politique du peuple, pour sembler vue d'aujourd'hui assez anodine est, en fait, bien peu banale dans le contexte du début du XX^{e} siècle. Le social, chez Fouillée, relève d'autre chose que du travail et du religieux, il relève de la culture et notre auteur prête à celle-ci une importance telle qu'il fait de l'instruction une préoccupation fondamentale, récurrente. En ce sens, une lecture en terme de propriété matérielle, *de propriété matérielle pour la sécurité* ne rend pas pleinement compte de la pensée de notre auteur. On peut dire, en effet, que la propriété sociale prend chez ce dernier un caractère immatériel qui le met étonnement en proximité avec les théories de la société informationnelle ou du travail immatériel[40]. Cette immatérialité fait précisément toute la force de cette propriété pour autant qu'on la mette en acte dans des relations aux autres autant qu'au monde, elle lui communique

39 *La démocratie politique et sociale en France*, Paris, Alcan, 1910, p. 4.

40 Qu'on pense à toutes les théories actuelles sur la société de la connaissance et le capitalisme cognitif.

toute sa plasticité, toute sa mobilité inventive et créative. Certes, Fouillée est plus républicain que démocrate : à l'égalité, à ses modes d'actualisation, il préfère les formes de cristallisation d'une égalité limitée par la science et la compétence et par une aristocratie capacitaire[41], cependant l'auteur de *La propriété sociale et la démocratie* ménage bien plus la dimension libérale d'indépendance, d'instruction et de loisir que ne le fait un Durkheim pris entre le productivisme et l'enthousiasme. À travers cette dimension plurielle de sa réflexion sur la propriété et notamment à travers sa forte réflexion sur les conditions sociales effectives de l'individualisation ainsi que sur les moyens concrets émancipant l'individu des tutelles et des violences du marché, Fouillée, comme dans une autre mesure Bourgeois, débouche beaucoup plus fortement que nombre de ses contemporains sur une théorie de l'épanouissement et de l'autonomie individuels[42]. À la différence de son travail constant sur les conditions de l'individualisation et sur la construction d'espaces de sécurisation de l'individu, l'un des paradoxes de beaucoup de républicains est d'avoir alors postulé l'individu et l'individualisme sans jamais chercher à les défendre et même le plus souvent, en vertu d'un certain fonds traditionaliste, en cherchant à les conjurer[43].

Patrick CINGOLANI
Université de Paris-X

---

41 Le thème est présent chez nombre de républicains positivistes. Au demeurant, dans le contexte du début du XX^e^ siècle, nous n'en contestons pas la relative pertinence politique. Voir aussi à ce propos R. Ragghianti, « Hiérarchie « ouverte » et éthique de l'effort : Fouillée, Guyau, Durkheim », *Corpus*, n° 46, 2004.

42 Sur les différences entre Fouillée et Durkheim, on pourra aussi se reporter à la thèse de J. Larwruszenko, *Alfred Fouillée : un exemple d'articulation des liens politique, social et moral*, Université Paris VIII. Notamment le chapitre intitulé : *la vision organique de la société, l'idée du consensus et la république*.

43 Sur traditionalisme et sociologie ainsi que sur la conjuration de l'individu, on peut se reporter à l'ouvrage avec G. Namer, *Morale et société*, *op. cit.*

L'IDEE DE PROPRIETE SOCIALE : ALFRED FOUILLEE CONTRE ROBERT NOZICK

Supposons deux partenaires sur un marché : l'un veut vendre un bien dont il est propriétaire, ou encore son travail, et l'autre est désireux d'acheter ce que le premier désire vendre au prix que celui-ci en demande. Une fois que la transaction est faite, l'une des intuitions aujourd'hui les plus largement partagées en matière de justice est que le vendeur a le droit de conserver pour lui l'intégralité de la somme que l'acheteur a accepté de débourser pour entrer en possession du bien ou du travail. Le fondement de cette intuition quasiment universelle est simple : il n'y a eu ni fraude ni violence, la transaction a été entièrement libre et volontaire et ne donne donc pas matière à une action corrective de la puissance publique. Certes, l'État peut percevoir une taxe qui lui servira à couvrir les dépenses afférentes au fonctionnement de l'ensemble des institutions de protection et de garantie qui rendent un tel échange possible et il n'y a rien là que de très légitime. Mais lorsqu'on parle de la *valeur transmise*, la collectivité ne peut avoir aucun droit sur aucune de ses parties, et ne peut en aucune manière en prélever la moindre portion pour se livrer à des opérations de redistribution.

Cette intuition est quasi universelle mais elle est fausse et, à la fin du XIX^{e} siècle, Alfred Fouillée le savait. Dans un livre intitulé *La propriété sociale et la démocratie*, il démontre en effet la fausseté de la thèse du caractère exclusivement individuel de la propriété : tout bien, toute capacité que les individus vendent sur le marché est dû à la collaboration de trois facteurs distincts dont chacun peut revendiquer sa part de la valeur de ce bien : l'individu lui-même, la nature et la société.

La contribution de la nature est une évidence car il est impossible de produire le moindre bien ou la moindre capacité

sans utiliser une part de ressources naturelles ; même la formation d'une capacité purement intellectuelle suppose que celui qui apprend consomme et utilise, pendant le temps de son apprentissage, une part de ces ressources. Or, s'il est légitime d'affirmer que ces ressources reviennent de droit à celui qui les occupe le premier ce ne peut être, selon Fouillée, sans prendre en compte le droit de ce qu'il appelle le « dernier occupant », celui qui arrive après que l'ensemble des ressources appropriables ont déjà été appropriées, et qui ne peut donc plus rien saisir pour lui-même, ou encore celui qui naît dans le monde alors que ce dernier est, selon l'expression de Fouillée, entièrement occupé[1]. Contrairement à la thèse défendue par Malthus, les détenteurs des ressources naturelles doivent au dernier occupant une compensation, puisque ce dernier avait manifestement droit, en tant que membre égal de l'espèce humaine, à une part des ressources communes ; ils lui doivent le prix de la location, pour ainsi dire, des ressources qui lui appartiennent mais qu'il ne peut physiquement utiliser, ou encore le moyen de se procurer par son travail des avantages équivalents à ceux dont jouissent ceux qui ont pu ainsi s'approprier les ressources de la nature. En ce sens, les premiers occupants – ceux qui détiennent les ressources « naturelles » – ne sont en réalité que les détenteurs d'un fonds social c'est à dire d'un fonds qui doit servir à tous, qui est la propriété de tous et qui, pour cette raison, est assujetti aux revendications légitimes des non-détenteurs. L'appropriation des ressources naturelles n'est donc jamais légitime que sous réserve du respect du droit des tiers à en user.

Cette analyse sur la part de la nature doit être modulée par deux considérations : la nature est responsable du fond ou de la matière d'une production tandis que l'action du producteur est

---

1 Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, Paris 1909, p. 337 : « Dans la société, le droit de premier occupant est limité par le droit égal des autres hommes et par le droit des derniers occupants qui sont les nouveaux venus. D'où la nécessité de la loi ou du contrat social pour déterminer les limites de l'occupation du sol et des autres moyens de travail. »

intégralement responsable de la forme qu'il donne aux ressources naturelles et qui les rend utilisable pour la satisfaction des besoins humains. Lorsqu'il s'agit d'une capacité, la ressource naturelle utilisée n'a contribué que de manière encore plus indirecte à la formation de la valeur mise sur le marché, même s'il demeure indubitable que, sans la contribution de la nature (qui demeure en ce sens nécessaire même si elle est résiduelle), la formation d'une telle valeur serait impossible. La contribution de la nature est cependant très faible ; au stade de la civilisation où sont parvenues les sociétés modernes, elle est même si négligeable que, par convention, l'auteur ou le propriétaire de la forme est aussi réputé propriétaire du fond ou de la matière sans laquelle la production n'eût pas été possible[2]. La société s'évite ainsi la peine de calculer la redevance que chaque appropriateur devrait acquitter pour l'utilisation du fonds commun.

Mais cette convention – c'est la seconde modulation – n'est qu'une commodité pratique qui ne détruit pas le droit de la collectivité propriétaire de l'ensemble des ressources naturelles à prélever une part de la valeur du produit qui vient compenser, si l'on peut dire, l'usage exclusif et même, dans certains cas, la destruction d'une part du fonds commun. Comme l'appréciation de la part due à la nature dans la valeur du produit est impossible, elle est remplacée par une décision sociale, – un contrat ou une convention – qui fixe la part de la valeur prélevée non plus en fonction de la contribution effective de la nature mais en fonction des objectifs qu'il appartient à la collectivité de réaliser[3].

L'impôt perçu à ce titre symbolise en quelque sorte le fait qu'aucune production de valeur n'est possible sans l'utilisation d'une nature, et qu'il n'y a aucune raison de considérer cette nature comme appartenant de manière exclusive à certains aux dépens des autres. Il symbolise aussi, bien entendu, la fausseté de la thèse malthusienne que Fouillée illustre au moyen de l'exemple

---

2 Locke estimait ainsi que le travail fait 99% de la valeur parce que, sans travail, les ressources naturelles sont quasiment sans valeur (*Second traité du gouvernement civil*, chap. 5).

3 Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, op. cit., p. 338.

de l'île déserte : supposons un homme établi dans cette île et qui vit des ressources qu'elle contient ; si la tempête jette un naufragé sur sa côte, aura-t-il le droit de lui refuser tout moyen de subsistance s'il dispose lui-même non seulement de ce qui lui est nécessaire mais aussi d'un superflu ? La réponse de Fouillée est négative : si l'île suffit à nourrir deux hommes, « le premier n'a pas le droit d'en accaparer la propriété tout entière. Il devra donc laisser une portion du sol au compagnon que le hasard lui envoie ». Une fois que l'ensemble de l'île est approprié, les occupants doivent aux nouveaux arrivants non pas une portion de terrain mais des moyens de subsistance ou la possibilité de s'en procurer par le travail. Fouillée ajoute qu'il y a là un devoir non de *bienfaisance* mais de *justice* et qu'il incombe « non à un individu déterminé parmi les habitants, mais à tous les individus pris collectivement », et que chacun « devra contribuer selon ses propres ressources à cette tâche commune, à cette tâche sociale. »[4] L'accomplissement de ce devoir ne cesse que lorsque les ressources de l'île deviennent insuffisantes, et qu'il serait impossible aux occupants déjà présents de pourvoir aux besoins des nouveaux arrivants sans se priver de ce qui leur est nécessaire pour vivre. Mais tant que ce n'est pas le cas l'exercice du droit des uns ne saurait faire obstacle à l'exercice du droit des autres.

À l'évidence, la situation est très différente si, au lieu d'être apportés du dehors par le hasard, les nouveaux venus sont introduits sur l'île par la volonté de ceux qui y résident et qui décident d'avoir des enfants. Dans ce cas, en effet, la collectivité pourrait vouloir contrôler les naissances de manière à ce que le nombre d'habitants n'excède pas celui que les ressources de l'île permettent de nourrir. Mais si elle ne le fait pas, elle ne peut nier les droits des nouveaux arrivants. En niant ces droits, et en affirmant que les membres actuels de la société ont le droit de refuser les moyens de subsistance aux nouveaux entrants, Malthus méconnaît que la multiplication des hommes est aussi un fait social, et il s'en remet à la nature alors qu'il s'agit bel et bien

4 A. Fouillée, *La Propriété sociale et la démocratie* Paris 1884, p. 72-73.

d'une question sociale déterminée par l'institution de la propriété et mettant en jeu la raison et la liberté de l'homme[5]. Les nouveaux venus ne sont pas conviés au banquet de la nature – où Malthus affirme qu'il n'y a plus de place pour eux – mais à ce que Fouillée appelle « le banquet de l'humanité » : ils sont des hommes, et ce sont aussi des hommes qui les ont appelés à l'existence, avec cette condition implicite « qu'ils leur fourniraient une part de subsistance en échange d'une part de travail ». Il s'agit là d'un contrat implicite qui, à nouveau, met en valeur le fait que l'égalité entre tous les hommes ne permet pas de penser un droit dont l'exercice par les uns aurait pour effet d'empêcher les autres de l'exercer. Un droit unilatéral de ce genre ne peut tout simplement pas être un droit. Ce devoir de justice – car il ne s'agit pas d'une assistance - est aussi, bien entendu, la condition de la légitimité car, dit Fouillée, « le respect des propriétés déjà existantes et de l'ordre établi ne peut être, en droit pur, exigé du nouveau venu que si, en échange, on lui laisse à lui-même quelque moyen d'existence. »[6]

Le droit de propriété n'est donc pas un droit purement individuel mais un droit qui n'existe que s'il est reconnu comme légitime par la collectivité ; à son tour, cette légitimité ne peut reposer que sur le fait que l'exercice du droit d'appropriation n'entrave pas le droit de tous les membres de la société à prendre part au banquet social, donc à jouir des

---

5 Fouillée, *Propriété sociale*, p. 77 : « Lorsqu'il naît un enfant dans une famille, a-t-on dit avec raison, aucun de ses frères n'est en droit de lui contester la participation aux biens du père ; pareillement, il n'y a pas cadets dans la nation qui a, comme l'individu, sa propriété. Si la famille fait défaut, il reste au dessus d'elle la grande famille nationale avec le fonds national. Il y a solidarité entre tous les citoyens d'un même pays. Par cela même que vous législateurs n'avez pu établir de loi qui règle la multiplication de l'espèce, vous acceptez implicitement, à défaut des pères et mères naturels, certaines charges à l'égard des enfants qui sont nés. Ces enfants ne sont ni des usurpateurs ni des intrus puisqu'ils ne sont point eux-mêmes responsables de leur naissance, et vous n'êtes point maîtres de les accepter ou de les rejeter puisqu'en fait, il y actuellement pour tous assez de subsistances. »

6 Fouillée, *Propriété sociale*, p. 79.

moyens de subsister et de mener une vie décente. En ce sens, le droit de propriété des ressources naturelles comporte bien un aspect contractuel qui le subordonne à l'accord des tiers[7].

Outre la contribution de la nature, qui crée chez les appropriateurs un devoir de justice et de partage fondé sur le caractère commun des ressources naturelles, il faut aussi tenir compte de la contribution de la société. C'est une évidence de dire qu'aucun producteur – qu'il s'agisse de choses matérielles ou, à plus forte raison, de productions intellectuelles ou de capacités –, n'est le seul auteur de ce qu'il fait : une multitude d'hommes présents et surtout passés collaborent avec lui à la réalisation de son œuvre[8]. Mais ce caractère social ne s'étend pas seulement aux choses que nous produisons : il concerne aussi, par exemple, notre propre personne car la biologie et la sociologie nous apprennent que la société est un véritable organisme « dont nous sommes les cellules vivantes », tandis que la psychologie nous apprend quant à elle que nous n'existons intellectuellement que par la société, que la pensée est un langage, et que le langage est la société même agissant sur nous[9]. Les choses apparemment les plus matérielles et les plus naturelles ont elles aussi, dans le contexte collectif, un aspect social : les terres, lorsqu'elles sont par exemple situées près de voies de communication importantes, prennent une valeur qu'elles n'auraient pas sans cela. Elles sont donc « non seulement un terrain naturel mais un terrain social » et, ajoute Fouillée, « l'individu qui prend possession de ces terres par un moyen ou par un autre, prend ainsi possession d'un certain fonds social »[10]. Il s'approprie en ce sens une richesse qui n'est

---

7 Fouillée, *Propriété sociale*, p. 79 : « Il y a là un rapport contractuel, une convention tacite : je conviens de respecter vos moyens d'existence à la condition que vous respectiez les miens ; je consens à respecter votre droit de vivre à condition de ne pas voir le mien détruit en fait. C'est donc un rapport contractuel qui établit à la fois le fondement et la borne du droit de propriété chez les uns et du droit de vivre chez les autres. »

8 Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, op. cit., p. 150.

9 Fouillée, *Propriété sociale*, p. 22.

10 Fouillée, *Propriété sociale*, p. 21.

pas à lui, qui n'est en rien son œuvre et qu'il ne peut prétendre avoir créée par aucune fiction. Dès lors, la collectivité et son représentant apparaissent comme des co-investisseurs ou des coproducteurs présents dans toute production de richesses, de biens et de capacités, et cet investissement exige à l'évidence une rétribution. L'individu pourrait conserver pour lui l'intégralité du produit de son travail s'il l'avait produit seul ; mais la collaboration incontournable de l'ensemble social (composé de morts et de vivants) implique qu'il doit leur part à ces associés invisibles qui ont œuvré avec lui. Cette collaboration, au demeurant, ne prend pas seulement la forme d'une participation des tiers à la production (sous la forme d'outils fabriqués par d'autres, de connaissances transmises par d'autres, etc.) mais aussi d'une collaboration impersonnelle constituée par des faits sociaux dont l'individu producteur n'est pas responsable et ne peut donc revendiquer la rétribution : ainsi la rareté de certaines compétences renchérit le service que peut rendre celui qui les possède et dont la rétribution serait moindre si la société avait décidé de les diffuser beaucoup plus largement ; de même, les institutions et les systèmes culturels modèlent les goûts d'un public qui veut acheter certaines capacités ou certains talents et non pas d'autres, etc. ; autant de faits sociaux indépendants de l'individu et qui contribuent à la valeur de ce qu'il fait et de ce qu'il désire vendre sur le marché.

La rente analysée par Ricardo est bien entendu l'un des principaux aspects de cette contribution de la société à la richesse des individus[11] ; la racine de cette augmentation de valeur des biens due à la rente, dit Fouillée, c'est principalement « la valeur nouvelle que les relations sociales apportent au produit, soit par un accroissement de demande, soit par un accroissement de population sur un point, soit par un accroissement de débouchés ». Il est clair que cette rente est une valeur sociale dans toute la force du mot, c'est à dire une valeur due à l'activité collective, et que le propriétaire du produit ne peut s'en approprier

11 Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, op. cit. p. 212.

la totalité[12]. La rente n'existe pas seulement dans le domaine foncier car, dit Fouillée, il y a un revenu attribuable à la société « partout où le revenu net va au delà du recouvrement des frais engagés pour la production augmentés de la rétribution du capital et du travail ». Elle existe donc aussi, par exemple, pour les individus qui possèdent un talent particulièrement demandé sans qu'ils puissent se prétendre responsables des institutions qui engendrent cette demande élevée.

Cependant, Fouillée ne propose pas que la société se rende propriétaire de l'intégralité de la rente sous prétexte que l'individu ne pourrait pas du tout en revendiquer la responsabilité et que, au regard de ses propres initiatives et actions, elle apparaît toujours comme l'effet d'un hasard heureux. Il y a plusieurs raisons à cette volonté de laisser une part de la rente entre les mains de ceux qui ont la chance d'en bénéficier : la première est que si la société voulait se rendre maîtresse du produit de l'ensemble des hasards avantageux pour certains, elle devrait aussi s'engager à couvrir les effets des hasards désavantageux. Or, de manière fort intéressante eu égard à certains développements récents de la théorie de la justice, Fouillée ne pense pas que la neutralisation de l'alea soit l'objectif central d'une société juste. Outre qu'il s'agit là d'une utopie[13], et outre le fait que les plus démunis bénéficient parfois eux aussi d'une chance qui rend leurs services plus rares et donc plus chers, il n'y a aucune raison de souhaiter que les individus ne puissent pas bénéficier d'un hasard favorable. Au contraire, on peut penser que cette soumission a l'alea est l'un des éléments les plus dynamisants et les plus stimulants de l'activité sociale. Par ailleurs, la justice consiste non pas à neutraliser le hasard dans la vie humaine – chose peu souhaitable et quasiment impossible – mais à faire en sorte que les individus dispo-

12 Fouillée, *Propriété sociale*, p. 42 ainsi que p. 48 où Fouillée définit la rente comme « une augmentation de revenu qui ne correspond pas à un travail du propriétaire ou à un emploi du capital par son propriétaire, mais simplement à une augmentation de la valeur des terres par des raisons physiques et surtout sociales. »

13 Fouillée, *Propriété sociale*, p. 57.

sent, grâce à l'utilisation de la part sociale de la propriété, des moyens de développer leurs facultés et de déployer leur travail et leur activité. Elle consiste surtout à rétablir entre les individus – par la voie de la justice réparative – les conditions d'une égalité dans la concurrence qui est au fondement d'une société dont les membres peuvent considérer les résultats comme légitimes. Or il est évident que c'est en laissant une part substantielle de la rente à ceux qui ont la chance d'en bénéficier que la collectivité augmentera le volume de cette dernière et donc la part qui en sera disponible pour financer les services communs nécessaires à la réalisation de la justice.

L'existence de la part sociale de la propriété permet et légitime donc le rôle que l'État joue dans l'économie, et qui consiste, selon l'expression de Fouillée, à « limiter le droit de chacun par le droit de tous. »[14] Comme représentant de la justice, l'État doit en effet utiliser cette part sociale de la propriété privée pour favoriser par tous les moyens l'accès de l'ensemble des membres de la société à l'indépendance personnelle soit en leur redistribuant des biens, soit en leur donnant gratuitement l'éducation et les moyens intellectuels nécessaires à une existence civique indépendante de toute domination et de toute vulnérabilité excessive[15]. Fouillée rappelle en effet, en bon républicain[16], qu'il y a

---

14 Fouillée, *Propriété sociale*, op. cit. p. 32

15 Fouillée, *Propriété sociale*, p. 65 : « Outre la justice négative et répressive, l'État a encore une œuvre de justice réparative et positive qui lui permet de se réserver des moyens d'action, des ressources, des capitaux, pour les employer soit à la diffusion de l'instrument de travail par excellence, l'instruction générale et professionnelle, soit à l'encouragement ou à l'initiative des institutions philanthropiques. Au lieu de tendre à se dessaisir de tout ce qu'il possède ou peut posséder, les principes de la science économique autorisent l'État, en face de la propriété privée et toujours sacrée, à former une propriété collective, à l'accroître, à l'employer au profit du plus grand nombre… Il y a deux moyens de faire tourner à l'avantage de la société tout entière une plus value qui tient à l'accroissement des relations sociales. Le premier c'est de faire circuler le plus possible le bénéfice entre les individus ; pour cela il faut mobiliser de plus en plus la propriété, ce qui permettra sa diffusion entre tous les individus et, en même temps, le groupement des propriétés par

« un certain équilibre des possessions et des pouvoirs personnels nécessaires à l' égalité réelle des droits civils ou politiques », et il va même jusqu'à citer l'affirmation de Guizot selon laquelle « il n'y a point de vrai droit sans le pouvoir de l'exercer, et point de vrai pouvoir sans garantie », pour conclure que, la meilleure garantie étant l'indépendance attachée à la propriété matérielle ou à la possession des moyens d'exercer une profession, il est du devoir de l'État d'intervenir activement pour garantir à tous les moyens de cette indépendance[17].

La part sociale de la propriété fait donc l'objet de prélèvements fiscaux alimentant un fonds social qui acquitte les frais de certains services mis à la disposition des membres de la société, principalement sous la forme d'une éducation primaire, secondaire et supérieure gratuite. Et c'est précisément parce qu'il existe une contribution – invisible mais très réelle – de la société à la richesse privée que cette taxation à vocation redistributive n'a aucun caractère spoliateur : la société ne fait que reprendre la part de la richesse privée qui lui appartient pour la mettre à disposition de tous sous la forme de services contribuant à la garantie de l'indépendance et de la liberté de chacun[18]. Dans la société actuelle, dit Fouillée, il existe indéniablement assez de biens pour

---

l'association. Le second moyen c'est de maintenir, à côté de la propriété individuelle, la propriété collective et sociale comme source de revenu collectif. »

16 Cf. P. Pettit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement* (trad. Française, Paris Gallimard, 2004).

17 Fouillée, *Propriété sociale*, p. 39 : « C'est pour cette raison surtout qu'il doit répandre largement l'instruction générale et professionnelle, car l'instruction est l'instrument de travail pare excellence dans les sociétés modernes ; c'est le premier capital, le premier fonds social mis à la disposition des nouveaux venus. »

18 Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, op. cit., p. 214. Fouillée oppose bien entendu cette méthode de récupération de la part sociale de la propriété à l'appropriation collective des moyens de production prônée par les socialistes. La méthode réformiste, dit-il, « permet de constituer ainsi une légitime propriété sociale sans supprimer la propriété individuelle, en la garantissant même de mieux en mieux dans ce qu'elle a de juste et d'utile. »

que chacun dispose d'une part suffisante lui permettant de mener une vie décente et autonome[19]. Mais le seul fonctionnement du marché, selon les lois économiques de la société moderne, ne garantit pas un tel résultat et crée au contraire des situations d'infériorité et de servitude. Il y a donc place pour l'intervention d'une puissance publique qui utilise la propriété sociale pour garantir cette autonomie.

Les détenteurs de la richesse peuvent-ils refuser de contribuer à cette œuvre de justice ? Peuvent-ils légitimement prétendre qu'il n'y a pas de part sociale de la propriété et qu'ils ont droit à l'intégralité du produit de leur activité comme si la société – avec ses institutions et les connaissances qu'elle transmet, avec les goûts qu'elle forme et les habitudes qu'elle engendre – n'avait pas fortement contribué à créer la valeur des produits en créant les conditions de leur demande ? Un tel refus serait du même ordre que la conduite de l'accapareur qui, sous l'ancien régime, achetait une grande quantité de grains pour le soustraire à la circulation et en faire monter artificiellement le prix. Certes, il pouvait prétendre qu'il était le légitime propriétaire de ses grains et de l'argent utilisé pour les acquérir. Mais sa conception du droit de propriété était fausse car le même principe qui fonde le droit du propriétaire (le besoin qu'il a de ses biens pour garantir sa survie et son indépendance ou encore le droit de travailler pour vivre) est aussi ce qui limite ce même droit par le droit égal d'autrui à reproduire son existence, à vivre en travaillant et à mener une existence décente et autonome. Il ne saurait donc exister de droit absolu sur les choses extérieures (pas plus d'ailleurs, sous certaines conditions, que sur notre propre personne que, dans les cas extrêmes, nous pouvons avoir l'obligation

---

19 Fouillée, *La démocratie politique et sociale en France*, Paris 1910, p. 207. Le collectivisme pense que la liberté des personnes est possible sans la propriété des choses mais c'est une contradiction : « En fait, la personne n'est pas libre quand sa liberté n'aboutit pas à la propriété des choses, des instruments et des produits. Du jour où la collectivité populaire administrera toutes les choses, elle gouvernera aussi toutes les personnes. Ne rien avoir en propre, c'est la servitude. »

de mettre au service du sauvetage de la vie des tiers), car un tel droit est toujours conditionné d'un côté par le droit d'autrui à la même vie autonome au nom de laquelle le propriétaire réclame l'imprescriptibilité de son propre droit, et de l'autre par l'incompressible collaboration de la société à la production qui, à son tour, fonde le droit de la collectivité à disposer d'une partie de la valeur des produits pour se livrer à l'œuvre de justice réparative qui garantit le droit de tous à l'existence autonome[20].

Dans la thèse de Fouillée, la part sociale de la propriété ne supprime cependant pas la part individuelle de la propriété qui correspond à une triple nécessité, psychologique, sociologique et biologique, et les deux peuvent fort bien croître ensemble. L'utilisation de la part sociale de la propriété pour la généralisation de l'instruction et de la garantie a en effet pour conséquence la formation des hommes et leur mobilité accrue au sein de la société, ce qui engendre à son tour une efficacité plus grande et une multiplication des initiatives individuelles. La part sociale de la propriété n'entre donc pas en contradiction avec la forme privée de l'appropriation, qui est ancrée dans la nature elle-même, mais elle en est la condition, le support, et un puissant facteur de stimulation. La conclusion à tirer de l'existence de cette part sociale n'est donc pas la collectivisation de l'ensemble des biens mais seulement le fait que « c'est la collectivité entière – et non quelques uns – qui doit profiter des avantages d'origine essentiellement collective. »[21]

*

20 Fouillée, *Propriété sociale*, pp. 113 et 129 : « La justice réparative doit s'efforcer de rétablir les conditions normales de l'association humaine, du contrat social. Ces conditions normales consistent en ce que les contractants ou associés doivent être vraiment libres et majeurs. La société doit donc veiller à ce que toute minorité, toute servitude, tout excès d'inégalité qui se produit par l'effet fatal des lois de la nature ou des lois sociales elles-mêmes soit supprimé ou allégé dans la mesure du possible. »

21 Fouillée, *Le socialisme et la sociologie réformiste*, op. cit., p. 340-3.

En quoi maintenant le concept de propriété sociale proposé par Fouillée nous aide-t-il à repousser les fausses séductions et les simplifications outrancières du libertarisme contemporain, en particulier sous sa version proposée par Robert Nozick dans *Anarchy State and Utopia* ?[22]

Comme nous l'avons vu en commençant, l'une des idées les plus difficiles à critiquer aujourd'hui est que chaque individu a un droit imprescriptible à la totalité de la valeur qu'il parvient à engendrer sur le marché par la vente de ses produits ou de ses capacités. Or c'est cette idée qui est à la racine de la thèse selon laquelle la redistribution et le financement de l'État de justice par les moyens de la fiscalité équivaut à du vol.

Nozick, on le sait défend cette idée d'un droit du vendeur sur la totalité de la valeur d'échange de son travail ou de son produit en affirmant que le vendeur a justement acquis ce qu'il cède sur le marché et que l'acheteur lui donne librement le prix qui lui paraît acceptable. Bien évidemment, cette théorie ne vaut que ce que vaut son point de départ, à savoir la manière dont Nozick envisage le droit d'acquisition ; bien que Nozick lui-même soit assez avare de commentaires sur ce point, il semble qu'un bon candidat pour jouer le rôle du vecteur de propriété ou d'appropriation soit le travail en son sens lockien. Or, s'il est une chose absolument évidente, c'est que la valeur d'un bien sur le marché (le niveau auquel se fait la transaction) n'a rien à voir avec le travail au sens lockien ; une partie de la valeur en question est en effet tributaire de la plus ou moins grande rareté du bien vendu, comme les théoriciens de la rente l'ont compris depuis fort longtemps. Certes, il est sans doute possible de développer d'autres arguments tendant à prouver que la part de la valeur du bien vendu qui est issue de sa rareté sur le marché doit appartenir au vendeur, mais ce qui est certain, c'est que la théorie lockienne de l'appropriation par le travail est absolument hors d'état de jouer ce rôle car si cette part de la valeur appartient au vendeur, ce ne peut être parce qu'il y a mis son travail.

---

22 Blackwell, Oxford et Londres, 1974

La preuve en est que, dans d'autres circonstances – là où la rareté du bien vendu est moindre – sa valeur décroît substantiellement alors même qu'il contient la même quantité de travail.

La valeur n'est donc pas proportionnelle au travail ; or, si la force morale du droit de propriété au sens de Locke réside précisément dans l'affirmation selon laquelle la valeur est proportionnelle au travail (dont Locke dit qu'il fait la totalité de la valeur de la chose et que la contribution des ressources naturelles peut être considérée comme négligeable), il devient impossible de prétendre s'appuyer sur la théorie en question et sur la force morale qu'elle contient pour affirmer que le vendeur est propriétaire de l'ensemble de la valeur qu'il obtient de la vente de son produit sur le marché.

Comme Barbara Fried le montre très bien[23], le raisonnement de Nozick repose en fait sur une confusion entre deux affirmations qu'il faut au contraire soigneusement distinguer : la première affirme que nous avons le droit de transférer ce que nous possédons à autrui, et c'est de cette proposition que Nozick prétend tirer la conclusion selon laquelle, l'acheteur lui ayant volontairement transféré une somme d'argent qui lui appartenait sans contestation possible, le vendeur en est le propriétaire comme toute personne qui reçoit d'une autre ce que cette autre veut lui transmettre et qui lui appartient. Cette première affirmation n'est pas du tout contestable.

La seconde affirmation est très différente : la valeur d'échange du bien que le vendeur désire transmettre à l'acheteur appartient intégralement au vendeur, y compris la plus valeur due à la rareté (la rente). Cette affirmation est très contestable en sorte que le vendeur, pourrait-on dire, vend quelque chose qui ne lui appartient pas ; avant la vente, il détient cette plus value qui est physiquement inséparable de son bien ou de sa propre capacité,

---

23 B. Fried, 'Wilt Chamberlain revisited : Nozick's justice in transfer and the problem of market based distribution', *Philosophy and public affairs*, vol. 24 (1995) n° 3, pp. 226-245; cf aussi, B. Fried, *The Progressive Assault on Laissez-faire: Robert Hale and the first law and economics movement* (Harvard, U.P. 1998) chapitres 3 et 4.

mais une fois la vente réalisée, cette inséparabilité disparaît et le légitime propriétaire – la société – est alors en droit de récupérer ce qui lui appartient.

La première affirmation est au cœur de l'exemple de Wilt Chamberlain qui est soi-disant propriétaire, selon Nozick, des 250 000 dollars que les spectateurs lui ont volontairement et librement transférés pour le voir jouer au basket. On ne voit pas comment, dit Nozick, une telle transaction volontaire pourrait donner lieu à une intervention de la puissance publique qui revendiquerait pour elle-même une part du produit de la vente de ses talents par Wilt Chamberlain à des gens qui veulent les acheter.

Cette conclusion a été critiquée de plusieurs points de vue : certains ont soutenu que le droit des spectateurs sur leurs 25 cents déboursés par chacun d'entre eux n'impliquait pas le droit de les transférer de manière à subvertir la structure égalitaire de départ (c'est le principe de l'hypothèse examinée par Nozick). D'autres ont affirmé que les spectateurs ne voudraient pas transférer leurs 25 cents dans des conditions d'information idéale, sachant en particulier qu'ils donnent par leurs actions naissance à une société dans laquelle les inégalités sont très importantes.

Mais, selon B. Fried ? c'est bien la seconde affirmation qui est probléma-tique : Wilt Chamberlain est-il propriétaire de la valeur de ce qu'il vend avant la transaction ? Pour mieux éclairer cette question, dit B. Fried, supposons que Chamberlain vende non pas son talent de basketteur mais une maison qu'il a acquise dans les années 50 dans un des comtés de la banlieue de New York pour 5 000$: admettons que, en raison de facteurs démographiques, économiques et sociaux, la maison vaut, en 1970 250 000$. On peut réellement se demander quels sont les droits de Wilt Chamberlain sur les 245 000$ qui font la différence entre le prix d'achat et le prix de vente.

Les partisans d'un Locke de droite diraient que, dans la mesure où Wilt a acquis initialement la maison avec le produit de son travail (c'est le cas), il la possède de manière absolument inconditionnelle et contre toutes les prétentions de l'État à prélever une

partie de sa valeur. Les lockiens de gauche héritiers de Ricardo et de Henry George[24], diraient au contraire que Chamberlain a droit à la partie de la valeur qui représente sa dépense ou son investissement personnel en travail et que toute valeur additionnelle par rapport à celle-là est purement fortuite en ce qui le concerne et qu'il n'y a donc aucun droit. C'est la collectivité qui en est l'auteur, et si quelqu'un a un droit lockien (le droit de celui qui est responsable) à cette valeur additionnelle, ce n'est pas Wilt mais la société dans son ensemble. L'État en tant que représentant de la société est donc le partenaire silencieux dans la production de la valeur d'échange, et il a droit à sa part lors de la vente effective (sous la forme d'un prélèvement fiscal).

Bien entendu, pour diverses raisons utilitaires, la société ne prend pas l'ensemble de ce qui lui revient tant que la maison n'est pas vendue. Elle attend la vente, entre autres parce qu'il est difficile d'apprécier la plus value dont la société est responsable aussi longtemps que le bien n'est pas effectivement mis sur le marché et aussi parce que le propriétaire pourrait très bien être dans l'impossibilité d'acquitter le montant de l'impôt tant qu'il n'a pas effectivement vendu son bien. La société ne prélève pas sa part mais elle en aurait moralement le droit. Dans le cas des capacités, elle ne les taxe que si elles sont « commercialisées » car, dans le cas contraire, elle mettrait ceux qui en sont porteurs hors d'état de choisir un mode de vie dans lequel leurs talents ne seraient pas exploités et les rendrait pour ainsi dire « prisonniers » de leurs propres talents. Mais le fait que la société diffère le moment de la perception ne détruit pas son droit[25].

On le voit, le caractère volontaire du transfert (en supposant que l'acheteur possédait bel et bien en toute légitimité la somme qu'il a transmise au vendeur) est entièrement dépourvu de pertinence lorsqu'il s'agit de résoudre la question de savoir si le vendeur est intégralement propriétaire de la valeur marchande du bien qu'il a cédé. La raison en est que ce n'est pas la *transac-*

---

24 Henry George, *Progress and Poverty* , Londres 1889.

25 B. Fried, 'Wilt Camberlain revisited', art. Cite.

tion qui enrichit le vendeur, mais l'ensemble des facteurs sociaux qui ont accru la valeur de la maison *avant cette transaction* en sorte que la société aurait pu taxer le propriétaire du bien sans que la vente ait lieu (mais elle ne le fait pas pour des raisons évidentes de commodité) ; le fait que le propriétaire réalise la vente sur le marché ne saurait en rien diminuer les droits de la société ou les affecter d'une manière ou d'une autre. Inversement, le fait que la vente ait lieu (l'échange volontaire) ne peut en rien augmenter les droits du propriétaire, dont les droits demeurent identiques avant et après la vente. L'acte volontaire n'a pas par lui-même le pouvoir de modifier les droits des parties prenantes ni de créer de la richesse pour l'une d'entre elles.

Locke lui-même avait eu conscience que la part de la valeur du bien qui représente la rémunération de sa rareté relative n'appartient pas au vendeur. Certes, il ne cherche pas à calculer la rente et il affirme que celui qui travaille est propriétaire de l'intégralité de la valeur du bien qu'il a produit y compris la part de cette valeur due à la contribution de la nature et celle qui est due à la rareté de ce bien. Mais cette conclusion, à l'évidence, ne tient pas compte de la réserve soulignée par Locke, qui affirme à plusieurs reprises que le droit de propriété de celui qui a travaillé sur l'intégralité du produit de son travail n'existe qu'à la condition que ce qu'il laisse aux autres leur suffise, en quantité comme en qualité, pour réaliser une appropriation équivalente.

Il paraît donc difficile de s'appuyer sur une théorie lockienne de l'appropriation par le travail pour justifier un droit de propriété sur l'ensemble de la valeur marchande d'un bien parce que cette valeur comprend une rente due à la rareté qui ne peut en aucune manière être attribuée au travail. Tous les économistes ont ainsi souligné – Nozick y compris – que le monopoleur ne pouvait avoir droit au surplus de valeur généré par la situation exclusive dans laquelle il se trouve : nul n'a le droit de vendre l'eau à un prix exorbitant sous prétexte qu'il est propriétaire de la parcelle de désert dans laquelle se trouve le seul puis d'eau potable à 200 km à la ronde.

Comme le dit Barbara Fried, la disposition tout à fait volontaire des spectateurs à transférer leur argent à Wilt Chamberlain

pour le voir jouer au basket ne dit absolument rien sur la question de savoir s'il est effectivement propriétaire de ce qu'il a reçu. La seule question pertinente est de savoir si Wilt est propriétaire de ses talents sans que la société puisse élever la moindre prétention ou la moindre revendication sur eux, ou si, au contraire, il a une sorte de dette solidariste à l'égard de la société, tant à cause du goût que celle-ci a formé – indépendamment de Wilt lui même – pour les spectacles sportifs, que pour les institutions éducatives et autres qui ont permis à Wilt de développer et d'exercer son talent.

Sur un marché, le vendeur qui cède un bien qui appartient en partie à autrui ne peut prétendre conserver l'intégralité du prix de vente. Tous les propriétaires de talents ou de biens dont la valeur est augmentée par la contribution de la société sont dans ce cas. C'est l'un des mérites d'Alfred Fouillée d'avoir ainsi contribué à infirmer l'une des thèses les plus sacrées d'un individualisme libéral mal compris : celle qui veut qu'une société soit composée d'individus indépendants qui ne doivent rien à l'ensemble dont ils sont membres et qui n'ont par conséquent aucun devoir de contribuer à son existence et à sa légitimité.

Jean-Fabien Spitz
Université de Paris I Panthéon Sorbonne

DOCUMENTS

LA MORALE DES IDEES-FORCES*

C'est, en tout ordre de productions humaines, un noble et réconfortant spectacle que celui d'une œuvre qui s'achève. Comme à Charles Renouvier, il aura été donné à M. Alfred Fouillée de mener jusqu'à son dernier terme son entreprise philosophique, d'en poursuivre le développement dans toutes les directions, jusqu'à l'application et au détail. – Très soucieuse de ne pas perdre contact avec son temps, sa pensée, si merveilleusement intelligente et souple, la plus hospitalière et la plus compréhensive qui soit, avait semblé suivre docilement, dans ces dernières années, tous les mouvements de l'opinion philosophique, pour les critiquer et les juger ; avec celle-ci elle abordait tour à tour le problème de l'enseignement ou les études de psychologies nationales, ou regardait de près, sans hostilité de parti pris, mais avec une clairvoyance pénétrante, les modes et les idoles du jour, Nietzsche et l'immoralisme, la réaction anti-kantienne, dont elle avait été en partie l'initiatrice, « l'amoralisme contemporain », ou encore la constitution de la nouvelle école sociologique. Mais M. Fouillée n'avait pas oublié cependant qu'il manquait toujours à sa doctrine propre une pièce maîtresse : la partie positive de sa morale, annoncée et attendue depuis ses premiers écrits, depuis la *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, qui date de 1887, ou, plus tôt encore, depuis la thèse sur la *Liberté et le Déterminisme*, nous est donnée aujourd'hui[1] et comme le nécessaire couronnement de

---

* « La morale des idées-forces », a été publié une première fois dans La *Revue philosophique de France et de l'Étranger* en 1908 (pp. 337-366) sous le titre « La morale des idées-forces ». Il est repris sous le titre « La Moralité, le Bien et les Biens » dans l'ouvrage de D. Parodi, *Le problème moral et la pensée contemporaine*, Ed. Alcan, 1921.

1 *La Morale des Idées-forces*, 1 vol. 391 pages. Félix Alcan, éd.

l'œuvre tout entière. – Non pas qu'elle pût vraisemblablement nous apporter, après les si nombreuses publications de M. Fouillée, une doctrine très inattendue, et rien que nous ne pressentions déjà : on pourrait même soutenir qu'il n'y a guère, dans l'œuvre nouvelle, d'idées importantes que l'on ne se rappelle avoir déjà rencontrées sous la plume de l'auteur et qui ne nous soient familières.

Mais on est en droit de s'attendre à trouver ici toutes ces idées à un degré supérieur de coordination et d'unité ; si la richesse et la variété des aperçus ne suffit pas à constituer une philosophie et s'il y faut, bon gré mal gré, quelque systématisation, c'est une vue d'ensemble sur la doctrine, sur sa signification et sa portée pratiques, que l'on viendra tout naturellement chercher dans la Morale des Idées-forces : et c'est ce qui en fait l'importance.

Ce travail de coordination est, d'ailleurs, plus essentiel dans une philosophie comme celle de M. Fouillée que dans aucune autre. On sait assez, en effet, de quelque noble ambition elle s'inspire. Tandis que le puissant esprit de Renouvier, surtout analytique et en quelque sorte tranchant, aboutissait à exagérer les oppositions d'idées et de doctrines et nous proposait partout des alternatives et des choix, M. Fouillée, presque au même moment, aspirait à une synthèse conciliatrice de tous les systèmes ; et l'on se rappelle l'esquisse qu'il traçait de sa méthode dans la belle introduction de son histoire de la Philosophie[2] : « L'idéal de la philosophie, disait-il, serait une doctrine assez large, assez universelle en extension et en compréhension, pour réconcilier dans son sein tous les systèmes ». Pour lui comme pour Leibniz il s'agit de s'élever à un point de vue assez haut pour dominer toutes les philosophies, et découvrir dans quelle direction, en les poussant chacune assez loin dans son propre sens, on les verrait se rapprocher et tendre à converger dans une unité supérieure.

En particulier, le grand problème qui s'est offert dès le début à sa pensée a été de concilier la science, c'est-à-dire à la fois les résultats des diverses disciplines positives et leur esprit, leur méthode et leurs postulats nécessaires, avec les thèses tradition-

2 *Histoire de la Philosophie*, introd., p. XII.

nelles de l'idéalisme philosophique. Aussi ne saurait-il être question pour lui, même en matière morale, de choisir entre la conscience et la science, ni d'enfermer cette dernière dans un domaine restreint en lui interdisant toute une portion de la réalité, ni enfin de l'interpréter comme un système de symboles, utiles sans doute, mais qui se joueraient à la surface des choses. Il veut prendre la science telle qu'elle est, reconnaître et sa valeur objective et ses légitimes exigences ; et le problème est alors de trouver une manière scientifique de maintenir et de justifier les grandes idées morales : idéal et bien en soi, responsabilité et mérite. M. Fouillée apparaît, dans ce dernier livre, aussi fidèle que jamais à cette conception[3] : il se propose, en se plaçant à son point de vue propre, de « faire la synthèse des anciennes morales, une fois rectifiées et poussées à leur achèvement » ; il veut se placer tour à tour « au triple point de vue de la biologie, de la psychologie et de la cosmologie, dont la synthèse est l'objet d'une morale des idées-forces » ; par là on pourra « transposer clans le domaine scientifique le platonisme, le kantisme et l'évolutionnisme » ; et la doctrine qu'on prétend fonder sera proprement « omnilatérale ». – La grande difficulté, dès lors, « le difficile travail », on le comprend assez, sera celui que prévoyait M. Fouillée dès 1887 : faire, dans chaque théorie morale et dans chaque science, « le triage des matériaux périssables et de ceux qui semblent dignes de subsister dans la morale future », et « les disposer dans l'ordre le plus rationnel[4]». Une morale de conciliation sera sans contredit la plus haute et la plus satisfaisante de toutes si elle n'échoue pas contre l'écueil de l'éclectisme arbitraire, si elle parvient à être vraiment, dans toute la force du terme, une synthèse.

Par là s'explique que M. Fouillée tienne tant à maintenir, contre M. Boutroux et M. Darlu par exemple[5], le caractère scientifique d'une morale digne de ce nom, la valeur scientifique de sa

---

3 *Morale des Idées-forces*, p. XVI, p. 155, p. XXV.

4 *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, p. XVIII.

5 *Les Éléments sociologiques de la Morale*, p. 8 sqq., p. 13 sqq. Morale des Idées forces, p. XLV, 285, XXV.

propre doctrine. – Ce qui fait la méthode scientifique, nous dit-il, c'est de n'accepter pour données que : 4° des faits déterminés avec certitude ; a° des déductions et des inductions rigoureuses ; 30 des hypothèses fondées sur les faits seuls et sur leurs lois : or tous ces caractères peuvent appartenir à la morale. – On objecte que la science ne doit point connaître de fins dans la nature : mais cela veut dire simplement qu'elle ne doit point présupposer des fins qui lui tiendraient lieu d'explication causale ; comment pourrait-elle refuser d'admettre la recherche des fins chez les êtres vivants et intelligents, tels que l'homme, c'est-à-dire là où les fins sont en même temps des faits, puisqu'elles sont des désirs et des pensées ? La considération des fins n'est anti-scientifique que là où ce n'est pas de fins qu'il s'agit, comme en astronomie : mais l'oubli des fins est à son tour anti-scientifique là où ce sont précisément les fins et leur hiérarchie qui sont en question. - Dira-t-on que la science ne peut pas dépasser le fait constaté et poser un idéal ? Mais, à ce compte, le médecin n'aurait pas le droit de définir scientifiquement l'idéal de la santé ! « L'idéal n'est qu'un possible désirable », et c'est la science qui établit à la fois qu'il est possible, s'il est en harmonie avec les lois de la réalité, et qu'il est désirable, s'il est la satisfaction de la nature humaine, dont la science constate les lois : il n'y a donc rien d'anti-scientifique à prétendre apprécier les actions humaines au point de vue de la valeur m orale. – Dira-t-on enfin que la science regarde le passé et non l'avenir, qu'elle explique et ne prescrit pas ? Mais c'est son rôle essentiel de prévoir partiellement l'avenir : or, cela suffit pour que « ses prédictions soient des suggestions » ; une vertu pratique leur es t inhérente ; « si, parmi les choses futures, il yen a auxquelles nous ne soyons pas indifférents, tout ce que la science nous apprendra sur elles et sur leurs conditions deviendra pour nous mobile d'action, raison de choix ». Toute science roulant sur des effets qui peuvent devenir moyens, est normative par conséquence immédiate et directe ; la théorie est donc pratique par elle-même. Bien plus, si les autres sciences ne deviennent pratiques et ne s'appliquent en arts correspondants qu'à travers une série plus ou moins longue de moyens termes, la morale, qui est précisément une théorie de la

pratique, étant la théorie des buts de l'action et de leur valeur comparative, la morale sera, elle, directement agissante : « la connaissance de la nature humaine et de la volonté consciente, quand elle est poussée jusqu'au bout, est ipso facto la connaissance de la loi qui règle la volonté consciente[6] ».

Mais, on le voit, ce qui permet ainsi à M. Fouillée de faire rentrer la morale dans le cadre général de la science positive, c'est l'idée mère de toute sa philosophie, c'est la théorie des idées-forces. On se rappelle la thèse sur la Liberté et le Déterminisme : toute idée, qu'on la suppose en elle-même déterminée ou non, est cause à son tour ; par cela seul qu'elle est conçue, elle enveloppe un désir ou une répulsion, elle est déjà comme un effort qui se dessine : l'idée d'un mouvement, c'est le mouvement commencé. Toute idée tend donc à se réaliser. Et c'est pour cela même que des idées diverses peuvent, ou se fortifier l'une l'autre, ou s'équilibrer, ou se combattre ; des idées qui s'ordonnent, ce sont des forces qui se composent. « Nous avons protesté toute notre vie, écrit M. Fouillée[7], contre la fausse interprétation de la rationalité universelle, mal à propos confondue avec l'inertie universelle. » « Le but que nous nous étions proposé dans notre ancien ouvrage, c'était de rendre le déterminisme scientifique aussi large, aussi ouvert » que possible ; et c'est pourquoi nous y avons introduit « un élément de réaction sur lui-même ». Telle est l'idée de l'efficacité môme des idées, substitut et équivalent pratique de la liberté. Bien plus, le propre de la conscience, en concevant à la fois les ressemblances et les différences, est d'apercevoir à la fois chaque acte et son contraire : elle pose donc une perpétuelle alternative ; et par là, en formulant l'acte, elle rend aussi possible une résistance à l'acte. Sans résoudre le problème métaphysique de savoir si nos idées sont en elles-mêmes déterminées quant à leur moment ou à leur mode d'apparition, l'idée et le désir de la liberté nous font donc prendre de plus en plus conscience de l'aptitude de ces idées à modifier le réel, et à y provoquer des réactions qui,

6 *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 236.

7 *La Morale des Idées-forces*, p. 304, 213, sqq.

venant de nous seuls, sont vraiment nôtres. Ainsi, « l'autonomie morale est un autodéterminisme indéfiniment modifiable ». – Et par là encore, nous jugeant responsables, nous le devenons en fait[8], puisque nous concevons l'importance de notre intervention possible dans les choses, et par suite nous pouvons ressentir cette souffrance particulière « qui a pour caractère essentiel de se produire et de s'entretenir elle-même par l'idée qu'on aurait pu et dû se l'épargner en agissant mieux, qu'on peut et doit se l'épargner à l'avenir ». Il suffit, pour qu'il en soit ainsi, que l'idée-force de liberté ou de responsabilité ne soit pas neutralisée ou ruinée par l'idée-force contraire, celle d'un complet et radical déterminisme de la conscience humaine par le dehors ; il suffit que le déterminisme matérialiste et mécanique ne soit pas une thèse métaphysique démontrée. – On peut donc conclure, au point de vue des faits positifs, qu'il existe « un devenir mental, qui se sent, se dirige, se veut, se modifie[9] », une nature mentale qui se crée elle-même par l'idée qu'elle est possible et désirable : et c'est, en un sens assez voisin du pragmatisme anglo-saxon, l'affirmation du pouvoir de la pensée à rendre réels ses propres objets, – pouvoir qui reste enfermé toutefois, pour M. Fouillée, dans les limites du possible logique et du possible naturel. La récente morale sociologique est ainsi réfutée par avance : « La société, en se rendant compte de ses formes, devient capable... d'entrer dans des formes meilleures. C'est le propre de tout ce qui participe à la vie spirituelle que de réagir indéfiniment sur soi[10] ».

De ce point de vue, la morale sera possible, elle sera réelle et efficace, pourvu seulement que l'idée en existe dans la conscience : « Son idée est précisément ce qui la constitue ; elle est une conception qui se réalise, et non une réalité qui se verrait toute faites. » Négatrice de toute transcendance, elle se posera comme une force immanente, positive, scientifique ; elle ne s'appuiera que sur des faits d'expérience, et sur des idées dont l'ac-

8 *Ibid.*, p. 292, sqq. ; p. 300.

9 *Morale des Idées-forces*, p. XLIII.

10 *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 176.

tion s'exerce au sein de l'expérience. « Toute ligne nettement arrêtée dans la conscience devient une direction possible dans l'action[11] » : la volonté d'être respecté rend respectable ; l'idée du droit crée le droit. Ainsi la morale fera sortir d'abord l'idéal du réel, puis le réel de l'idéal ; par cela seul qu'on la pense, fût-ce pour la nier, ou lui confère d'abord une valeur, puis un pouvoir de réalisation, enfin, un commencement de réalité effective.

Encore faut-il, pourtant, que l'idée-force de moralité existe en effet ; en d'autres termes, qu'elle présente des éléments spécifiques qui permettent de la définir. Cette définition, c'est encore à l'observation positive, c'est à l'analyse psychologique de nous la fournir. L'homme en général, puisqu'il pense, agit « sous une idée, par une idée » : l'homme de bien agit encore « pour une idée ». Or, un certain désintéressement est de l'essence même de toute pensée[12]. L'intelligence est désintéressée par nature, puisqu'elle est objective, et qu'elle conçoit ses objets comme indépendants des sujets particuliers, comme réels en soi et vérités universelles ; tout acte de pensée, tout acte d'attention, est un oubli provisoire du moi en vue de l'objet. Qu'est-ce à dire, sinon que par là s'introduit « un point de vue impersonnel dans la satisfaction même de notre volonté personnelle » ? Parmi nos intérêts individuels, il faut compter la satisfaction de l'intelligence, laquelle ne peut être satisfaite que par des raisons objectives, c'est-à-dire étrangères à ce qui en moi n'est qu'individuel ; au nombre des instincts de l'homme figure l'instinct rationnel, c'est-à-dire la tendance à penser selon des règles impersonnelles et désintéressées : « Au cœur même de la conscience doit être établi l'altruisme intellectuel, germe de l'altruisme volontaire ». – L'homme qui pense, et en qui par là même la pensée est un besoin et une force, sera donc amené à étudier les diverses formes possibles de l'action, et à vouloir en déterminer les valeurs objectives et véritables. La raison, qui n'est que l'expérience la plus large et la plus complète, ne pourra d'ailleurs les déterminer qu'à l'aide de toutes les don-

11 *Morale des Idées-forces*, p. XIV sqq. ; p. 79.

12 *Morale des Idées-forces*, introduction, p. XXXIII, et passim.

nées de fait et de toutes les inductions que peuvent fournir les sciences positives : elles seront donc établies en fonction de tous les éléments de la réalité, en fonction de la totalité même des choses connues de nous ; elles constitueront donc vraiment une morale scientifique, et cette morale pourra se définir, en fin de compte, « le désintéressement en vue de tous et de tout, le désintéressement en vue de l'universel[13] ». Ce sont ces valeurs que M. Fouillée cherche à établir dans les parties centrales de son livre, où il considère tour à tour « la totalité du sujet », « la totalité des objets », le rapport des objets au sujet, le rapport enfin des divers sujets moraux entre eux.

Si nous analysons d'abord dans leur intégralité les éléments de la conscience individuelle[14], nous verrons le désintéressement intellectuel et en quelque sorte abstrait se traduire et s'échauffer en altruisme véritable ; l'impersonnalité rationnelle s'épanouit en bonté. Car la psychologie moderne a bien mis en lumière la forme spontanément sociale de toute pensée, et cette projection du moi dans les choses par laquelle seule nous les pensons. « Pour concevoir d'une conception scientifique une autre existence qui ne soit pas négation pure et abstraite, on est toujours obligé de lui prêter quelque chose de soi-même, si peu que ce soit, et ce peu est déjà le commencement d'un autre moi plus ou moins semblable au nôtre. » Le sujet ne s'affirme donc qu'en se distinguant de quelque autre, à la fois différent et analogue à lui, et faisant avec lui partie d'un tout : « Tous les objets de sa pensée sont plus ou moins d'autres sujets ». Cogito, ergo sumus. Or, un sujet n'en peut comprendre pleinement un autre qu'en se mettant plus ou moins « à sa place » : dès qu'il y a représentation d'objets autres que moi, il y a sympathie possible, et il peut y avoir synergie volontaire ; toute conscience suppose un concert de consciences. Par cela seul, l'égoïsme est déjà logiquement dépassé, ou plutôt ruiné, au nom de la contradiction intime qu'il enveloppe : pour me satisfaire pleinement, j'ai besoin de connaî-

13 *Ibid.*, p. XV, p. 5.

14 *Ibid.*, livre 1°", p. 1 sqq, p. 10, p. 26.

tre et de comprendre ce qui m'entoure, et pour le comprendre, il me faut pénétrer en lui et m'identifier à lui ; l'immoralité est de l'irrationalité, parce qu'elle est toujours en quelque mesure de l'inconscience. Si l'on dépasse donc, comme incomplète, cette sorte d'explication qui ne voit partout qu'automatisme, et anéantit les êtres pour ne laisser subsister que leurs relations', on s'aperçoit que la pleine satisfaction intellectuelle serait, non la science universelle, mais la conscience universelle : « je sentirais vos joies comme miennes, vos peines comme miennes, dans mon cœur battraient votre cœur et tous les cœurs ; mon tressaillement serait celui de l'univers[15] ». Il suffit donc de prendre en leur totalité les éléments du « je pense », de la conscience, pour que l'égoïsme s'apparaisse à lui-même comme objectivement absurde, contraire au point de vue universel de la pensée scientifique ou philosophique : si vous vous connaissiez vraiment vous-mêmes, « vous apercevriez en vous l'action du Soleil, de Mercure, de Mars, de Vénus, de Jupiter et de toutes les planètes, vous verriez en vous tout le système solaire et même stellaire », et vous communieriez avec l'univers entier. Les exigences les plus positives du développement intellectuel nous imposent donc cette maxime morale : « Sois intégralement conscient et universellement conscient, conscient des autres, de la société et du tout comme de toi-même ». À une brutale et superficielle volonté de puissance la nature plus profondément analysée nous contraint de substituer la volonté de conscience ; et la règle de bonté en découle : « Agir envers les autres comme si tu avais conscience des autres en même temps que de toi ».

Ainsi se trouve défini le côté subjectif de la moralité, l'intention morale : mais ce n'est que par abstraction que l'on sépare le sujet d'avec l'objet, l'intention d'avec la fin qu'elle vise. Il nous faut maintenant[16] transporter la volonté moralement bonne dans un monde d'objets, dans une nature, comportant des valeurs et des perfections inégales : il nous faut établir une théorie de l'idéal,

---

15 *Morale des Idées-forces*, p. 73 sqq. ; p. 78, 73 ; p. 24, 23.

16 *Morale des Idées-forces*, livre II, p. 105 sqq, p. 157.

une hiérarchie des biens. « Nous avons toujours pensé, écrit M. Fouillée, que la considération de l'idéal, conséquemment du parfait en tel genre et du parfait en tous les genres, pouvait prendre une forme nouvelle en harmonie avec la science. La morale de la perfection, en se faisant morale des idées-forces, peut devenir positive et critique », puisqu'il suffira qu'une valeur puisse être définie pour qu'elle tende à se réaliser et acquière quelque force de réalisation. – Mais ne retombons-nous pas ainsi sous la critique kantienne de toute morale matérielle ? Dire que nous devons tendre à tel objet plutôt qu'à tel autre parce qu'il est plus parfait, n'est-ce pas dire que c'est en vertu de son attrait et en vue du plaisir que nous en attendons que nous irons vers cet objet ?

La réponse à cette difficulté est impliquée déjà dans la théorie du désintéressement intellectuel : mais M. Fouillée ne se lasse pas (l'y revenir, multipliant les analyses ingénieuses et pénétrantes. Il est faux que l'homme agisse toujours par un calcul d'intérêt et en vue du plaisir ; mais il agit toujours[17] : 1° en jouissant de son acte même, 2° en jouissant de l'idée qui le dirige : sans cette jouissance immanente, à la fois subjective et objective, il n'agirait pas ; mais il agit sans retour sur soi, sans égoïsme, parce qu'il se donne et qu'il s'oublie. Aussi bien, s'il n'y avait pas en tout plaisir un élément représentatif, donc objectif, comment pourrait-on savoir qu'il est tel plaisir ? tout plaisir est rapporté à un objet et à une cause, l'idée de l'objet origine du plaisir et de sa valeur ne peut donc pas être indifférente, « puisqu'elle en est partie intégrante, élément ou cause ». Que certains actes aient une valeur autre que celle du sentiment agréable qui les accompagne, comment le nier dans une philosophie des idées-forces, s'ils ne produisent le sentiment agréable que justement par la représentation de cette valeur autre et indépendante ? Par exemple, « nous ne pouvons jouir de la vérité qu'en nous la représentant comme valable pour notre intelligence et pour notre vouloir indépendamment du plai-

17 *Ibid.*, p. 121-123 sqq.

sir même qu'elle nous cause : c'est en faisant abstraction de cette jouissance que nous rendons la jouissance possible[18] ».

Cette analyse est essentielle, car par elle s'opère une double synthèse de principes et de doctrines : la morale des idées-forces enveloppe, en les dépassant, et la morale du plaisir et la morale de l'amour[19]. – L'universalité purement formelle des kantiens laisse l'esprit aussi vide qu'elle-même, puisqu'il ne sait comment la chose universalisée serait bonne, si elle n'a rien ni d'idéal et d'intelligible, ni d'aimable et d'essentiel à la félicité. Avec Aristote et Platon, il faut redire que la joie est immanente à l'acte, et que l'on ne peut concevoir un idéal sans joie ; la moralité sera la recherche d'une perfection qui n'est pas parfaite sans le bonheur, et d'un bonheur qui n'est pas entier sans la conscience d'une perfection. « Le bonheur n'est que la perfection ayant la conscience et la jouissance de soi. » Et dès lors, pas de moralité sans l'amour du Bien : Kant lui-même, s'il agit par raison, c'est qu'il aime la raison : « il est tout plein du grand amour[20] ». La froide raison et le cœur irraisonnable ne peuvent donc, chacun à part, fonder une théorie de la conduite : il faut qu'ils trouvent leur unité, et alors est accomplie la grande synthèse morale, où « les termes valent par leur union même, constitutive du réel ».

Une hiérarchie objective des biens, une table des valeurs, est donc une tâche que la science morale peut aborder : « La science, la science pure... peut donc comparer les êtres ou les qualités, comme elle compare les quantités[21] ». Sans entrer dans les détails, qui sont souvent du ressort d'autres sciences, biologie, psychologie ou même cosmologie, il est clair qu'on pourra comparer les êtres au point de vue des diverses catégories logiques, quantité, qualité, relation[22], et les classer : l'on devra bien reconnaître qu'une vie est supérieure à une autre si elle est : 1° plus

---

18 *Morale des Idées-forces*, p. 242.

19 *Ibid.*, p. 212 sqq.

20 *Ibid.*, p. 265.

21 *La Morale des Idées-forces*, p. 136.

22 *Ibid.*, p. 105 sqq.

intensive et plus extensive ; 2° plus durable ou plus protensive ; 3° plus variée et plus unifiée. Il en résultera une différence de qualité entre les plaisirs et une hiérarchie, qui correspondra à celle que nous devrons établir « entre les fonctions de notre être » ; et par les mêmes critères nous serons amenés à l'idée essentielle du normal et du typique[23]. Le normal ne se détermine pas d'ailleurs automatiquement, par de simples moyennes : « un visage d'une beauté unique, nous ne le jugeons pas pour cela pathologique ; c'est un visage normal, quoique exceptionnel, parce qu'il est selon les lois dynamiques et statiques du développement de la face » ; le typique enveloppe du possible. Mais d'un autre côté, toute vie normale implique un certain équilibre interne, et « le sentiment du bien objectif, du *kalos kagathos*, est aussi le jugement spontané d'un problème résolu ». « Le type est un repos apparent qui résume les mouvements passés et annonce les mouvements futurs. » – Il y aura de même un développement normal et typique au point de vue intellectuel : « n'est-ce pas grâce à l'expérience que nous apprenons à distinguer des facultés mentales plus étendues, plus variées et plus unifiées, conséquemment plus parfaites ? » De là le rôle moral des idées esthétiques : nous apprécions sous forme de beauté l'eurythmie morale comme l'eurythmie physique, nous la sentons par instinct aujourd'hui, après qu'elle a été, aux origines, appréciée par expérience. – Et nous concevons comme plus haut degré de perfection notre aptitude rationnelle et morale elle-même : « Le pouvoir qu'a la raison de construire l'idéal de la perfection est déjà une perfection »[24] : nous attribuons une valeur en soi à la science, qui, dans toute son extension, s'étend en droit à l'univers entier, et, dans toute sa plénitude, vient se perdre dans la conscience universelle et dans l'universelle sympathie : elle est alors le souverain Bien.

Aussi ne pouvons-nous concevoir le développement individuel que corrélatif au développement des autres individus, et

---

23 *Ibid.*, p. 137 sqq.

24 *La morale des idées-forces*, p. 331 sqq.

qu'essentiellement social[25]. « La perfection d'autrui n'est pas pour moi un moyen, elle est une de mes fins », dès qu'en moi-même je conçois, et, le concevant, j'aime autrui. Voilà pourquoi individu et société sont inséparables, et ont au fond des intérêts communs et une mesure commune : toute fin sociale légitime se justifie en dernière analyse par des bénéfices particuliers pour les individus, et inversement toute fin personnelle légitime a un contenu social et universel. D'où il suit que l'éducation de la personnalité consiste en une pénétration progressive de la société au sein de l'individu, et la différence de valeur entre les hommes tient au fond à leur aptitude plus ou moins grande à « se constituer en foyers particuliers de la vie collective[26] ». On voit par là se rapprocher et se confondre la moralité individuelle et la morale sociale : ce que l'on nomme, du dehors, justice ou charité, ce sont, dans la conscience du sujet, « des actes de sagesse, de tempérance et de courage » ; et pareillement la justice et la charité elles-mêmes se rejoignent : « dans nos intentions et au fond de notre cœur, tout doit être amour, même la justice : mais au point de vue social, dans nos actions et nos relations avec les autres hommes, tout doit être justice, même l'amour ». – Le critère des valeurs sociales est donc finalement le même que celui des valeurs individuelles : « chaque membre d'une vraie société y doit être traité comme réciproquement moyen et fin : partout où nous trouvons des individus qui ne sont, ou que moyens, ou que fins, nous comprenons qu'il y a injustice ». Ce n'est qu'en apparence par la limitation des droits individuels, c'est au fond par l'expansion de ces droits que la société progresse : la parfaite socialisation est la parfaite individualisation.

Cette hiérarchie objective de biens va être immédiatement agissante et pratique, les valeurs psychologiques et morales étant telles, nous le savons, qu'elles se créent et se multiplient elles-mêmes, en se concevant et en se désirant[27] L'action objective-

25 *Ibid.*, Livre IV, p. 209 sqq.

26 *Ibid.*, p. 220.

27 *Morale des Idées-forces*, p. 4. *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 309.

ment typique se confondra donc avec la recherche subjective du typique : le typique devient une idée-force. De même, il y a une beauté active qui peut se modifier par le sentiment de soi ; et inversement « l'homme acquiert le pouvoir de se délivrer de ses défauts par la conscience de leur laideur : il est beau alors de sentir sa laideur, parce que cette laideur redevient déjà beauté en souffrant d'être laideur[28] ». Et l'idéal suprême d'universelle conscience et d'universelle bonté devient à son tour efficace : « Comme, en prolongeant les lignes de l'expérience, la pensée nous fait concevoir l'idée-force d'un amour universel des êtres raisonnables les uns pour les autres, elle suscite l'amour même de l'amour, la joie de la joie universelle.... Il faut aimer l'amour, aimer à aimer, vouloir aimer[29] ».

De la détermination objective du bien et des biens, une nouvelle thèse découle, capitale chez M. Fouillée[30] : c'est que la moralité ne se présentera plus comme impérative, mais comme désirable ; à l'impératif catégorique se substituera le « suprême persuasif ». « Nous n'irons pas au delà du bien, ce qui serait absurde et contradictoire, nous avertit M. Fouillée, mais nous irons au delà de la loi 5 ; la suprême expression du bien n'a pas lieu en termes de loi.[31] » Aussi bien, le critère kantien de l'universalisation est incomplet en lui-même : il ne confère, par lui seul, à l'objet que cette qualité précisément d'objet universalisable : il reste toujours à montrer « que ce qui est ainsi universalisable est une fin bonne, dont l'universalité n'est universellement bonne que parce qu'elle est l'universalité d'un bien[32] ». Mais, dès que cette démonstration est faite, la moralité ne nous commande plus, elle nous attire, et c'est pour cela qu'il faut toujours finale-

---

28 *Ibid.*, p. 343.

29 *Ibid.*, p. 260-263.

30 *Ibid.*, livre III, p. 180 sqq.

31 *Ibid.*, p. LVI.

32 *Ibid.*, p. 183. – Cette objection revient à celle qu'opposait à Kant M. Belot dans ses *Études de Morale positive*, lorsqu'il lui reprochait d'avoir constitué une « logique de la pratique » et non une morale, et d'avoir négligé les caractères spécifiques de celle-ci.

ment faire appel à la bonne volonté ; et c'est pour cela enfin qu'il importe de « dégager l'idée-force de bonté et de l'élever au-dessus de toutes les autres. » « Je dois signifie au fond : je veux ; je veux l'univers idéal que je pense ; je le veux sans condition et sans restriction tant que je le considère en soi, parce qu'il est la suprême satisfaction et de ma volonté intelligente, et de toute volonté intelligente ; bien plus, je dois signifie encore je veux devoir, j'accepte de devoir, parce que cela est plus conforme à l'idéal suprême de ma volonté, de mon intelligence, de ma sensibilité[33]. » « La morale du désintéressement n'a pas encore été soutenue en sa plénitude : elle doit l'être. La morale la plus élevée... est la morale de la liberté[34]. »

Nous touchons par là à la conception que se fait M. Fouillée des rapports de la morale et de la métaphysique. On se rappelle que, dans la conclusion de sa Critique des Systèmes de Morale contemporains, il avait semblé fonder la morale sur la relativité de la connaissance humaine. L'idée reparaît aujourd'hui dans la doctrine définitive, quoiqu'elle y tienne peut-être une moindre place, et en même temps s'y complique. M. Fouillée semble y reprendre à sa manière la thèse kantienne qu'une certaine obscurité est nécessaire à la pratique du devoir et au mérite ; ou plutôt, c'est ainsi l'idée du risque de Guyau, ou même l'équivalent de toutes les formes du « pari » moral, qui trouvent place dans sa philosophie. Il est indéniable, en effet, que « la pensée peut et pourra toujours élever un doute sur sa propre objectivité » : toutes nos déductions comme nos inductions, en matière pratique comme en matière spéculative, en sont donc affectées d'un coefficient d'incertitude. Or, c'est cela même qui rend la morale possible : d'une manière négative d'abord, au nom de l'incertitude de toutes les objections qu'on lui peut faire. Pour que, par exemple, l'idée-force de liberté puisse servir de moyen terme et d'équivalent pratique entre le déterminisme et le libertarisme métaphysique, encore faut-il au moins qu'on admette « l'impossibilité de savoir

33 *La morale des idées-forces*, p. 366, p. 191.

34 *Ibid.*, p. 368.

jusqu'à quel point nous sommes ou ne sommes pas déterminés dans notre fond » : autrement, l'idée que la liberté est une illusion, s'imposant à nous, viendrait ruiner, comme idée-force antagoniste, toute l'efficace de l'idée-force de liberté. De même, si l'idée de moralité existe aujourd'hui avec des caractères spécifiques, il importe d'établir que l'origine en est impossible à déterminer complètement », et en conséquence ne peut être invoquée contre cette idée[35]. De même enfin, « que notre existence ne soit pas explicable de soi, que nous nous ignorions dans notre nature et dans nos origines, cela est nécessaire pour limiter logiquement l'égoïsme du plaisir ou celui de la volonté de puissance, pour introduire dans la morale matérialiste de la volonté comme dans la morale dynamiste de la force et de la vie, un x qui bouleverse tout et renverse toute affirmation catégorique[36]. » Dans la Critique des Systèmes de Morale contemporains, M. Fouillée avait essayé de fonder là-dessus les notions de droit et de justice ; et il aboutit à cette maxime : « N'agis pas comme si tu savais que le plaisir, l'intérêt, la force et le vouloir vivre sont quelque chose d'absolu ».

Dans la Morale des Idées-forces, le doute métaphysique semble jouer en outre, parfois, un rôle positif. M. Fouillée écrit : « Je ne sais pas si, en définitive, le dévouement et l'amour sont supérieurs en fait à l'égoïsme, car je ne sais pas si, dans le monde réel, l'amour n'est pas finalement dupe de soi[37] ». Or, il n'entend pas seulement dire, avec Kant, il nous en avertit que le succès de l'idée morale dans le monde est incertain, mais bien que « la validité objective de cette même idée n'offre pas non plus le caractère de certitude apodictique : nous n'en pouvons démontrer l'objectivité absolue ». Si, dans ces conditions, nous l'affirmons néanmoins, notre mérite n'en sera que plus grand. Il faut que, pratiquement, par respect et par amour de l'idéal le plus élevé, c'est-à-dire par autopersuasion, je fasse abstraction de cet x pour me subordonner et au besoin me sacrifier à l'idéal,

35 *Morale des Idées-forces*, p. LX.

36 *Ibid.*, p. 95. – Cf. *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, p. 394.

37 *Morale des Idées forces*, p. 101-102 ; p. 198-199.

advienne que pourra. L'homme prononce alors pour son compte le flat idea, qui est le vrai flat lux, avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini, mais sans pouvoir s'en donner la certitude. « N'y eût-il, dans l'infinité du temps et de l'espace, qu'une seule chance de faire triompher l'universelle bonté, l'homme veut la poursuivre[38]. » Ainsi, jusqu'au bout, et en tous les sens du mot, la moralité est une spéculation en acte : en ce sens d'abord qu'elle est la pensée devenant pratique, le désintéressement intellectuel inhérent à toute pensée se développant en désintéressement actif et en altruisme ; en ce sens ensuite que, lorsque, par le cloute critique, la pensée, pratique ou spéculative, s'est retournée sur et contre elle-même, la morale devient l'acceptation d'un risque à courir : c'est la spéculation, non plus du joueur, mais du penseur qui se fie à la pensée pour essayer d'agir d'après elle ; elle est un acte d'espérance dans l'avenir de l'humanité et du monde. A la devise découragée du savant allemand : Ignorabimus, M. Fouillée réplique par la vaillante devise de sa philosophie : Sperabimu[39].

En analysant avec quelque développement la morale de M. Fouillée, en empruntant le plus possible à sa dernière œuvre ses expressions mêmes, nous voudrions avoir donné une impression fidèle de cette manière abondante et vivante, de ce talent toujours éloquent et jeune, de cette intelligence si élevée et si riche, si ingénieuse et généreuse. Les qualités de l'écrivain ou sa méthode répondent à merveille ici au contenu même de la doctrine : dans cette morale de la conciliation et de la bonté, on sent l'œuvre d'un homme capable entre tous d'équité intellectuelle et de sympathie pour tous les aspects de la pensée comme de l'âme humaines. – Par là, la Morale des Idées-forces venait à son heure, croyons-nous : nous le disions à propos de l'œuvre de M. Belot[40], elle-même si compréhensive, c'est bien à une synthèse entre tant

---

38 *Ibid.*, p. 383 ; 380.

39 *Morale des Idées-forces*, p. 102. – Cf. *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, p. xv.

40 *Études de Morale positive*.

de principes divers, tous légitimes en quelque mesure, que la conscience contemporaine nous semble aspirer instinctivement. Le moment est passé des systèmes rigides et étroits : le formalisme rigoriste des kantiens ne peut plus se refuser à la révision critique des règles traditionnelles, et pas davantage il ne peut paraître ignorer tant de données précieuses recueillies par les sciences positives, par la sociologie en particulier, sur l'histoire morale de l'humanité. En revanche, l'amoralisme nietzschéen ou néo-hédoniste, si fréquent dans la littérature courante, est une doctrine de dissolution où ta pensée philosophique ne saurait s'arrêter longtemps ; le traditionalisme positiviste est travaillé d'une contradiction intime, qui le restreint aux limites d'une petite coterie politique et le rend inefficace ; et pas plus le sociologisme dogmatique que l'intuitionnisme moral, quelque précieux services qu'ils nous rendent, ne peuvent passer pour des conceptions intégrales et définitives de l'action réfléchie. Le problème se pose donc bien tel que M. Fouillée l'aperçoit : il s'agit de réconcilier, en faisant à chacun sa juste part, tous ces éléments divers, également agissants autour de nous, naturalisme et idéalisme, positivisme scientifique et exigences du sentiment, expansion individuelle et règles sociales, prétention illimitée du moi à se créer ses tables de valeur, et force bienfaisante des traditions et des contraintes collectives. – Nul doute qu'à certains égards une morale des idées-forces ne semble très propre à y réussir : elle fait très large place aux « éléments sociologiques de la morale », sans pourtant y sacrifier l'action individuelle ; sa méthode psychologique lui permet d'interpréter les grandes idées morales en leur ôtant tout air de transcendance et d'irrationalité. Enfin et surtout son principe directeur paraît plus propre que tout autre à fonder une doctrine positive de la vie, puisque, du point de vue même du naturalisme et de l'immanence, il prétend justifier les aspirations de la pensée et de la volonté humaines à agir sur les choses, à les modifier et presque à les créer telles qu'elles les conçoivent : le champ est ouvert, indéfini, aux espérances que nous pouvons mettre dans notre énergie, puisque l'idée-force puise en elle-même, dans sa clarté, son intensité et sa sincérité, la puissance de se faire réelle, et que rien n'en limite ça priori l'efficace que les

limites mêmes du possible. Aussi est-ce à bon droit qu'une telle philosophie s'intitule la philosophie de l'espérance, et M. Fouillée y conclut à peu près dans les mêmes termes que M. William James, lorsque, dans son dernier livre[41], celui-ci réclame le droit de se représenter l'univers malléable à l'action humaine, plutôt que rigoureusement déterminé dans toutes ses parties, ou même que prédestiné à notre bonheur ; l'un comme l'autre voient le véritable intérêt moral de l'homme dans le risque à courir d'un succès douteux, mais possible, dont, à travers tous les périls et toutes les souffrances, sa volonté pourrait se dire l'initiatrice authentique. Le philosophe français retrouve ainsi toutes les idées viables des plus récentes théories anglo-saxonnes, ces vérités, comme il dit lui-même très heureusement, « que le pragmatisme contemporain a gonflées jusqu'à en faire des erreurs[42].

Et pourtant l'on peut se demander si, malgré sa largeur et son élévation, malgré son opportunité même, la Morale des Idées-forces aura toute l'action qu'on aurait pu en attendre, et si elle remplit pleinement son programme. Ce n'est pas préjuger l'avenir que concevoir un doute à cet égard. Déjà la forme en présente quelque chose d'un peu inquiétant : elle est intéressante et vivante, riche en formules brillantes ou incisives, éloquente et vraiment belle parfois : mais avec une certaine diffusion souvent, où la pensée se brouille ou se voile sous la multiplicité même des vêtements qu'elle revêt. – Mais le plan suivi contribue surtout à cette impression. Le livre s'ouvre par une large préface, suivie d'une non moins large introduction, où toutes les idées essentielles de la doctrine sont déjà, à deux reprises, esquissées dans leurs grandes lignes : Puis, le corps de l'ouvrage se distribue en quatre livres, où M. Fouillée étudie tour à tour : 10 le sujet moral et l'altruisme de la conscience ; 2° l'objet moral et la théorie des valeurs objectives ; 3° le rapport du sujet à l'objet et la théorie du suprême persuasif ; 4° « les rapports des sujets entre eux et l'idée-force de la société universelle » : et il est clair que, selon l'auteur

41 *Pragmatism*, 1907. Cf. p. 273 sqq.

42 *Morale des Idées-forces*, p. XXIII.

la conscience individuelle tendant par essence à l'universalité, cette dernière partie ne fait que reprendre les idées déjà exposées dans les précédentes. Arrivé là, le lecteur s'aperçoit qu'il n'a lu que la première partie de l'œuvre entière, et qu'il reste à étudier, après les éléments intellectuels de la moralité, ses éléments sensitifs et volitifs : mais, comme la théorie des idées-forces implique que toute idée est apte par elle-même à devenir sentiment et action, les éléments sensitifs et volitifs de la moralité ne seront que ses éléments intellectuels mêmes, considérés dans leur efficacité respective : et ce sera donc, d'un point de vue à peine différent et avec des développements plus amples, un nouvel exposé de la doctrine dans son ensemble.

On peut craindre que ce qu'il y a dans ce plan d'un peu compliqué ou lâche ne corresponde à quelque chose d'hésitant dans la contexture même de la doctrine. – « Si nous ne nous trompons, écrit M. Fouillée dans sa Conclusion[43], la Morale des idées-forces... n'a pas juxtaposé au hasard les principes ou les faits que les diverses doctrines mettaient en avant : elle les a subordonnés selon une hiérarchie rationnelle, en élevant au-dessus l'idée autonome et automotrice. » – C'est cette subordination ou cette hiérarchie qu'on peut trouver parfois trop peu rigoureuse.

Et tout d'abord, ce que M. Fouillée entend par le caractère scientifique de la morale des idées-forces, et de la morale en général, reste équivoque. Lorsqu'il discute l'argumentation de MM. Boutroux et Darlu, pour qui la science est bornée à la constatation du fait et ne peut connaître du droit, ni de l'idéal, ni de la fin, il semble répondre, tantôt que toute science peut devenir pratique par elle-même, la médecine par exemple ; tantôt que ce serait là, grâce au caractère efficace des idées, le privilège de la seule morale ; tantôt encore il semble concevoir deux types de sciences, les sciences du monde extérieur, d'une part, et de l'autre la psychologie, la philosophie et la morale ; tantôt enfin, en quelques passages, il paraît affirmer seulement que sa morale, reposant sur des faits d'expérience, a une partie scientifique :

43 *Morale des Idées-forces*, p. 381.

« La morale scientifique est donc bien la connaissance des moyens par lesquels nous pouvons assurer la force de certaines idées[44]... » – Aussi bien, il est manifeste que ce que nient M. Boutroux ou M. Darlu, c'est que la morale puisse être une science au sens où la physique et la chimie sont des sciences, qu'elle puisse déterminer des lois proprement dites, exprimant des régularités de séquence entre phénomènes ; et c'est encore et surtout que la morale puisse être dérivée par voie de conséquence, comme on l'a si souvent tenté au XIX^{e} siècle, de l'une ou l'autre des diverses disciplines positives, de la biologie par exemple. Mais s'il s'agit de prendre le mot science au sens étymologique, au sens de savoir systématisé et raisonné, de quelque sorte qu'il soit, nul sans doute ne contestera qu'on puisse au moins concevoir ainsi la morale, soit qu'on la prétende indépendante de toute métaphysique, soit qu'on veuille la déduire d'une philosophie générale : quelque chose comme cette Science de la morale que Renouvier avait tenté d'édifier, d'un si vigoureux effort.

Peut-être d'ailleurs, la pensée véritable de M. Fouillée est-elle que, du point de vue où il se place, et de celui-là seulement, la morale devient scientifique au sens le plus positif du mot, parce que la notion d'idée-force réconcilie l'idéal avec le réel, le droit avec le fait, en mettant et en faisant agir l'idéal et le droit parmi les faits, dans la réalité même. Mais, dans la question qui nous occupe une telle conciliation ne serait qu'apparente : « La vraie théorie des idées-forces, écrit M. Fouillée, ne consiste pas à n'admettre que la force brute d'idées se réalisant par un mécanisme automatique ; elle consiste à admettre avant tout des idées dignes de ce nom, c'est-à-dire des vérités conscientes de leur rationalité et de leur idéalité suprêmes[45] ». N'est-il pas clair que ceci ne s'entend que si l'on se place dans la conscience même du sujet qui va agir, qui met dans une idée sa confiance et son amour, et, se prenant lui-même, avec sa pensée et sa volonté, comme auteur et commencement de l'acte, en voit dans cette idée

44 *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 15, 29.

45 *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 315.

même la raison et la fin ? Mais, se placer au point de vue scientifique, ce sera au contraire prendre la fin elle-même et la conscience qui l'adopte comme données au même titre, s'expliquant l'une par l'autre, et déterminées elles-mêmes par leurs antécédents ; il ne s'agira plus d'un but en tant que conçu et désiré, mais du fait que ce but a été conçu et désiré ; ici comme partout ailleurs, la science positive ne connaîtra pas de fins comme telles, mais seulement des faits, ces faits d'une espèce particulière que présente la conscience lorsqu'elle agit en vue d'une fin.

M. Fouillée semble d'ailleurs revenir en maints endroits à une conclusion analogue : il rappelle par exemple que pour Socrate « une seule science, celle des fins, est capable de soustraire toutes les autres à la naturelle ambiguïté qui résulte de ce qu'elles n'étudient que des moyens à double usage[46] » : n'est-ce pas reconnaître que les sciences positives ne contiennent pas de fins par elles-mêmes, que si elles fournissent des règles aux arts pratiques, c'est en se pliant à certains buts qui leur viennent d'ailleurs, de la nature humaine, de ses besoins ou de ses goûts ? que ce n'est ni le physicien en tant que tel qui construit des usines, ni le physiologiste qui guérit des malades, mais bien l'ingénieur et le médecin, lesquels sont des praticiens et des artistes ? – M. Fouillée ajoute pourtant que la psychologie et la sociologie peuvent, elles, déterminer les conditions de la santé mentale ou sociale, et par là poser des fins : et il y aurait à discuter ici quelle conception de la psychologie et de la sociologie cette affirmation suppose, et si ces sciences ne prétendent pas justement atteindre à la pleine positivité en renonçant à prescrire et à juger. Mais, en tout cas, M. Fouillée conclut que tout « double usage » n'a pas encore disparu par là, car il reste à savoir si je dois me plier aux fins de la cité, ou plier la cité à mes fins. Aussi faut-il en venir à un souverain bien, qui reste toujours à définir pour la science philosophique ». C'est donc en la faisant dépendre de la philosophie, et en donnant à celle-ci le nom de science, que M. Fouillée, en fin de compte, justifie l'épithète de scientifique pour la morale

46 *Morale des Idées-forces*, p. 144-145.

elle-même. Or, il n'y a plus là, dès lors, qu'une question de mots. Que l'on réserve ou non le terme de science à l'étude positive des relations phénoménales, et quelque idée que l'on se fasse de la philosophie, il semble bien que si on l'appelle de ce même nom, ce sera en un sens nouveau ; et la place de la philosophie parmi les études positives sera toujours une place à part et sans doute unique.

Par quelque nom d'ailleurs qu'on doive la désigner, la morale des idées-forces prétend, en tout cas, être une théorie rationnellement justifiable de la vie, et il faut la prendre comme telle. Le principe nous en paraît, à cet égard, profond et riche en conséquences : car, quelles qu'en soient l'origine, l'essence et la portée métaphysiques, il n'est pas douteux que l'intelligence nous apparaît engagée dans la nature, comme un instinct et une tendance naturels : les besoins de la raison ont donc une valeur de fait analogue et égale à celle de tous nos autres besoins. Il semble bien encore, malgré toutes les analyses des pragmatistes, que le désintéressement, ou s'y l'on veut, l'impersonnalité, l'objectivité, soit la forme même et l'essence de l'acte de connaître ; et dans ce désintéressement, dans cette faculté de s'abstraire de soi pour envisager les choses d'un point de vue extérieur au moi, intérieur à elles, ou encore impersonnel, nous croyons voir, comme M. Fouillée, le germe même et le principe de toute moralité ; par suite ses réfutations des thèses de l'utilitarisme universel et de l'universel égoïsme nous paraissent aussi solides que pénétrantes. – Mais ne résulte-t-il pas de là que la morale est d'origine et de nature rationnelle avant tout ? Or, M. Fouillée semble conclure à une exaltation de la bonté et de l'amour, à une primauté de la charité sur la justice ; l'on dirait parfois qu'il subordonne la raison au sentiment, et le jugement à une sorte d'intuition : ne parle-t-il pas quelque part d'aller « au delà même du bien moral (?), jusqu'à un bien qui est bon en soi, pour soi, par soi, et en même temps bon pour tous, en tous, par tous : la bonté[47] ». Le caractère général de la doctrine reste bien, sans doute, hautement

47 *Morale des Idées-forces*, p. LVII.

rationaliste, et même intellectualiste ; mais quelque indécision subsiste chez le lecteur : « la hiérarchie des principes » n'est pas, ici du moins, assez marquée ni assez sûre.

Ce n'est pas, d'ailleurs, qu'on n'aperçoive nettement comment s'accomplit, chez M. Fouillée, le passage du désintéressement intellectuel à l'altruisme sentimental : on ne connaît pleinement un être vivant et pensant qu'à condition de ne pas le regarder seulement du dehors, comme une chose, mais de « se mettre à sa place », de pénétrer en lui par la sympathie : au delà de la science, il faut acquérir la conscience d'autrui. Soit : mais si cette intuition de la vie d'autrui est nécessaire, peut-elle suffire ? Si elle se substitue totalement à la conscience de mon moi individuel, ne me laissera-t-elle pas aussi impropre à juger, à apprécier du point de vue moral, que si l'égoïsme le plus étroit m'enfermait en moi-même ? Que reste-t-il de cette hiérarchie des valeurs objectives, de cette théorie des biens qu'a voulu établir M. Fouillée, s'il faut en fin de compte cesser de comparer et d'évaluer, pour sentir, aimer et s'identifier avec l'objet aimé ? Sans doute, il est légitime, en un sens, de dire que tous les raisonnements du monde ne valent pas un « mouvement de charité » : en ce sens que, si le jugement reste purement intellectuel et froid, il n'a aucune force, aucune expansion, aucune vertu ; mais la doctrine des idées-forces est venue justement combler tout fossé entre la pensée pure et le sentiment, elle ne permet plus de dire que « cela est d'un autre ordre ». Aussi bien, comment saurais-je que ce mouvement de charité vient bien de la charité, non de l'orgueil ou de la vanité, et qu'il est bon, et que je puis et dois m'y abandonner, sinon parce que quelque jugement inaperçu s'y mêle, sinon par une secrète et incessante approbation de l'esprit à l'égard du cœur, et parce qu'ainsi celui-là garde de quelque manière la direction et le contrôle de celui-ci ? Que si l'intuition du cœur peut parfois devancer, plus pénétrante et plus profonde, les conclusions de la raison abstraite, c'est qu'elle est elle-même une vue complexe, un jugement enveloppé et ramassé, de la raison confuse et virtuelle, en un mot ; ou que, tout au moins, elle ne contredit pas les évidences de l'intelligence claire. M. Fouillée

dit excellemment que les mêmes actes peuvent être attribués indifféremment à la justice ou à la charité, selon qu'on les considère du dehors, dans leur portée sociale, ou du dedans, dans les sentiments qui les inspirent : mais il faut aller plus loin encore, car cette dualité de point de vue doit réapparaître au sein même de la conscience, et l'agent moral doit bien, pour y obéir légitimement, avoir en lui-même quelque sentiment de la justice objective des actes que la charité même lui inspire. Il ne nous semble donc pas que, dans une morale des idées-forces, on puisse établir cette « supériorité finale de la charité bien entendue sur la pure justice » que M. Fouillée semble reprocher à Kant et à Renouvier de ne pas reconnaître[48] : comment pourrait-on parler d'une charité bien entendue, sinon parce que, jusque dans les effusions du cœur, elle garde quelque appréciation de soi et se juge comme une justice supérieure ? Il faut donc, ou trouver à la morale un autre fondement que le désintéressement intellectuel de la pensée qui s'objective, lui donner je ne sais quelle origine intuitive et mystique, ou maintenir fermement en morale, en même temps que la nécessité et la beauté du sentiment qui agit, la primauté de la raison, qui commande et qui juge.

Peut-être est-ce par une sorte de passage à la limite analogue que s'explique encore ce que garde d'un peu vague l'idée d'universalité dans cette philosophie. « Désintéressement en vue de l'universel », c'est la définition même de la moralité pour M. Fouillée : mais, par universalité, il semble entendre, non l'universalité logique, mais la totalité concrète, l'univers. Or, si la pensée est universelle par essence au même titre que désintéressée, c'est qu'elle est, comme M. Fouillée le répète en tant de formules fortes et pleines, la faculté d'affirmer ce qui vaut en soi et par soi, et par suite vaut, en droit, pour n'importe quelle raison, pour n'importe quel esprit, – la vérité : elle reste donc universelle, en ce sens, même lorsqu'elle ne porte que sur des relations particulières. Mais, si la moralité est un désintéressement en vue du tout, un sacrifice du moi à l'univers, que veut-on dire ? je sais bien que la

48 *Morale des Idées-forces*, p. 265.

curiosité de l'esprit, infinie en puissance, le fait aspirer à connaître et à embrasser le tout : mais comment en tirera-t-on cette fois la nécessité du sacrifice moral à ce tout, peut-être sans âme et sans but, pure machine peut-être, indifférente ou hostile ? Je ne pourrais sympathiser avec l'univers que dans la mesure où j'aurais appris à le connaître et l'aurais trouvé digne d'amour. En fait, le contenu positif de presque tous nos devoirs est, ou social, ou de développement personnel, et les rapports de la morale et de la cosmologie ne permettent d'en préciser aucun. Que si pourtant sa doctrine implique, dans la pensée de M. Fouillée, cette confiance que la réalité, dans son dernier fond métaphysique, est respectable et bonne : s'il admet une sorte d'assentiment stoïcien ou de résignation chrétienne au principe des choses et veut nous faire redire avec Marc Aurèle : « O monde, je veux ce que tu veux » ; il conviendrait au moins de ne pas confondre ce couronnement de la doctrine, qui ne peut se réclamer évidemment que de la libre croyance, avec l'idée même de l'impersonnalité du jugement moral, qui en est le fondement ; il resterait à montrer aussi comment tout cela s'accorde avec une des parties les plus intéressantes de cette morale, ce Sperabimus hardi et généreux, par lequel elle nous semblait tout à l'heure rejoindre presque le pragmatisme contemporain, dans ses maximes les plus volontaires et les plus hautes.

On croit discerner, enfin, une sorte d'hésitation du même genre entre un très ferme rationalisme et je ne sais quel penchant à l'intuitionnisme, dans la conception fondamentale du suprême persuasif et de la nécessité du doute pour la moralité. – De longue date et à plusieurs reprises M. Fouillée s'est attaché à réfuter la doctrine kantienne de l'impératif catégorique, et l'on sait par quels arguments multiples et séduisants : il n'a voulu y voir, somme toute, que la loi mystérieuse, révélatrice d'un insaisissable noumène, et il lui reproche de poser le devoir sans le déduire : et tel est bien, en effet, un aspect de la philosophie morale de Kant. Mais n'y en a-t-il pas un autre ? l'impératif n'y apparaît-il pas essentiellement comme « le fait de raison » primitif, comme exigence de la raison, de la raison pratique il est vrai, mais de la raison encore ? et déduire un fait de raison primitif, ne

serait-ce pas tenter une contradictoire déduction de la raison elle-même ? M. Fouillée, pour sa part, non seulement veut déduire le devoir, mais lui substituer la notion d'un persuasif suprême. Or, si l'on rattache celui-ci à la condition primordiale de la pensée, qui est de s'objectiver, et de nous désintéresser de notre moi individuel pour nous identifier momentanément avec la chose ou l'être même que nous pensons, ne revient-on pas également à poser cette nécessité de sortir de soi par la pensée comme « un fait de raison » irréductible, équivalent peut-être à la notion même de devoir ? Et en quoi cette nécessité constitutive de la raison même serait-elle un persuasif plutôt qu'un impératif ? Sans doute, la loi morale aura beau se donner pour catégorique, encore faudra-t-il d'abord que nous la reconnaissions et l'acceptions pour notre loi, et donc il faudra qu'elle nous persuade : mais ne nous persuadera-t-elle pas précisément de sa valeur catégorique ? N'est-ce pas le propre de la raison, pratique aussi bien que théorique, de poser des valeurs qui valent par elles-mêmes, des valeurs vraies ? Or, toute vérité conçue comme telle nous oblige intellectuellement ; et si cette idée, portant sur des choses à venir que nous considérons comme dépendant de nous, devient idée-force pour se réaliser et rencontre les résistances aveugles de l'instinct, ou de la passion, ou de l'égoïsme, comment apparaîtra-t-elle dans son rapport à celles-ci, elle en qui seule le fait se connaît lui-même comme droit, sinon comme impérative, comme devoir et comme loi ? S'il avait moins tenu à s'opposer à Kant, M. Fouillée se serait aperçu qu'il est conduit parfois à des formules toutes proches des siennes : « ce qu'on nomme obligation, écrit-il, est un lien de vérité, une relation de solidarité indissoluble entre l'intelligence, la sensibilité et la volonté, qui sont elles-mêmes indissolublement solidaires des rapports objectifs, lois ou liens des choses ». Et encore : l'idée-force de moralité apparaît à la conscience « sous la forme d'une loi sublime de l'intelligence, bien que ne contraignant pas la volonté individuelle, c'est-à-dire d'une obligation[49] ». – Ou bien donc l'idéal ne

49 *La Morale des Idées-forces*, p. XLVIII, p. 176.

se fera reconnaître que du cœur ou des sens, ce sera un idéal intuitif, sentimental ou esthétique, et l'on pourra alors le dire uniquement persuasif : mais que devient, dans ce cas, la prétention à déterminer l'objet moral, et la hiérarchie objective des biens, et le caractère scientifique et positif attribué à la morale des idées-forces, et l'effort pour déduire le désintéressement moral du désintéressement intellectuel, c'est-à-dire pour faire sortir la morale des conditions les plus générales de la conscience et de la pensée ? Ou bien, si toutes ces thèses de M. Fouillée restent les plus importantes et les plus fortes de son livre, il semble bien qu'on puisse retrouver à la base logique de sa morale, par delà la simple persuasion, une certaine idée d'obligation qui, malgré tout, subsiste.

Il est vrai que c'est aussi parce qu'il reste quelque chose d'obscur au fond de la moralité même que M. Fouillée condamne tout, dogmatisme moral et n'attribue au Bien que l'aptitude à nous persuader. Mais ce doute métaphysique qui apparaît ainsi au terme de la doctrine, en quel sens exactement faut-il l'entendre ? – Il va plus loin, on nous en prévient, que la théorie kantienne des postulats : ce n'est pas seulement le succès final du bien dans le monde, ou, comme dit Renouvier, le postulat de l'ordre moral, qui restent incertains ; non seulement nous ne savons pas si le progrès en ce sens est préordonné et nécessaire, et pas même s'il est contingent et possible ; mais nous ne savons pas non plus, ce qui est plus grave, si l'idée morale elle-même a une valeur objective : c'est-à-dire, si nous comprenons bien, que nous pouvons nous demander légitimement si elle n'est pas une pure illusion, un pur non-sens. – M. Fouillée admet-il par là qu'on ne peut dépasser en morale la simple probabilité ? que sa propre doctrine, comme toute autre, ne saurait avoir qu'une valeur de présomption, et non de preuve ? Mais une telle conception s'accorderait mal avec le caractère scientifique qu'il lui attribue d'autre part, avec tout son effort pour faire rentrer la morale, grâce à la notion d'idée-force, dans le domaine de l'expérience et de la nature ; et d'ailleurs, lorsqu'il prévoit l'objection et se demande si l'idéal moral ne serait qu'une hypothèse, il répond

résolument : « Non ; cet idéal est une thèse naturelle et ultime, qui, d'une manière inévitable, résulte et de toutes les nécessités externes, et de toutes les nécessités internes[50] ».

Le doute qui subsiste sur la vérité objective de la moralité n'est donc que le doute inhérent à tout exercice de la raison, puisque la raison peut toujours se mettre à douter d'elle-même et de sa propre aptitude à saisir le vrai. Mais, si c'est de cela qu'il s'agit, ce doute est celui du philosophe ou du sceptique ; étant universel, il ne fait pas à la moralité une condition autre et plus défavorable qu'à la science elle-même. Bien plus, il ne pénètre pas dans le contenu de la pensée, puisqu'il est la suspicion portée, à la réflexion, sur l'essence de toute pensée, quelle qu'elle soit ; il n'empêche pas que cette pensée se présente à nous comme telle ou telle, comme simplement probable et persuasive en certains cas, comme apodictique et impérative en certains autres. Tout en nous permettant de douter peut-être de la valeur de l'idée morale, il ne saurait empêcher pourtant que cette idée soit celle d'une obligation de soi-même à soi-même, comme la fiction cartésienne du malin génie pourrait nous faire douter des mathématiques elles-mêmes, mais non faire évanouir le caractère d'exactitude et de rigueur démonstrative avec lequel elles se présentent à nous.

Mais parfois c'est d'un doute restreint et plus défini qu'il s'agit chez M. Fouillée : déjà dans la Critique des Systèmes de florale contemporains, la morale a besoin du doute métaphysique pour se fonder ; ne faut-il pas au moins, pour qu'elle soit possible, que les systèmes métaphysiques incompatibles avec elle, déterminisme matérialiste, théorie de la conscience épiphénomène, égoïsme universel et absolu, etc., ne soient pas scientifiquement établis ? L'idée est alors très nette, bien qu'il y ait quelque exagération à la présenter comme très favorable à la moralité et que l'idée-force de moralité dût acquérir évidemment une toute autre puissance si l'on pouvait prouver que les systèmes en question

50 *Morale des Idées-forces*, p. 370

sont, non pas seulement douteux, mais faux. – Mais, de ce point de vue, « le principe de relativité de notre science, c'est M. Fouillée lui-même qui le reconnaît, n'impose aux mobiles sensibles… qu'une limite négative : le principe de la conscience de soi enveloppant l'idée d'autrui leur impose une loi positive : seul il constitue au-dessus d'eux un motif d'ordre intellectuel[51] ». Or, il suit bien de là que cette loi positive, ce motif d'ordre intellectuel est le seul qui constitue proprement la moralité avec ses caractères spécifiques ; et s'il est vrai qu'il ne puisse être conçu autrement que comme rationnellement obligatoire, du moment au moins où l'on consent à croire à la raison, - l'autre idée, l'idée négative que peut-être la pensée n'est pas un pur épiphénomène illusoire, mais que peut-être aussi elle n'est rien que cela, cette seconde idée, ne se produit ici encore qu'à la réflexion et après coup ; elle peut bien affecter toutes nos données rationnelles d'un certain coefficient d'incertitude, mais non les modifier en elles-mêmes. Entre l'idée-force de la valeur rationnelle de la morale, – et l'idée-force de l'incertitude de cette même valeur rationnelle, il peut y avoir contradiction, conflit, hésitation ; et c'est alors qu'il y a un beau risque à courir, et qu'il s'agit de parier pour ou contre la raison, pour ou contre le devoir : mais c'est toujours l'idée de devoir qui est en jeu, avec le caractère impératif qu'elle tire de sa rationalité même.

De toute façon, il nous semble donc que la notion d'obligation reste implicitement contenue dans les prémisses même de M. Fouillée, installée au cœur de sa doctrine comme au cœur de toute moralité, avec ce principe même de « l'idée autonome et automotrice » auquel il se proposait de subordonner tous les autres. Nouvelle preuve, peut-être, que cette œuvre de subordination n'a pas été réalisée d'une manière assez nette et assez ferme. – M. Fouillée a voulu réconcilier le rationalisme moral des modernes, qui part, depuis Kant, de l'analyse de la conscience ou de l'intention morale, avec le rationalisme à la façon des Anciens, qui consistait en une détermination du Bien objectif ; il a voulu

51 *Morale des Idées-forces*, p. 503.

réconcilier la doctrine de l'Idéal et celle de la Loi, la forme et l'objet moral : la tâche était belle et opportune. Mais il a laissé, au moins il nous semble, ces divers éléments en face les uns des autres, sur le même plan pour ainsi dire, sans se décider à les lier en un système rigoureux ; et il est possible, d'ailleurs, que, dans la pensée de M. Fouillée, la coordination en soit plus complète qu'elle n'apparaît au lecteur. Le désintéressement, l'intention droite, l'idée même et l'effort de moralité, équivalents à cette « attitude consciencieuse et scientifique » que de son côté décrivait récemment M. Belot, – tout cela ne peut être que catégorique et obligatoire, ou n'est pas. Mais il reste bien d'autre part, et c'est ce que M. Fouillée a senti, quelque chose qui n'est et ne peut être, dans une doctrine morale, que persuasif : c'est l'idéal en tant que défini et concret, l'objet, le contenu de la moralité. La hiérarchie des biens, si judicieuse et exacte qu'elle puisse être, dépend de mille connaissances empiriques, varie avec tous les progrès des sciences de l'homme ou de la société, et reste donc toujours sujette à révision. Bien mieux encore, ne faut-il pas reconnaître, avec les sociologues contemporains, que la valeur des actes comme des sentiments humains peut être relative à certaines conditions de fait, et changer vraiment lorsque celles-ci se modifient ? le courage ou la chasteté, la prodigalité ou l'économie n'ont pas, au cours des siècles, une valeur immuable, et la juste appréciation en peut varier du tout au tout selon les circonstances, les temps et les lieux. Ainsi, le tableau qu'on voudra esquisser des vertus morales concrètes ne sera jamais appuyé sur des connaissances assez vastes et assez sûres, ni établi selon des règles assez fixes, pour convaincre entièrement la raison pure, ou lui permettre d'aboutir, dans le détail des actes, à des certitudes véritables ; la tradition, le préjugé, l'opinion sociales, ou bien le tempérament, le sentiment, l'inspiration individuelle, entreront donc pour une large part dans les jugements que nous en porterons. Une théorie d'ensemble sur la hiérarchie morale des biens, toujours probable plutôt que démonstrative, ne pourra donc que se proposer à nous et s'efforcer de nous persuader. – Mais encore faudra-t-il pour cela que nous ayons l'intention de l'examiner en conscience, que nous nous sentions obligés

à le faire, que nous adoptions l'attitude morale : par derrière l'idéal nous retrouvons ainsi la loi, la loi rationnelle de chercher l'idéal, le devoir de poser avec désintéressement et impersonnalité des valeurs morales, comme ailleurs des valeurs théoriques, et d'agir d'après elles. Ce qui ne nous empêchera pas, mais nous permettra au contraire, de nous y porter ensuite avec toute la chaleur du cœur et l'enthousiasme de la charité, – de toute notre âme. L'idéal persuasif, portant sur l'objet moral, apparaît donc bien variable, dépendant de toutes nos connaissances, psychologiques, sociales, vitales et naturelles, cosmiques même : l'impératif de la moralité semble capable au contraire de valoir, au moins en droit, partout où il y a des consciences et des raisons, fût-ce même, comme le voulait liant, hors de l'humanité.

Après cela, si la morale des idées-forces ne parait pas exempte de quelque incertitude en ce qui concerne la place ou l'importance relative des principes, si elle ne nous semble pas arrivée, dans le dernier ouvrage de M. Fouillée, à un degré suffisant de condensation et d'unité systématique – est-il besoin d'en redire la richesse, la séduction et la portée ? Il est bien possible que s'y rencontrent la plupart des éléments de la synthèse morale à laquelle paraissent s'essayer les meilleurs esprits de notre temps.

Dominique PARODI

PROPRIETE SOCIALE ET DEMOCRATIE*

À travers toutes les révolutions de sa pensée, M. Fouillée reste fidèle à sa méthode de conciliation[1]. Les contraires ont je ne sais quoi qui attire ce dialecticien raffiné dont le vivant esprit ne se trouve nulle part si parfaitement à l'aise qu'au milieu du conflit des systèmes. Là où nous n'apercevons que des doctrines contradictoires, entre lesquelles il faut résolument choisir, M. Fouillée ne voit que des opinions excessives, mais qui se complètent et même se supposent. C'est ainsi qu'il a successivement combiné dans une savante synthèse le déterminisme et la liberté, l'idéalisme et le réalisme, la morale de Rousseau et la sociologie moderne. Aujourd'hui c'est l'individualisme et le socialisme qu'il entreprend de réconcilier.

1. La propriété individuelle ne se recommande pas seulement par des raisons d'intérêt bien entendu ; elle a sa base rationnelle ; elle est la loi même de la vie. Chez l'individu il faut que la cellule vivante retrouve en nourriture la force qu'elle dépense en mouvements ; sinon elle s'épuise et meurt. De même il faut, sous peine de mort, que le travail de la cellule sociale lui soit tôt ou tard restitué, et sous une forme équivalente. Si donc il existe quelque part un objet qui ait été entièrement créé par un homme, il lui appartient tout entier ; voilà ce qu'on peut accorder

---

* Cet article « Propriété sociale et démocratie », a été publié une première fois dans *La Revue philosophique de France et de l'Etranger en 1885*. Il est repris dans l'ouvrage d'E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, P.U.F., 2e édition 1987, 1ère édition 1970, Introduction et présentation de Jean-Claude Filloux.

1 Analyse critique de l'ouvrage d'Alfred Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, Hachette, 1884.

à l'individualisme. Mais une propriété absolue, sans réserve, et sans restriction, ne se trouve pas pour cela justifiée ; car, avec nos seules forces, nous ne pouvons rien créer. Nous ne produisons que des formes et tous nos efforts s'appliquent à une matière que nous fournit la nature. Ce fonds n'est pas notre œuvre ; pourquoi le détiendrions-nous à perpétuité ? On répond que les richesses naturelles sont sans valeur tant qu'elles ne sont pas fécondées par le travail humain. Mais que produirait le travail humain, s'il se consumait dans le vide ? D'ailleurs il est bien difficile d'admettre qu'une terre fertile n'ait ni plus ni moins de valeur qu'une terre stérile, « un étang plein de poissons qu'un étang où le poisson ne peut vivre ». Et quand même cette thèse excessive serait démontrée, encore faudrait-il reconnaître que dans tout produit se trouve fixée, outre le travail individuel, une certaine quantité de travail social. On fait passer une grande voie devant ma maison : aussitôt elle double de valeur. Je ne me suis pas donné plus de peine ; je n'ai fait que profiter du travail d'autrui. De quel droit ? Et ce fait n'est pas une exception choisie pour les besoins de la preuve. Cherchons en nous-mêmes ce que nous ne devons qu'à nous ; le compte en sera vite fait ; notre bagage personnel n'est pas bien lourd. On se représente communément la personne physique comme une sorte d'île inabordable, où l'individu règne en souverain, d'où il ne sort que s'il veut, où l'on ne pénètre qu'avec sa permission. C'est pourquoi l'individualiste n'a rien plus à cœur que de protéger contre tout empiétement cette superbe indépendance. Vains efforts. Pendant qu'il se ramasse en lui-même pour fuir toute influence, le milieu où il s'agite, l'air qu'il respire, la société qui l'entoure, tout cela pénètre en lui, s'y imprime, le pétrit et le façonne, sans qu'il le voie, sans qu'il le sente et surtout sans qu'il ait à s'en plaindre ; car c'est ainsi que se forme la meilleure partie de lui-même.

Ainsi, dans toute propriété, outre la part de l'individu, il y a celle de la nature et celle de la nation. L'économie orthodoxe a le tort de méconnaître cette collaboration. Mais pour des raisons analogues le socialisme absolu n'est pas moins faux. Si l'individu ne fait pas tout, c'est par lui que tout se fait. Sans doute il a de

nombreux auxiliaires ; il est pourtant l'agent essentiel de la production. Celle-ci ne sera fécondée que s'il est excité à produire. Le sol aura beau être fertile, le peuple intelligent, la science en progrès ; si rien ne vient mettre en branle ce dernier mais indispensable levier, l'activité individuelle, il n'y aura pas un atome de valeur de créé et toutes ces richesses de la nature et de l'intelligence seront comme si elles n'étaient pas. Or le socialisme fait de la société une armée de fonctionnaires à traitement plus ou moins fixe. Dès lors chaque travailleur, n'étant plus directement intéressé à sa tâche, ne l'accomplira plus que machinalement. On pourra lui demander de l'exactitude, non du zèle. Absorbé dans la société, il se sentira trop peu de chose pour rien oser entreprendre. À quoi bon s'épuiser en efforts qui iront se perdre, anonymes et invisibles, dans cette masse norme de l'État ? D'ailleurs l'État est une machine trop massive pour toutes ces opérations, si délicates. Comment pourrait-il adapter la production aux mille nuances de la demande ? Comment pourrait-il fixer la valeur des objets et la part qui revient à chacun ?

Mais si l'État n'est pas tout, il ne faut pas en conclure qu'il n'est rien. Il ne doit pas tout faire, mais il ne doit pas tout laisser faire. Il a des fonctions économiques et des obligations déterminées. S'il ne peut lui-même ni produire ni distribuer la richesse, il peut du moins et il doit en régler la circulation. Il a pour devoir de veiller sur la santé sociale. Or chez tout vivant l'équilibre des forces, la juste proportion entre les parties est la condition de la santé. Il est donc mauvais que la richesse abonde ici pour manquer là et l'État doit mettre obstacle à cette monstrueuse inégalité. Pour cela quelles mesures conviendra-t-il de prendre ? C'est ce que décidera, suivant les circonstances, la sagesse des gouvernements. Pourtant l'auteur croit pouvoir indiquer quelques réformes qui lui semblent dès maintenant utiles et pratiques. Si on ne peut supprimer la rente foncière, on pourrait du moins en réserver le bénéfice à l'État, c'est-à-dire à tout le monde. Les villes pourraient racheter en tout ou en partie les terrains sur lesquels elles sont bâties, l'État agrandir son domaine. Cet *ager publicus* ne saurait être exploité par la communauté ; mais on le

diviserait en parcelles qu'on donnerait en concession pour cent ou cent cinquante ans. Au bout de quelques générations la société rentrerait en possession de son bien dont la valeur se serait accrue et bénéficierait elle-même de la plus-value. Il y a, il est vrai, une autre rente contre laquelle l'État est plus désarmé, c'est celle du capital. Mais le mal ici s'amende de lui-même ; la rente mobilière tend de plus en plus à diminuer. Une meilleure assiette de l'impôt permettrait d'ailleurs de faire restituer à la nation la part de ces profits qui lui revient légitimement. Enfin l'État augmenterait aisément ses revenus en réglementant par une loi sévère les biens de mainmorte et en restreignant aux parents les plus proches l'hérédité naturelle en l'absence de testament.

Cette richesse collective pourrait « constituer un fonds d'assistance et d'assurance universelles, une sorte de lac Mœris qui, après avoir reçu le trop-plein, pourrait en cas de besoin fournir le nécessaire ». C'est qu'en effet, la charité est pour l'État un strict devoir de justice ; c'est une des clauses tacites du contrat social. La société ne peut exiger le respect des propriétés acquises que si elle assure à chacun quelque moyen d'existence. On objecte, il est vrai, que la philanthropie s'exerce en sens inverse de la sélection et en contrarie les effets salutaires. Elle protège, dit-on, les faibles et les incapables, leur permet de se perpétuer et abaisse ainsi peu à peu le niveau physique et moral de la race. Mais encore faut-il distinguer. Il ne peut être question de laisser mourir sans secours le travailleur qu'une maladie accidentelle prive de ses forces. C'est donc aux infirmes seulement que la société devrait refuser sa pitié. Or, ils sont bien peu nombreux, ne se marient guère, et, en tout cas, on pourrait mettre à leur mariage des obstacles légaux. La charité publique n'a donc pas de graves inconvénients ; en revanche elle offre de grands et sérieux avantages. Elle diminue entre les hommes les excès d'inégalité ; elle préserve souvent de la mort de précieuses intelligences ; enfin et surtout elle est une excellente éducatrice des âmes qu'elle ouvre à la sympathie et à la pitié.

2. Mais la puissance matérielle n'est pas la seule dont la foule veuille avoir sa part. La puissance politique constitue une sorte de fonds social, dont il faut régler la répartition. Ce problème tend de plus en plus à recevoir partout une même solution. Partout la démocratie l'emporte, avec le suffrage universel qui distribue également entre tous ce capital collectif. Les nations sont entraînées par un large courant démocratique auquel il serait absurde de vouloir résister. D'ailleurs si on consent à ne pas faire du suffrage universel un dogme absolu, on peut le justifier par de bonnes et solides raisons. La société est composée d'individus libres : le suffrage universel permet la vie en commun, sans toucher à cette liberté. La société est une association, une sorte de compagnie anonyme où tous les intéressés doivent être consultés sur la direction de l'entreprise ; le suffrage universel n'est que l'exercice de ce droit. Enfin, la société est un organisme qui, pour se diriger, doit se connaître : le suffrage universel est le meilleur moyen dont la nation dispose pour prendre conscience d'elle-même, « Par le suffrage, pourrait-on dire, toutes les cellules du corps politique sont appelées à prendre leur part de la vie intellectuelle et volontaire ; à devenir en quelque sorte des cellules conscientes et dirigeantes comme celles du cerveau. » Au moment du vote, l'électeur remplit une fonction : il représente la nation tout entière.

Malheureusement, comme toute chose relative, le suffrage universel est gros d'antinomies : antinomie entre la majorité et la minorité ; antinomie entre la quantité et la qualité des suffrages. L'éducation seule peut adoucir ces antagonismes. Il faut instruire la majorité pour lui apprendre à être modeste et modérée. Pour réconcilier le nombre avec l'intelligence, il faut répandre l'instruction. Tout le monde pourra sans danger participer à la puissance politique, quand chacun aura sa part de cet autre bien collectif : le capital intellectuel.

Seulement, il ne faut jamais perdre de vue quel est le but de l'instruction publique. Il s'agit de former non des ouvriers pour la fabrique ou des comptables pour le magasin, mais des

citoyens pour la société. L'enseignement doit donc être essentiellement moralisateur ; détacher les esprits des vues égoïstes et des intérêts matériels ; remplacer la piété religieuse qui s'en va par une sorte de piété sociale. Or, ce n'est ni avec la règle de trois, ni avec le principe d'Archimède qu'on pourra jamais moraliser les foules. Il n'y a que la culture esthétique qui puisse aussi profondément agir sur les âmes. Sous l'influence de l'art les esprits s'élèvent, les cœurs s'échauffent, s'amollissent, deviennent ainsi plus pénétrables les uns aux autres et partant plus aptes à la vie commune. Il conviendra donc, dès l'école primaire, d'initier l'enfant à l'amour du beau. Toutefois cette éducation purement littéraire ne saurait évidemment suffire ; il faut en outre que le futur citoyen soit muni de notions précises en politique et en économie sociale. Dans l'enseignement secondaire, l'instruction devra devenir encore plus large et plus libérale. Au lieu de ce fatras de connaissances dont on embarrasse aujourd'hui la mémoire des élèves, on devrait faire une place de plus en plus grande à la philosophie des sciences, des arts, de l'histoire, et surtout à la philosophie sociale et politique. Enfin, il y aurait lieu de créer une instruction civique supérieure. Il faudrait dans nos facultés fonder des chaires pour l'enseignement des sciences sociales. Sur ce point, l'Allemagne nous a devancés depuis longtemps et pourtant l'opinion publique, parce qu'elle est chez nous plus puissante, aurait ainsi plus besoin d'être claire.

3. On voit d'après cet exposé l'infinie variété des questions auxquelles il est touché dans ce petit livre. Tous les problèmes, qui préoccupent aujourd'hui la conscience publique, sont successivement traités et avec une rare indépendance. Les économistes de l'école orthodoxe ont pour leur idéal un culte parfois superstitieux : la liberté est devenue pour eux une sorte d'idole, à laquelle ils sacrifient volontiers tout le reste[2]. M. Fouillée n'a pas

---

2 Dans ses numéros de novembre (p. 354) et de décembre (p. 535), *Le journal des Économistes*, tranchant hardiment une question qui divise les médecins, condamne les quarantaines au nom de la liberté. C'est pousser un peu loin le libre-échange.

cette foi exclusive. Assurément il aime beaucoup la liberté, mais il croit aussi que la vie sociale ne serait pas plus mauvaise si elle était plus régulière et mieux équilibrée. Il a dans l'initiative individuelle une grande confiance, mais il lui semble que les choses n'iraient pas plus mal si on produisait moins et si on s'aimait plus. Il reconnaît que l'individu doit s'appartenir et disposer de lui-même ; mais il n'oublie pas que les enfants ont besoin d'une éducation et d'une discipline et que les hommes ne sont trop souvent que de grands et terribles enfants. En un mot, à moins qu'on ne compte beaucoup sur la Providence, comme faisait Bastiat, il lui paraît difficile que du jeu spontané des égoïsmes résulte miraculeusement l'harmonie des intérêts.

On a tout dit sur le charme que donne aux livres de M. Fouillée sa brillante dialectique. Il ne fait pas un pas en avant, sans qu'un adversaire surgisse et qu'un combat s'engage ; quelque chose d'étincelant comme l'éclair des épées passe devant nos yeux ; et puis tout s'achève par une réconciliation. Mais ce procédé n'est pas pour notre auteur un simple artifice dramatique ; c'est avant tout une méthode scientifique. C'est, suivant lui, le meilleur moyen de prévenir les opinions exclusives et les jugements absolus. En effet, le sociologue ne saurait trop se défier des solutions simples, car il n'est point d'esprit assez puissant pour embrasser d'un regard l'infinie complexité des événements sociaux. Mais il ne faut pas oublier non plus que la richesse des détails, la variété des formes, la diversité des couleurs n'excluent nulle part l'unité de l'ensemble. Celle-ci ne fait que devenir plus savante quand la réalité devient plus complexe. Bien loin de disparaître, c'est chez les êtres supérieurs qu'elle se manifeste avec le plus d'éclat. Ce qu'il faut craindre par-dessus tout, ce n'est donc pas tant les principes absolus que les idées arides et sèches, immuables comme le roc, incapables de vivre et d'évoluer. Un système de pensées est destiné à figurer un système de choses ; il doit donc être vivant comme elles ; croître et se développer comme les vivants. C'est pourquoi il doit naître d'un germe, c'est-à-dire d'une idée simple à l'origine, mais qui peu à peu se divise, se différencie, éveille la vie autour d'elle, entraîne dans son tour-

billon les idées et les faits qui tombent dans sa sphère d'action, s'organise, se constitue, jusqu'à ce qu'elle arrive enfin à un état d'équilibre, qui ne peut jamais être que provisoire.

Au reste il est assez malaisé de concilier cet éclectisme économique avec la théorie que M. Fouillée a si fortement soutenue dans sa *Science sociale contemporaine.* Là il reconnaissait le caractère organique de la société, dès lors il était, à ce qu'il semble, logiquement conduit au socialisme. Spencer, il est vrai, nie que cette conséquence résulte de sa doctrine et il est resté fidèle au vieux libéralisme anglais, mais c'est par suite d'une contradiction qui est le vice radical de ses derniers ouvrages. Pour l'individualiste, la société est une réunion de sujets autonomes, égaux dans leur liberté, changeant entre eux leurs services, mais sans jamais dépendre les uns des autres. C'est donc un assemblage mécanique, et non un organisme vivant. Mais, dit Spencer, le cerveau de l'animal n'intervient pas dans la vie intérieure et ne fait que diriger les organes de relation. Les socialistes ne demandent pas davantage que le cerveau de la nation, c'est-à-dire l'État, le gouvernement proprement dit, dirige lui-même la production ou la répartition des valeurs : ils veulent seulement que les grandes fonctions sociales soient unifiées et centralisées comme les fonctions animales correspondantes. Dans le corps il n'y a qu'un système digestif, qu'un système circulatoire. Les globules du sang n'appartiennent pas à quelques cellules privilégiées mais à toutes indistinctement. Il en devrait être de même des richesses, le sang nourricier de la société : c'est en vain que M. Fouillée invoque le caractère conscient et volontaire de l'organisme social. Qu'importe ? Le socialisme lui aussi sera volontaire et conscient. Seul le communisme autoritaire croit pouvoir se passer de la réflexion et du libre consentement qu'il remplace par la contrainte.

M. Fouillée semble admettre, il est vrai, que, par définition, tout socialisme est despotique, ennemi de la liberté et de l'initiative individuelle et à l'appui de cette accusation il cite à plusieurs reprises Schaeffle et son opuscule sur la quintessence du socialisme. Mais ce n'est pas dans ce petit livre, destiné à la propa-

gande, qu'il faut aller chercher les théories économiques de Schaeffle, c'est dans son *Gesellschaftliches System der menschlichen Wirtschaft* et dans le troisième volume du *Bau und Leben des socialen Körpers*[3]. Or, dans ce dernier ouvrage, Schaeffle repousse avec horreur l'idée d'une société où l'État aspirerait et absorberait en lui toute l'activité nationale ; où la masse des citoyens ne serait plus qu'une matière malléable et docile aux mains d'un gouvernement tout-puissant. Une pareille conception lui paraît aussi monstrueuse que celle d'un organisme où le sang, pour circuler, demanderait des instructions au cerveau, où l'estomac digérerait par ordre. Mais cela, ce n'est pas du socialisme ; ce n'est que de l'hypercentralisation administrative et Schaeffle lui-même la dénonce non comme un mal à venir qu'il faut prévoir et empêcher, mais comme un mal présent dont il nous faut guérir. Il répète à chaque instant que la vie collective ne saurait être crée de toutes pièces par un décret venu d'en haut ; elle est une résultante, le retentissement dans un centre commun de ces millions de vies élémentaires qui vibrent éparses dans l'organisme. Il veut les coordonner, non les étouffer. Sans doute dans son système l'individu ne conserve pas d'autre propriété que celle des moyens de consommation : mais il reste le ressort essentiel de l'évolution économique. C'est lui qui, en faisant connaître ses besoins dont les comités directeurs prennent conscience, règle la production. C'est lui qui choisit le genre de travail qui lui plaît. Enfin c'est encore lui qui détermine la valeur. Schaeffle essaye en effet de montrer comment la valeur courante des produits pourrait varier avec les besoins et suivre les oscillations de la demande : il entreprend ainsi de résoudre une grave question que son opuscule laissait en suspens. Ce n'est pas le moment d'exposer ni de discuter sa doctrine : mais tant qu'on n'y aura pas répondu, on n'aura pas le droit de dire que le socialisme est réfuté[4].

---

3 B. u. L., III, 234-547.

4 Dans son récent ouvrage sur *Le collectivisme* (p. 340 et 372), M. Leroy-Beaulieu, qui semble lui aussi n'avoir eu en main que la *Quintessence du socialisme*, dit à plusieurs reprises que Schaeffle pose la question sans la résoudre ; d'où il conclut que le collectivisme de Shaeffle est une

Quant aux remèdes que propose M. Fouillée, nous ne les croyons guère efficaces. Si la terre est un monopole, elle ne changera pas de nature en devenant plus mobile. Elle ne se répartira pas plus équitablement parce qu'elle circulera plus ou moins vite. Encore faudrait-il mettre plus de gens en état d'en prendre leur juste part. Mais au moins, la société profitera-t-elle des plus-values ? Malheureusement la rente ne croît pas d'une manière régulière. Elle a ses hauts et ses bas. Elle pourra donc atteindre son maximum pendant la durée des concessions et ce n'est pas l'État qui en bénéficiera. Pour ce qui est du capital mobilier, nous avons vu que M. Fouillée n'aperçoit aucun moyen d'en régler la circulation. Il compte, il est vrai, sur une diminution progressive de la rente mobilière ; mais rien n'est moins fondé que cette vague espérance. L'intérêt ne baisse qu'aux époques où l'art industriel reste stationnaire. Grâce à de nouvelles découvertes, les nouveaux capitaux finissent par trouver un emploi non moins productif que les anciens. Ainsi toutes ces réformes ne diminueraient pas l'inégalité des fortunes. Tout ce qu'il y aurait de changé c'est que l'État viendrait se jeter dans la mêlée des intérêts et troubler le jeu régulier du mécanisme social. Il en fausserait les ressorts naturels sans les remplacer. Il parviendrait peut-être à ralentir la marche de la machine ; mais il ne la perfectionnerait pas.

Comme ses doctrines économiques, la politique de M. Fouillée nous semble méconnaître la nature organique de la société. On dit que l'électeur doit représenter la nation ? Mais est-ce possible ? Je puis bien admettre que les cellules de mon bras se pensent elles-mêmes ; peut-être sentent-elles confusément les cellules immédiatement voisines, mais elles ne perçoivent rien au-delà. Un citoyen isolé ne peut pas davantage avoir conscience de cette immense

---

duperie à l'usage des naïfs. Cette solution, quoi qu'elle vaille d'ailleurs, l'illustre financier l'eût trouvée dans le *Bau und Leben* à l'endroit indiqué. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un homme comme Schaeffle, dont l'œuvre est si considérable, n'ait pas mis toute sa pensée dans un in-18 de 110 pages.

société dont il n'aperçoit et ne connaît qu'une infime partie. Comment alors pourrait-il en devenir le substitut autorisé ? On compte sur les bienfaits de l'instruction ? Mais si puissante qu'elle soit elle ne peut faire de miracles. Elle ne parviendra jamais à rendre la moyenne des esprits assez puissants et assez vastes pour qu'ils puissent embrasser dans une représentation adéquate l'énorme système des actions et des réactions sociales. D'ailleurs, si la société est un organisme, le travail y est divisé ; chacun a sa tâche spéciale et il est impossible qu'à un moment donné tous les individus puissent remplir également bien la même fonction. Or, supposons réalisée la société idéale que rêve M. Fouillée. Au jour du vote, le contenu de toutes les consciences individuelles est identique. Toutes se ressemblent et se valent. Mais alors l'organisme sociale s'écroule ; au lieu de cellules vivantes et subordonnées les unes aux autres, il n'y a plus que des atomes juxtaposés et situés sur un même plan.

Il est vrai que cette perspective n'a peut-être rien qui déplaise à notre auteur. En définitive la société parfaite serait, suivant lui, celle où chacun aurait juste assez de fortune pour se suffire en travaillant ; assez d'intelligence pour comprendre ses devoirs immédiats ; assez de cœur pour ne pas se désintéresser d'autrui. L'harmonie sociale y résulterait de l'accord spontané des volontés. Ce serait une sorte de démocratie douée et éclairée, où malgré l'égalité des conditions, on accepterait avec reconnaissance toutes les supériorités naturelles comme de belles et heureuses exceptions. Ce rêve assez séduisant ressemble à celui que font de l'autre côté du Rhin les socialistes de la chaire[5]. Malheureusement on a tout lieu de craindre qu'une pareille organisation ne soit bien précaire. Des sentiments, même excellents, sont des liens fragiles. Une société qui ne serait pas plus solidement cimentée risquerait d'être emportée par la première tempête.

Émile DURKHEIM

---

5 II y en a qui font exception. Les théories de Wagner n'ont rien de sentimental.

LETTRES D'ALFRED FOUILLEE A CHARLES RENOUVIER[1]

Monsieur,

En réponse à quelques réclamations que je vous avais adressées, vous voulez bien me dire que votre revue m'est ouverte. Je vous remercie de l'hospitalité que vous m'accordez libéralement dans une revue qui rend de si grands services à la philosophie et à la politique. Pour ne point abuser de la place que vous me réservez je ne répondrai rien à vos objections sur ma méthode : je me propose de montrer ailleurs que je ne suis partisan ni de l'hégélianisme, ni de l'éclectisme, ni de l'identité des contradictions, ni de l'adage : il n'y a point de réfutation, ni du fatalisme historique, ni du fatalisme des races, etc. Je me borne à dire, pour l'intelligence de ce qui va suivre, que ma méthode de synthèse progressive et de gradation entre les doctrines consiste à bien déterminer d'abord tous les points sur lesquels l'accord peut se faire avant de passer aux divergences, et à réduire ensuite ces divergences au minimum possible par des procédés rigoureusement scientifiques, sans violer aucunement les règles de la logique ni l'axiome de contradiction.

Conformément à cette méthode, j'ai rapproché diverses théories du Droit et d'abord sur le terrain des faits, puis sur celui

---

1 Fonds Ch. Renouvier de la Bibliothèque universitaire de Lettres et de Sciences humaines de Montpellier. La première lettre (du 28 mai 1879) est publiée dans la revue *Critique philosophique*, 1879, 1er Tome, dirigée par Renouvier. La deuxième lettre (du 4 juin 1888) n'a pas été publiée. Nous tenons à remercier les responsables de la Bibliothèque universitaire de Lettres et de Sciences humaines de Montpellier d'avoir accepté la reproduction des lettres de A. Fouillée.

des idées (qui sont comme les faits objets de *science*) et enfin sur le terrain des *réalités métaphysiques* (objet de simple conjecture et de croyance). 1° Le droit absolu, fondé sur une liberté morale absolue n'est pas un *fait* d'expérience, parce que la liberté morale elle-même n'est pas un fait. 2° Le droit est tout au moins une *idée*. 3° Cette idée se réalise elle-même dans les faits par son influence dominante sur notre pensée. 4° Par cela même il est probable que cette idée corresponde à quelque réalité métaphysique ; en tous cas, dans le doute, nous ne devons pas *nier* le droit, soit théoriquement, soit pratiquement et l'homme est pour nous inviolable à ces divers points de vue.

Telles sont les thèses successives également admissibles pour les naturalistes et les idéalistes, que j'ai défendues dans mon livre ; loin d'être contradictoires comme vous le pensez elles me paraissent se soutenir l'une l'autre. Reprenons-les et voyons comment vous les avez interprétées.

Vous me prêtez d'abord, Monsieur, la négation de l'inviolabilité humaine. Cette négation que vous déclarez vous-même « odieuse » est, dites-vous, selon M. Fouillée, le côté vrai du naturalisme. Eh bien je n'ai rien dit de pareil. ; j'ai seulement dit : « le côté vrai du naturalisme est de nier que l'inviolabilité absolue et le droit absolu soient des objets d'expérience, ou qu'ils soient fondés sur une liberté absolue observable au sens intime (p. 220, l. 8 et 225, l. 16). Mais vous-même, Monsieur, vous n'admettez pas que la liberté morale soit un *fait* de conscience. Je m'étonne donc que, sans même attendre la fin de la page où j'analyse hypothétiquement et au conditionnel les caractères métaphysiques du Droit, vous ayez pris les conditionnels pour des négations et conclu précipitamment : – « Ainsi, d'après M. Fouillée, l'homme n'est pas inviolable en ce sens qu'on ne doit pas par ruse ou par violence le faire servir à un but étranger ! nous n'aurions pas de nous-même osé traduire sa pensée par une formule si nette. » Plus loin encore, interrompant brusquement une citation commencée, vous vous écriez : « Dispensons-nous de donner le développement de l'argument. La plume nous tomberait des mains pour conclure dans l'esprit de l'auteur, qu'un homme est l'objet d'une *tolérance* ou d'un *privilège* quand il n'est

pas mis à mort quoique innocent au cas où une quantité suffisante de forces et d'intérêts est amassée contre lui dans la balance de la justice. Vous m'avez naguère reproché, monsieur, d'être trop « éloquent » (comme si on devait cesser de penser juste parce qu'on sent vivement ce qu'on pense, surtout dans les questions morales ; eh bien, monsieur et très honoré philosophe, je vous prends à mon tour en flagrant délit d'éloquence ; passez-moi cette épigramme en réponse aux vôtres, un commentateur grec relèverait aisément dans votre page bien des figures de style et de pensée : exclamation, indignation, hypotypose, prétérition et surtout omission des textes défavorables à votre cause ; vous avez été évidemment emporté par un mouvement oratoire qui vous a fait interrompre la citation au moment même où le sens en serait devenu clair pour le lecteur. Voici en effet cette citation : – « Ainsi entendu (comme fondé sur la liberté morale) le droit est-il une *réalité* ? Bien des raisons s'y opposent. Élever la *nature* de l'homme au-dessus de toute comparaison possible avec des forces ou des intérêts, si grands qu'ils soient, c'est lui attribuer rien moins qu'une sorte d'infinité… ». Ici s'arrête votre citation, que je complète : – « Or l'infinité est en nous une *idée*, non une *réalité d'expérience*. Accorder à l'homme une indépendance et une inviolabilité sans condition tant que sa volonté n'empiète pas sur celle des autres, c'est lui conférer un caractère absolu ; mais l'absolu est en nous une idée non une *réalité* ». Cette distinction entre l'idée et la réalité est la pensée dominante du livre, mais elle n'implique nullement le renoncement au droit : elle fonde au contraire le droit sur la puissance de réalisation graduelle et indéfinie que possède l'idéal même. Je conclue la citation : « La liberté entendue comme l'indépendance de l'être dans son action, où la saisir *sur le fait*, où la constater comme *réalité* ?… Ici encore l'absolu échappe à nos prises en tant que *réalité* : nous le concevons par *la pensée*, nous ne pouvons le saisir par l'*expérience*. *Voilà le côté solide du naturalisme* et les objections que l'on peut faire de ce point de vue à la réalité du droit. La philosophie française a donc eu tort, selon nous, de poser immédiatement le droit comme *chose actuelle* et en quelque sorte comme *fait d'expérience intérieure*… Est-ce à dire qu'il faille, dans

la théorie du droit accepter simplement le pur naturalisme qui nie l'expérience du droit même ? » (page 222, 224, 229).

Tout le chapitre suivant intitulé le *côté vrai de l'idéalisme* est une réponse à cette question. J'y montre que, si la liberté et le Droit ne sont pas des *réalités de fait*, ce sont tout au moins des idées, des idéaux, et que ces idéaux sont « le suprême objet de la pensée et de l'activité ». (p. 226). Voilà donc un second point de vue sur lequel l'accord peut s'établir entre les naturalistes et les idéalistes.

Mais une troisième question se présente aussitôt : « Il faut examiner si la liberté, si le droit est condamné à n'être qu'une idée stérile perdu dans les espaces imaginaires… ou s'il est susceptible d'une *réalisation* plus ou moins complète ». Pour résoudre ce problème, j'applique à l'idée de droit la doctrine que je soutiens depuis longtemps sur la *puissance efficace des idées*. Les idées existent dans notre esprit indépendamment même de la réalité actuelle de leurs objets ; elles sont toutes des forces qui ont leur influence sur notre conduite et qui tiennent à se réaliser par cela même qu'elles sont conçues ; elles ont, pour ainsi dire, sinon une objectivité transcendante qui est pour nous invérifiable, du moins une puissance d'objectivité immanente qui se vérifie en s'exerçant. J'avais fondé la théorie de la *liberté* et du *déterminisme* sur ce fait que l'idée même de liberté se constitue en se pensant, qu'elle est une force réelle en même temps qu'un idéal, qu'elle est son propre moyen d'efficacité. « quand nous agissons sous l'idée de liberté et avec confiance dans la possibilité de sa réalisation, nous en voyons effectivement une image se réaliser en nous-mêmes ». (p. 237). Je montre également dans l'idée de droit ou, si vous aimez mieux, de la liberté inviolable un idéal capable de produire sa réalisation progressive par l'influence qu'il exerce sur notre pensée et sur notre volonté. L'idée est comme un capital qui s'accroît de ses intérêts et des intérêts de ses intérêts. Voilà donc des doctrines contraires rapprochées sur le terrain scientifique 1) des *faits*, 2° des *idées*, 3° de *l'influence des idées sur les faits*.

Reste la quatrième et dernière question, toute métaphysique : la liberté morale avec le droit absolu qu'elle fonde, n'est-

elle qu'une idée capable de réalisation progressivement dans les faits une approximation d'elle-même, ou est-elle encore une puissance déjà réelle au fond de notre être et qui en constituerait l'essence métaphysique ? Sur ce sujet je fais voir que le matérialisme et l'idéalisme sont l'un et l'autre impuissants à établir soit la négation soit l'affirmation. Or, cela suffit pour nous conférer l'inviolabilité, car le matérialisme même ne pouvant se flatter d'avoir réduit l'homme à un pur mécanisme dont il connaîtrait les rouages, ne pourrait sans inconséquences le traiter comme une machine ; on peut dire au matérialiste : dans le doute, abstiens-toi de vider une liberté humaine dont tu n'as pas démontré l'illusion et qui est peut-être la réalité même, la vraie force constitutive du monde. Ce simple peut-être, cette seule possibilité, cette place réservée au doute motivé et par cela même à la croyance motivée, suffit pour nous retenir au moment d'empiéter sur autrui (p. 2892). Le seul espoir de réaliser en soi l'idéale liberté serait déjà par lui-même inviolable à autrui. Tout en effet dépend de l'objet qu'on espère : quand cet objet est ce qu'il y a de plus divin, l'espérance même est divine et impose le respect. « On a dit que la douleur est sacrée : il vaudrait peut-être encore mieux dire : l'espérance est sacrée ». (p. 239). Vous avez aussi supprimé aussi cette dernière phrase, Monsieur, dans une de vos citations ; sans doute vous la preniez pour une phrase « oratoire », car vous me soupçonner d'employer des images comme simple ornement littéraire.. Non, ce n'est pas une expression figurée, mais le résumé de toute une théorie précédemment énoncée sous des formules plus abstraites.

Vous voyez, Monsieur, combien vous vous être mépris non seulement sur mon opinion relative à l'inviolabilité, mais encore sur ma conception de l'idéal, que, selon vous je tiens pour une espérance *vaine en soi* et *destinée à demeurer vaine* (critique philosophique, p. 211). Je le tiens au contraire pour une espérance qui se réalise elle-même tous les jours et se réalisera de plus en plus. Un espoir destiné à être déçu ne serait pas un espoir véritable, et si telle était la doctrine de l'idéal on n'aurait pas donné à la philosophie que je professe, par opposition à la philosophie allemande du désespoir, le nom de « philosophie de

l'espérance ». Vous m'attribuez donc, Monsieur, une doctrine qui est juste l'opposé de la mienne. Quand vous dites : « Le côté vrai qui est ou paraît concédé (par l'auteur) à l'idéalisme se réduit à ce fait que l'idéal est une sorte de fanal humain éclairant à l'avance les résultats qui seront finalement dus à l'action de la force et des intérêts, *causes efficientes* réelles des phénomènes de l'histoire (ibid., 211) », je nie précisément que les seules causes efficientes soient la force et l'intérêt ; je considère l'idée et l'amour du droit comme la principale cause efficiente, comme la cause dominatrice t directrice ; je nie que les résultats de l'histoire doivent être dus à l'action réelle et puissante des idées intérieures qui meuvent et dirigent notre pensée ; je nie enfin que l'idéal soit un simple fanal éclairant d'avance une évolution nécessaire et des résultats qu'il ne saurait changer ; je soutiens au contraire et j'essaie de montrer par l'analyse psychologique que les résultats dépendent de cet idéal même, que l'idéal intervient comme un facteur principal dans l'histoire. Au reste votre ingénieuse comparaison peut se retourner : un fanal même n'éclaire pas seulement, il dirige ; la vue de ce fanal est une force qui détermine pour sa part le mouvement du navire ; le fanal a beau être immobile, il a souvent plus de puissance dans sa sérénité que tout le tumulte de la mer. Et si ce fanal est notre poussée même, notre pensée directrice, toujours présente, toujours agissante, identique au fond avec notre volonté, pourra-t-on nier son action efficace, et la vision intérieure de la liberté ne nous rapprochera-t-elle pas indéfiniment de la liberté même ?

Reste à examiner un dernier reproche de notre part, qui concerne non plus ma doctrine mais l'exposition que j'ai faite de la votre. J'ai à me plaindre, dites-vous non sans doute de ce qu'il m'a si peu lu ou si mal lu, mais de ce qu'il m'a trop souvent cité, m'ayant si mal lu. Si je vous ai cité souvent – quatre fois je crois –, ne l'attribuez, Monsieur, qu'à ma très profonde estime pour vos écrits. Je les ai parfaitement lus, tard il est vrai, grâce au silence qui les accueillis à l'origine comme la plupart des œuvres où se trouve une pensée indépendante. N'en accusez d'ailleurs, Monsieur, ni l'Université, qui fut des premières à vous rendre justice, ni l'École normale, sur laquelle vous fîtes retomber jadis les

pêchés de ma « dialectique », si pêché il y a. (*Critique philosophique*, 29 septembre 73). Je n'ai point l'honneur d'être sorti de l'École normale, je n'ai que celui d'y entrer comme professeur. Je suis donc responsable de mes erreurs. Pour revenir à vos beaux ouvrages, non seulement je les ai lus, mais je crois les avoir compris et par cela même grandement appréciés. Vos explications confirment d'ailleurs l'interprétation même que j'avais donnée de votre théorie. Je l'ai rapprochée des doctrines qui fondent le droit sur le devoir ou l'obligation morale, qui considèrent le devoir comme ayant pour condition la liberté, et la vraie liberté comme identique au libre arbitre ; or c'est ce que contient expressément la phrase que vous m'accusez d'avoir mal comprise. Je n'ai point prétendu que vous eussiez parlé dans cette phrase même du libre arbitre ; vous en avez parlé ailleurs suffisamment et fortement ; vous m'avez dit jadis à moi-même : « Si la liberté n'est pas la liberté d'une alternative, elle n'est rien du tout ». (*Critique philosophique*, 29 septembre, 1875). Aujourd'hui vous semblez admettre une liberté qui n'est pas nécessairement le libre arbitre, un devoir qui subsiste indépendamment du libre arbitre, un droit qui ne suppose pas le libre arbitre ; ce n'est point moi qui vous contredirai. Mais alors votre vaillante croisade en faveur du libre arbitre n'a plus autant de raison d'être.

Vous contentant au début de la morale d'une « liberté apparente vous faîtes reposer, dites-vous, et le devoir et le droit et l'égalité des droits sur « notion générale d'obligation inhérente à la nature morale et à laquelle la raison imprime un caractère de mutualité » (p. 214) et vous me renvoyez pour l'explication à la théorie des « impératifs catégoriques » (p. 216). J'avoue que je ne comprends pas ces impératifs de Kant qui tombent des nues, « vous prennent à la gorge » et s'imposent sans justifier leur propre possibilité. Comme ils ont au fond pour principe la liberté même que Kant veut en déduire comme conséquence, ils me paraissent rouler dans un cercle vicieux. A l'idéal impératif je préfère pour ma part un « idéal persuasif » comme je l'ai appelé dans mes études sur Platon. Le devoir est pour moi, de même que le droit, une idée qui se réalise en se pensant, fin et moyen d'elle-même, unité

du désirable et du possible, de la pensée et de l'action, puisque la même pensée agit et produit sa propre objectivation.

J'aurai du reste, monsieur, bien des questions à vous poser au sujet de vos théories, mais je ne puis abuser de l'accueil dont vous m'honorez dans votre revue pour venir vous y faire des objections ; j'aime mieux me livrer moi-même de nouveau à vos critiques, qui, je l'espère, après ces explications encore bien insuffisantes, s'intéresseront cette fois à ma vraie pensée. Je vous prie d'excuser, monsieur, une lettre à la fois trop longue pour vos lecteurs et trop courte pour le sujet qu'elle traite. Merci encore une fois et veuillez croire à mes sentiments les plus respectueux et dévoués.

Alfred Fouillee
28 mai, 1879.

Alfred Fouillée

Menton, 4 juin, 1888

Monsieur,

Je regrette vivement d'apprendre que vous avez été sérieusement indisposé et je vous remercie d'avoir pris la peine de m'écrire au sujet de mon dernier article.

Je suis heureux que vous ne trouviez pas entre nos idées une aussi grande divergence qu'il eût semblé d'abord : je préfère beaucoup me sentir en harmonie qu'en désaccord avec les penseurs sérieux et sincères qui agitent les grandes questions morales.

Je ne crois pas avoir soutenu nulle part le progrès *indéfini* de l'espèce *humaine* ; il me semble très possible qu'il y ait un déclin final de l'humanité ; et cela dépendra en grande partie de ses idées morales comme aussi de certaines conditions physiques et sociales ; enfin il me semble certain que l'humanité s'éteindra sur notre globe. Quant à une évolution indéfinie ayant lieu dans *l'univers* sous le rapport *psychique* et *moral*, c'est une autre question qui reste ouverte. Dans la *Liberté et le déterminisme*, j'ai admis que l'équivalence *mécanique*, la loi du monde matériel, n'est peut-être pas exclusive d'un progrès mental et moral, qui aurait lieu *par le dedans* sans troubler le mécanisme extérieur et l'équilibre de la balance cosmique. C'est là, selon moi une des hypothèses possibles pour le métaphysicien et une espérance nécessaire pour la moralité.

Veuillez agréer, monsieur, avec tous mes souhaits pour votre entier rétablissement, l'assurance de mes sentiments très respectueux et dévoués.

Alfred Fouillee

Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse

Revue de Synthèse

Revue fondée en 1900 par Henri Berr

Direction : Éric Brian
Rédaction : Laurie Catteeuw, Étienne Anheim et Dinah Ribard
e-mail : laurie.catteeuw@ens.fr

L'histoire par le livre (XVI^e-XX^e siècle)

N° 1-2/2007 40 €

Dinah Ribard, Nicolas Schapira, Philippe Olivera, Geoffrey Turnovsky, Jean-Luc Chappey, Mathilde Bombart, Judith Lyon-Caen, Xenia von Tippelskirch

ESSAI

Elisabeth Nemeth : *Philipp Frank und die Verbindung Wien-Paris. Einige Notizen zum Briefwechsel Otto Neurath-Philipp Frank zwischen 1934 und 1938*

CHRONIQUES DE LA RECHERCHE

Valérie Tesnière : *Henri-Jean Martin (1924-2007)*
Maria Donzelli : *Les mots de l'histoire (1925-1945)*
Laurent Loty et Marie-France Piguet : *Histoire des mots et histoire des sciences de l'homme, héritage séculaire et nouvelles perspectives*
Olivier Christin : *Du lexique à l'enquête. Les sciences sociales et la pluralité des langues*

COMPTES RENDUS

Livre et écriture

Direction et rédaction
Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
CAPHÉS-UMS 2267 CNRS,
45, rue d'Ulm, F-75005 Paris
Tél. +33(0)1 44 32 26 55
Fax +33(0)1 44 32 26 56

Publication, diffusion au numéro et abonnements
Springer-Verlag France
Service abonnements
26, boulevard Paul-Vaillant-Couturier
F-94851 Ivry-sur-Seine
Tél. : +33 (0)1 49 60 10 42
Fax : +33 (0)1 49 60 10 55
e-mail : springerabonnement@abocom.fr

revuedesynthese@ens.fr
www.revue-de-synthese.eu

Available online
springerlink.com

Springer

FONDATION POUR LA SCIENCE

POUR COMMANDER

Sommaires et index sur le site.

http://www.revuecorpus.com

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

Association pour la revue *Corpus*,
99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris,
Téléphone et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71.
Courriel : revue.corpus@noos.fr

Abonnement : 34 € ;
Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : 22 €.

Vente au numéro :
Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 €
Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 €
Frais de port en plus : *France et CEE :* 3,5 € pour 1 numéro. *Autres pays :* 5,5 €.

Toute commande de plus de 10 numéros bénéficiera d'une réduction de 50 %.

Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :

Etablissement	*guichet*	*Numéro de compte*	*clé*
20041	*01012*	*675680V033*	*28*

CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28
BIC : PSSTFRPPSCE

Numéros commandés : .....

NOM .....

Prénom .....

Fonction .....

Adresse .....

e-mail .....

Téléphone .....

Corpus, revue de philosophie, a été créée en 1985 pour accompagner 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.

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques.

Indépendante des éditions Fayard, elle est publiée par l'Association pour la revue *Corpus* (Présidente : Francine Markovits). Depuis 1993, la revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris X – Nanterre et publiée avec le concours de l'Université de Paris X -Nanterre et du Centre national des Lettres.

Direction éditoriale: Francine Markovits. Secrétaire de rédaction :Thierry Hoquet. Trésorier : André Pessel.

Comité scientifique : Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

Comité de lecture : 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, Thierry Hoquet, Francine Markovits, Barbara de Négroni, André Pessel, Michel Serres, Patrice Vermeren.

http://www.revuecorpus.com

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

ATELIER INTÉGRÉ DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITÉ PARIS-X

Achevé d'imprimer en octobre 2007
Dépôt légal : 4ème trimestre 2007

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 53

Alfred Fouillée :
Au carrefour de la philosophie et de la sociologie

Sommaire

Jean LAWRUSZENKO et Jordi RIBA
Plus qu'une simple anecdote :
Introduction à la pensée d'Alfred Fouillée…… 5
Bibliographie d'Alfred Fouillée…… 19

Annamaria CONTINI
L'intelligence créatrice. Puissance et volonté de conscience
dans la philosophie d'Alfred Fouillée…… 33

Anne Marie DROUIN-HANS
Complémentarité ou concurrence pour la formation de l'esprit ?
Philosophie et science selon Alfred Fouillée…… 65

Jean LAWRUSZENKO
Une critique paradoxale de la sociologie durkheimienne …… 87

Laurent FEDI
Des idées-forces à la volonté de puissance :
Alfred Fouillé critique du vitalisme de Nietzsche…… 117

Annie STORA-LAMARRE
L'idée-force de la morale chez Alfred Fouillée…… 143

Jordi RIBA
Alfred Fouillée : république idéale, démocratie réelle..... 159

Patrick CINGOLANI
Sociologie et propriété sociale…… 171

Jean-Fabien SPITZ
Fouillée contre Nozick…… 189

Documents

Dominique PARODI
La morale des idées-forces…… 209

Emile DURKHEIM
La propriété sociale et Fouillée…… 241

Alfred FOUILLÉE
« Lettres de l'archive Renouvier » de l'université de Montpellier…… 253

CORPUS, revue de philosophie, N° 53, 2007. 2ème semestre 2007, **16 €**
Liste des sommaires :
Voir notre site : http://www.revuecorpus.com