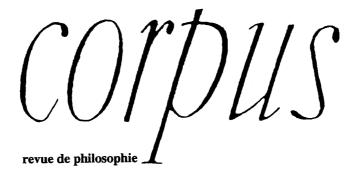


n° 68 Descartes et Leibniz au XIX<sup>e</sup> siècle



## CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE



n° 68

Descartes et Leibniz au XIX<sup>e</sup> siècle

mis en œuvre par Lucie Rey

© Revue éditée par l'Association pour la revue Corpus, 2015

N° ISSN: 0296-8916

## TABLE DES MATIÈRES

Lucie Rey	
Avant-propos L'instrumentalisation de Descartes et Leibniz au XIXº siècle : Victor Cousin	5
Delphine Antoine-Mahut	
Cartésianisme dominant et cartésianismes subversifs. Le cas de l'infirmier de Bicêtre Jean-André Rochoux2	25
Ayse Yuva	
La réception de Descartes et Leibniz au début du XIXº siècle5	57
Mazarine Pingeot	
Des âges d'Auguste Comte aux catégories épistémiques de René Descartes7	7
Georges Navet	
More leibniziano : Leroux et la mer retentissante 10	1
Lucie Rey	
Leibniz à l'appui de la doctrine de la perfectibilité de Pierre Leroux11	9
Gauthier Autin	
Monadologie et biologie. Lectures savantes de Leibniz au XIX <sup>e</sup> siècle13	89
Samuel-Gaston Amet	
Le néocriticisme de Renouvier était-il plus inspiré par Descartes et Leibniz que par Kant ?16	51
Thibault Gress	
Les usages littéraires de Descartes : du topos au symbole	37

Obed	Frausto Gatica	
	Positivisme et spiritualisme au XIX <sup>e</sup> siècle en France	219
Grisel	da Gaiada	
	Limitation ontologique et faute morale : le rapport d'expression entre l'entendement et la volonté chez Leibniz	237
Varia		
Frédé	ric Brahami	
	Visages de Hume en France au XIX <sup>e</sup> siècle. Le nihiliste, le fondateur	269
Mathi	lde Becht	
	Victor Cousin et Félicité Robert de Lamennais : lectures de Pascal	293

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

#### **AVANT-PROPOS**

## L'INSTRUMENTALISATION DE DESCARTES ET LEIBNIZ AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE : VICTOR COUSIN

Un certain nombre de polémiques en histoire de la philosophie au XXe siècle ont fait ressortir plusieurs manières de lire les philosophes du passé. C'est particulièrement le cas de la polémique qui oppose Martial Gueroult et Ferdinand Alquié au sujet de la lecture de Descartes. Cette polémique oppose deux types de lecture : la première, défendue par Gueroult, défend un principe d'interprétation internaliste des œuvres philosophiques, fondé sur les textes et leur logique propre ; tandis que pour Alquié, la compréhension d'une œuvre se doit de faire appel à des éléments d'explication situés en amont de l'œuvre et qui s'ajoutent à elle pour l'éclairer : une œuvre doit se comprendre comme un projet individuel, ce qui suppose de faire une place à l'intention de l'auteur au contexte d'écriture, c'est-à-dire d'inscrire les œuvres philosophiques dans une biographie et une histoire.

En plus de ces deux tendances, il semble nécessaire d'ajouter une troisième perspective. En effet, un certain nombre de travaux, notamment sur les philosophes de l'âge classique, ont fait ressortir l'importance de prendre en compte un autre aspect, situé cette fois-ci en aval des œuvres, à savoir la question de leur réception¹. En quoi la manière dont les œuvres sont lues et reçues constitue-t-elle un aspect essentiel pour leur compréhension? Les présupposés d'une théorie de la réception en histoire de la philosophie consistent à affirmer que les textes des auteurs du

\_

Les travaux de Delphine Kolesnik-Antoine, de Pierre-François Moreau et de Patrice Vermeren cités dans cet article notamment. Plus largement, la question de la réception des œuvres philosophiques et des méthodes en histoire de la philosophie est une problématique de recherche centrale du Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées (CERPHI).

passé ne nous arrivent pas neutres de toute interprétation, et que les interprétations dont nous héritons influent sur notre manière de lire les textes. Aussi l'histoire de la réception des œuvres constitue-t-elle une médiation essentielle entre les œuvres et nous, médiation dont il importe de prendre conscience, afin d'éviter de s'aveugler et de faire perdurer des habitudes de lectures qui ne seraient pas inhérentes aux œuvres elles-mêmes, mais issues de leurs lectures postérieures. Or ce risque est particulièrement important concernant les auteurs du XVIIe siècle, dont l'interprétation a fait l'objet de polémiques aux enjeux institutionnels et politiques forts au XIXe siècle, époque de l'institutionnalisation de la discipline philosophique en France, sous Victor Cousin.

Concernant la philosophie de Spinoza, l'importance et les effets de sa réception sont particulièrement perceptibles<sup>2</sup>. En effet, cette philosophie a fait l'objet d'interprétations très diverses, en raison de son caractère polémique; or ces interprétations sont tellement éloignées les unes des autres, et parfois tellement loin des textes - du Spinoza matérialiste athée au XVIIIe siècle au Spinoza mystique juif du XIXe siècle – que la nécessité d'interroger les enjeux de la réception spinoziste et de comprendre les médiations au travers desquelles son œuvre nous est parvenue s'est vivement faite ressentir. Concernant Descartes et Leibniz, il semble que les choses soient moins évidentes. En effet, la tradition de lecture des textes de Descartes et de Leibniz a longtemps été plus naïve et a eu tendance à faire abstraction des lectures intermédiaires, avec l'idée que nous aurions un accès direct aux textes et aux problèmes qu'ils posent. Or, l'hypothèse de ce recueil de textes<sup>3</sup>, prenant la suite du travail engagé lors

La réception de la philosophie de Spinoza a fait et continue de faire l'objet d'un travail important dans le cadre du « Centre de recherches spinoziste » du CERPHI.

Et du séminaire qui était à leur origine, « La mer retentissante. Lecture de Descartes et Leibniz au XIX<sup>e</sup> siècle en France », organisé par le CERPHI et le LLCP à l'Université Paris 8 en juin 2014.

des séminaire « Qu'est-ce qu'être cartésien<sup>4</sup> » est qu'une telle impression est fausse, et que l'université française, du fait de son histoire, a longtemps manqué de distance critique dans le rapport entretenu avec ces auteurs. Aussi la compréhension de la médiation du XIXe siècle apparaît-elle essentielle pour comprendre nos manières de les lire. On peut reprendre un exemple mis en avant par Pierre-François Moreau : notre habitude de lire le Discours de la méthode comme un texte autonome, indépendamment des textes dont il est en principe la préface constitue un parti pris relativement à la philosophie cartésienne, révélateur d'une certaine interprétation. Or cette interprétation a tendance à masquer qu'elle en est une ; en faisant perdurer cette habitude, nous n'avons pas toujours conscience de ce qu'elle implique. Au-delà de cet exemple et de manière plus générale concernant la philosophie de Descartes, les travaux récents de Delphine Antoine-Mahut ont mis en lumière la manière dont l'interprétation spiritualiste de Descartes instituée au XIXe siècle a contribué à l'oubli de tout un pan de la philosophie cartésienne, qu'il convient aujourd'hui de redécouvrir.

En effet, la lecture spiritualiste inaugurée par Cousin fonde une orthodoxie dans la manière de lire les textes de du XVIIIe et du XVIIIE siècles qui a toujours des effets sur la manière dont nous les lisons aujourd'hui. Or cet héritage est loin d'être clair et univoque, c'est pourquoi il importe d'en prendre la mesure. Ce que la médiation cousinienne a instauré entre les textes et nous, ce sont des évidences qui n'en sont pas, mais aussi des oublis volontaires et des exclusions du domaine de la philosophie au nom d'un parti pris spiritualiste.

Concernant la lecture cousinienne de Descartes, Leibniz, mais aussi Spinoza et Malebranche – dont le destin est lié aux deux premiers – loin de se fonder uniquement sur un parti pris interprétatif interne, elle apparaît liée à des enjeux historiques et politiques forts, qui dépassent les doctrines. La lecture

Delphine Kolesnik-Antoine (dir.), Qu'est-ce qu'être cartésien, Lyon, ENS éditions, 2013

attentive de leur interprétation dans les textes de Cousin met en lumière la manière dont elles sont instrumentalisées et amenées à jouer le rôle d'armes, non seulement dans les controverses philosophiques, mais aussi dans les batailles théologiques et politiques. Or cette instrumentalisation des auteurs du passé mise en œuvre par Cousin est particulièrement manifeste à travers l'exemple de la lecture de Descartes. Aussi cet article se propose-t-il d'exposer les différentes lectures de Descartes qui se succèdent dans les textes cousiniens, ainsi que l'explicitation des raisons politiques, théologiques et institutionnelles qui poussent Cousin à modifier plusieurs fois sa lecture. Il apparaîtra que dans le contexte cousinien, Descartes ne peut être étudié de manière autonome et que son statut est lié à celui des autres philosophes du XVIIe siècle - Spinoza, Malebranche, Leibniz - qui apparaissent comme autant de cartes à jouer dans le combat pour la mainmise sur l'enseignement de la philosophie.

L'objectif premier de la doctrine cousinienne, dès le début de sa carrière philosophique dans les années 1818-1820, s'affirme comme une lutte contre le sensualisme et le scepticisme hérités du XVIIIe siècle. Cousin, à la suite de Royer-Collard, dénonce le rétrécissement de la philosophie au début du XIXe siècle<sup>5</sup>. Pour mener cette critique, qui est une constante de la pensée cousinienne, plusieurs démarches successives sont adoptées qui conduisent à modifier radicalement la lecture des philosophes passés. En effet, pour comprendre les textes de Cousin, il est nécessaire de prendre en compte des critères chronologiques : la succession de plusieurs phases dans sa carrière politique et philosophique empêche de lire ses textes comme un ensemble homogène. Sans trop entrer ici dans le détail de cette périodisation, on peut dégager trois grands moments dans l'œuvre de Cousin; or la lecture de Descartes révèle très clairement l'évolution des

<sup>5 «</sup> Toute la philosophie était dans un trou où l'on manquait d'air » écrit Jouffroy à la suite de Cousin, dans les Nouveaux Mélanges philosophiques, Paris, Joubert, 1842, pp. 120-121.

textes en fonction des enjeux philosophiques, institutionnels et politiques qui déterminent leur écriture.

# Cousin écossais – La philosophie du sens commun et la critique du scepticisme cartésien

Une première manière de lutter contre ce rétrécissement est trouvé dans une philosophie du sens commun inspirée des auteurs écossais, notamment de Reid. Elle correspond à la première phase de la philosophie cousinienne, héritée de Royer-Collard, qui s'exprime notamment dans la première édition Du Vrai, du beau, du bien en 1818. Cette première période se fonde sur une critique de l'empirisme poussé à outrance tel qu'il se serait développé au XVIIIe siècle, mais aussi du scepticisme issu de la philosophie cartésienne qui fonde la croyance au monde extérieur sur la conscience. Il s'agit, contre ces dévoiements philosophiques, de reprendre confiance dans nos perceptions et d'autoriser la philosophie à parler de l'homme, du monde et de Dieu au nom de la fiabilité du sens commun. Pendant cette première période, Cousin se situe dans un rapport ambivalent vis-à-vis de la philosophie cartésienne, à la fois admirée pour avoir la première appliquée la méthode d'observation à la conscience, mais accusée toutefois d'avoir fait plonger la philosophie moderne dans un scepticisme outré, et de l'avoir éloignée du sens commun. Dès ses premiers cours, Cousin loue chez Descartes ce qu'il nomme sa « méthode psychologique ». Toutefois, deux critiques se développent en parallèle.

D'une part dans le cours de 1818, Cousin n'insiste pas tant sur les bénéfices de cette méthode – qui fera plus tard l'objet d'éloges sans nuances et qui résumera l'ensemble de la philosophie cartésienne – que sur les errances qui ont suivi cette louable impulsion : Descartes aurait laissé « dégénérer » la méthode psychologique initiale en une logique : « L'esprit humain est si faible, qu'il appartient rarement au même homme d'ouvrir et de parcourir la carrière, et que d'ordinaire l'inventeur succombe sous le poids de sa propre invention. Ainsi Descartes, après avoir si bien posé le point de départ de toute recherche philosophique, s'égara sur la route, et laissa dégénérer trop tôt sa psychologie en

une logique non appuyée sur l'observation. Sa méthode s'effaça peu à peu sous les habitudes des âges antérieurs, et finit par s'évanouir entièrement dans la spéculation de ses premiers successeurs. À la suite de Royer-Collard, Cousin critique les excès auxquels a conduit la philosophie cartésienne, accusée d'être à l'origine du scepticisme de la philosophie moderne à travers la thèse de l'enfermement dans la subjectivité. Depuis Descartes, dont Hume de ce point de vue est le dernier héritier, on ne peut plus connaître directement le monde extérieur. Dès lors, si la philosophie s'est enfermée dans le cercle du scepticisme, la responsabilité n'est pas à chercher du côté XVIIIe siècle et des empiristes pour le premier Cousin, mais chez Descartes, qui accorde au pouvoir d'examen de la conscience rationnelle une autorité excessive.

Le second point de la critique développée dans ces premiers écrits interpelle, car il fera l'objet de commentaires radicalement différents dans les textes ultérieurs. On trouve dans la préface des *Fragments philosophiques* de 1826 l'idée selon laquelle ce dévoiement de la méthode psychologique en logique aurait conduit le cartésianisme, non seulement à s'éloigner définitivement de la méthode expérimentale, mais aussi à renouer avec la tendance ontologique de la philosophie scolastique. Or ce qui est intéressant dans ce passage, c'est l'usage du terme de « cartésianisme » pour désigner un ensemble plus large que la philosophie du seul Descartes, englobant ses successeurs directs : Cousin trace ici une ligne de continuité entre Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz et Wolf – les quatre derniers constituant le « second pas » du cartésianisme – alors qu'il s'évertuera par la suite à creuser des frontières infranchissables entre Descartes et ses successeurs.

Ainsi, dans ces premiers textes – le cours de 1818 et la préface des *Fragments philosophiques* de 1826 –, la volonté affichée de Cousin consiste à unir la méthode expérimentale prônée par Bacon et à sa suite par le XVIII<sup>e</sup> siècle à la première démarche

Victor Cousin, Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818 par M. V. Cousin sur le fondement des idées Du Vrai, du beau et du bien, Paris, Librairie L. Hachette, 1836, p. 3.

cartésienne, avant son dévoiement, à savoir le mouvement d'observation tourné vers la conscience. Descartes est considéré comme le premier à s'être tourné vers la conscience pour l'observer ; mais il n'est pas encore présenté par Cousin comme le représentant absolu de la méthode psychologique, puisque sa tendance propre l'a conduit à s'éloigner de l'observation psychologique. Aussi la première impulsion cartésienne doit-elle être réaffirmée par la méthode d'observation prônée par le XVIIIe siècle, mais appliquée à la conscience. Finalement dans le cours de 1818, Cousin fait une distinction entre les vrais héritiers de Descartes et les héritiers de la dégénérescence cartésienne, distinction correspondant à deux mouvements présents chez Descartes luimême : une première tendance, la tendance psychologique de la philosophie cartésienne, qu'il s'agit de poursuivre et qui consiste à « observer la conscience » ; d'autre part, la mauvaise suite donnée à ce premier mouvement, à savoir la dérive ontologique du cartésianisme. Dès lors, qui sont les héritiers de Descartes pour le premier Cousin ? Les véritables héritiers de Descartes sont ceux qui héritent de ce qu'il y a d'essentiel et de fondamental chez Descartes, avant son dévoiement ontologique du mouvement d'observation de la conscience. Autrement dit, les vrais héritiers de Descartes ne sont pas ses successeurs immédiats, Malebranche, Spinoza et Leibniz, qui ont méconnu la nouveauté de sa méthode : ces derniers ne sont que les héritiers du cartésianisme dégénéré. Les vrais héritiers de Descartes en revanche sont les trois grandes écoles du XVIIIe siècle, à savoir l'école anglaise avec Locke, l'école écossaise avec Reid et école allemande avec Kant. Malgré leurs divergences, ces trois philosophies sont présentées par Cousin comme convergentes, dans la mesure où elles héritent du principe de méthode que Descartes a inauguré avant de l'oublier, à savoir l'analyse de la pensée.

C'est donc au nom de deux principes que la philosophie cartésienne fait l'objet d'une critique dans les premiers ouvrages de Cousin : pour avoir renoncé à l'idée d'observation de la conscience ou d'analyse de la pensée, qui était pourtant au fondement de sa méthode, d'une part ; pour avoir tiré des conséquences outrées de cette première démarche d'observation d'autre part, c'est-à-

dire pour avoir renoncé aux évidences du sens commun et être tombé dans un scepticisme ontologique. Mais cette première lecture se trouve modifiée par la seconde rencontre faite par Cousin, qui donne lieu à la seconde période de son œuvre.

# Cousin allemand – L'éclectisme, une philosophie de l'histoire fondée sur la méthode psychologique

Au cours des années 1820, Cousin découvre la philosophie allemande de son temps et la perçoit comme une nouvelle manière de lutter contre le rétrécissement de la philosophie française. Elle lui apparaît alors comme un remède plus puissant que la philosophie écossaise, plus original, et plus personnel. En effet, la lecture et l'interprétation de Reid ne lui sont pas propres : il les reprend à Royer-Collard. Il est en revanche le premier à introduire la philosophie de Schelling et Hegel en France. Or Cousin est ambitieux et il entend fonder sa philosophie propre. Cousin se rend à plusieurs reprises en Allemagne et y rencontre ces auteurs : cette découverte de la philosophie allemande va avoir des effets essentiels sur sa doctrine. Cousin admet ne pas tout comprendre à leurs écrits, mais il est impressionné par l'amplitude de leur pensée. La philosophie de Schelling et Hegel apparaît comme une grande bouffée d'oxygène donnée à la réflexion philosophique après le rétrécissement opéré par les empiristes et idéologues. Aussi Cousin s'empresse-t-il de reprendre à son compte certaines idées de la philosophie de Schelling, mais surtout de nombreux éléments de la philosophie de l'histoire hégélienne. Il pioche des éléments ça et là, sans les prendre dans leur systématicité et leur cohérence propre et avec l'objectif de les associer avec ce qu'il considère comme l'apport essentiel des XVIIe et XVIIIe siècles français, à savoir la « méthode psychologique », c'est-à-dire la prétendue observation de la conscience. En effet pour Cousin, cette méthode d'observation n'est pas nécessairement source de sensualisme et d'empirisme, comme l'ont fait croire les philosophes du XVIIIe siècle, Bacon, Locke et Condillac. Il serait possible selon lui de l'appliquer au moi, à l'esprit, et d'en tirer

des conséquences métaphysiques du plus haut niveau – sur l'homme, la nature et Dieu<sup>7</sup>. Or c'est Descartes qui aurait le premier appliqué la méthode d'observation à la conscience, mais sans en avoir tiré toutes les conséquences possibles d'après le Cousin de cette seconde période, toujours critique à l'égard du cartésianisme. En effet, dans le *Cours de l'histoire de la philosophie* de 1828-1829<sup>8</sup>, œuvre fondamentale de la période allemande de Cousin, il présente sa doctrine de l'éclectisme philosophique, version arrangée de la philosophie de l'histoire hégélienne, fondée sur une théorie psychologique.

Dès lors, quelle lecture est donnée dans ces leçons de la philosophie cartésienne ? Cousin interroge à nouveau le rapport de Descartes à ses héritiers et reprend les accusations considérant sa philosophie comme l'origine du panthéisme de ses successeurs. En effet, si par la suite Cousin fera tout pour distinguer la philosophie cartésienne proprement dite des philosophies qui l'ont suivies, il reprend à son propre compte dans le cours de 1828-1829 l'idée selon laquelle les philosophies de Malebranche et de Spinoza ne seraient rien d'autre que les développements de deux vices cachés existant à l'état latent dans la philosophie de Descartes. Ainsi la philosophie de Malebranche trouverait son origine dans l'idée cartésienne selon laquelle la croyance à l'existence du monde ne provient que d'un raisonnement, faisant suite à celui qui prouve l'existence de Dieu et celle de l'âme, et reposant sur la véracité de Dieu. Tandis que l'hérédité spinoziste se fonderait sur la prévalence chez Descartes de la notion de substance aux dépens de la notion de cause. Comment Spinoza peut-il partir de Descartes, de son être parfait et infini, et arriver finalement à l'unicité de la substance ? Cousin l'explique, reprenant

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cette thèse de l'application de la méthode d'observation baconienne à la conscience que Cousin nomme la « méthode psychologique » lui vaudra les critiques non seulement de Schelling en Allemagne, mais aussi de Pierre Leroux en France, dans la *Réfutation de l'éclectisme*.

Cours de l'histoire de la philosophie, introduction à l'histoire de la philosophie, Paris, Pichon et Didier, 1828 puis Cours de l'histoire de la philosophie, Paris, Pichon et Didier, 1829.

l'argument leibnizien, par un vice de démonstration lié à la survalorisation de la notion de substance aux dépens de celle de cause : « Ce qu'avait avancé négligemment Descartes, Spinoza l'a converti en système. Spinoza n'a mis et n'a voulu mettre qu'un principe et une substance là où il fallait voir aussi une cause.9 » Aussi Cousin reproche-t-il à Descartes d'avoir négligé le moment de l'activité volontaire et libre, d'avoir confondu la volonté et le désir, dévalorisant ainsi la notion de personnalité humaine, et conduisant finalement à la philosophie de Spinoza qui fait des hommes de simples modes englobés dans la substance divine. Dans le cours de 1829, Cousin considère ainsi Malebranche et Spinoza comme les « fruits légitimes des principes du maîtres 10 » et accuse finalement davantage Descartes que Spinoza des errances de sa doctrine. Pour comprendre ce positionnement théorique, par différence avec ce que Cousin écrira dix années plus tard, il faut comprendre que le spinozisme ne constitue pas encore à la fin des années 1820 un enjeu décisif dans l'optique d'une « politique de la philosophie<sup>11</sup> », ce qui justifie la rareté des références et le peu de différence marquée entre Descartes et Spinoza. Le spinozisme ne devient un véritable enjeu que lors de la réinterprétation spiritualiste du cartésianisme, après l'éloignement de ce que Cousin appellera en 1841 la « mauvaise métaphysique de l'Allemagne dégénérée<sup>12</sup> ». Cette nouvelle situation conduit Cousin à prendre position différemment à l'égard de celui qu'il avait d'abord présenté comme un continuateur de la méthode cartésienne et à rechercher ardemment des éléments du spinozisme qui ne puissent être perçus comme la mise en œuvre exagérée du cartésianisme. Cette recherche passe au premier

Victor Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie moderne, tome II, Paris, Didier-Ladrange, 1847, p. 326.

Victor Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie, Histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle, tome I, Paris, Didier, 1841, p. 425.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> *Ibid.*, p. 239.

plan avec ce que l'on appelle la querelle du panthéisme, qui donne lieu à la troisième période de l'œuvre cousinienne.

#### Cousin français

À la fin des années 1830 et au début des années 1840, la doctrine cousinienne est violemment accusée de panthéisme par les catholiques. Ces accusations obligent Cousin à mettre en œuvre une stratégie de compromis pour se maintenir en position de philosophie officielle : il est conduit à modifier radicalement sa doctrine, quoique de manière indirecte et détournée. Dans ce contexte extrêmement polémique, la référence à Descartes joue un rôle décisif. Ainsi à partir des années 1840, un éloignement progressif de la philosophie allemande s'observe à travers l'écriture de préfaces et la publication de nouvelles éditions de textes antérieurs modifiés, qui manifestent un changement de stratégie philosophique de la part de Cousin et vont le conduire à un certain nombre de contradictions. Au-delà des accusations de panthéisme qui le conduisent à s'éloigner de la philosophie allemande contemporaine, elle-même victime de telles accusations en même temps en Allemagne, on peut dégager une seconde raison justifiant cet éloignement. Il s'agit de la volonté de Cousin de fonder une philosophie nationale, non inféodée à une philosophie étrangère, philosophie plus populaire que l'obscure métaphysique d'outre-Rhin. Le spiritualisme est alors le titre donné à cette philosophie médiane développée par Cousin à partir des années 1840, qui apparaît comme une voie intermédiaire entre la pure spéculation et le matérialisme grossier issu de la philosophie empiriste du XVIIIe siècle.

Le projet de théodicée rationnelle fondé sur la méthode psychologique développé par Cousin est au centre des accusations portées par les catholiques. Dès les années 1830, le parti prêtre réclame la suppression de la théodicée : il y voit une prétention exagérée de la philosophie à s'avancer sur le terrain de la théologie, qui ne serait pas de son ressort. La querelle du panthéisme culmine lors d'un débat à la chambre au printemps 1844 sur le thème de la *Défense de l'Université*, manifestant les implications politiques de la querelle et faisant écho à la polémique qui a lieu

en Allemagne, dans laquelle toute la philosophie est accusée d'être tombée dans le panthéisme à la suite de Spinoza. Dès 1830 et surtout entre 1840 et 1845 en France, à travers l'accusation de panthéisme adressée à la doctrine de Victor Cousin, c'est le monopole universitaire sur les institutions de l'enseignement public qui est visé. En effet, si les représentants de l'Église catholiques s'intéressent à la doctrine cousinienne, c'est parce qu'elle s'est instituée comme une doctrine officielle, en situation de monopole et destinée à être enseignée aux élèves des lycées, mais aussi à l'université, et surtout dans les Écoles normales. Aussi l'enjeu est-il considérable en terme de moralité publique : il s'agit de contrôler l'enseignement donné à la jeunesse ainsi qu'à leurs enseignants. La question de la compatibilité de ces contenus avec les dogmes de la religion catholique est soulevée. Or l'abbé Maret s'oppose à la possibilité de prouver l'existence de Dieu par la raison: il affirme que tout rationalisme est un panthéisme, et que tout panthéisme est un athéisme, puisque c'est la prétention même de prouver Dieu par la raison qui est athée. La confusion de la raison humaine et de la raison divine est la base du panthéisme. Dans ce cadre, toute philosophie, comme libre exercice de la raison, aboutit au panthéisme.

Dès lors, la défense cousinienne s'appuie sur deux arguments : un premier argument politico-philosophique, et un second fondé sur l'histoire de la philosophie. Tout d'abord, il s'agit pour Cousin d'affirmer que la philosophie et la religion ne peuvent se nuire, qu'elles sont parfaitement compatibles, car elles suivent selon lui des voies parallèles du fait des publics distincts auxquels elles s'adressent. Par sa théologie rationnelle, Cousin ne prétend absolument pas remettre en cause les enseignements de la religion, ni les prérogatives de la foi dont il affirme qu'elles doivent être maintenue pour le peuple. La philosophie cousinienne n'a aucune dimension émancipatrice : l'un des arguments de Cousin pour sa défense consiste à clamer le caractère réservé et élitiste de la philosophie, qui ne porte aucunement atteinte aux croyances des masse. La philosophie ne prétend pas remplacer la religion en s'avançant sur le terrain de la théodicée, mais la doubler d'une doctrine rationnelle, dont les arguments sont destinés à rester

réservés à quelques privilégiés. Le deuxième élément de la défense cousinienne se fonde sur l'usage des philosophes du passé. Spinoza est l'arme première de l'accusation, le philosophe panthéiste par excellence, relayé dans l'Allemagne contemporaine par les philosophes considérés comme ses descendants directs, Schelling et Hegel. Il s'agit donc dans un premier temps pour Cousin de supprimer de ses écrits toutes références aux philosophes allemands trop suspectés de panthéisme. Mais parallèlement à ces suppressions, l'arme de la riposte cousinienne est trouvée en Descartes, proclamé fondateur de l'école spiritualiste française dont se revendique Cousin. Il remplace ainsi la référence à la philosophie allemande, trop compromettante, par une référence omniprésente à la philosophie cartésienne.

Le problème c'est que Descartes lui-même n'est pas exempt de toute accusation de panthéisme, puisqu'il est à l'origine du projet de théodicée fondé sur la conscience et la raison individuelle, et que certains commentateurs voient dans sa philosophie la source de la substance spinoziste. Il s'agit donc à la fois de s'appuyer sur Descartes et de le laver de tout soupçon panthéiste. Cousin construit alors une stratégie de défense reposant sur la construction d'une tradition philosophique spiritualiste qui le mette à l'abri des accusations de panthéisme. Aussi importe-t-il avant tout de proposer une lecture qui s'oppose à l'uniformisation de la tradition philosophique mise en œuvre par les auteurs catholiques selon lesquels toute philosophie, en tant que libre exercice de la raison, aboutirait nécessairement au panthéisme. Pour cela, il est nécessaire d'opérer des scissions au sein de l'histoire de la philosophie<sup>13</sup>: Cousin établit d'une part que la doctrine psychologique, bien loin de conclure au panthéisme,

<sup>13</sup> Cette entreprise de classification de l'histoire de la philosophie par Cousin et ses disciples donne naissance à ce que Delphine Kolesnik-Antoine nomme des « familles » dans son article "Is the History of Philosophy a Family Affair? The examples of Locke and Malebranche in the Cousinian School", in Eric Schliesser, Justin Smith and Mogens Laerke (dir.), Philosophy and its History. New Essays on the Methods and Aims of Research in the History of Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 2012.

conduit scientifiquement aux notions de Dieu créateur et de providence ; d'autre part, il défend que le sensualisme répugne au panthéisme, mais aboutit à l'athéisme, tandis que la doctrine « ontologique » est poussée par une tendance irrésistible vers le panthéisme. Ainsi, la défense de Cousin face aux accusations de panthéisme repose entièrement sur une certaine reconstruction de l'histoire de la philosophie et consiste à créer toute une « lignée », allant de Socrate à Descartes et caractérisée par la volonté de fonder la philosophie dans son ensemble - et la théodicée en particulier - sur la psychologie. Cette lignée se construit en opposition à d'autres, rendant héréditairement impossible le reproche de panthéisme. Ainsi la défense de Cousin, fondée sur le rapprochement avec Descartes, consiste à laver la psychologie cartésienne de toute accusation de panthéisme, en la distinguant radicalement de la tendance à l'ontologisme constitutif de ce dernier, présente chez Spinoza et Malebranche, puis reprise par la philosophie allemande contemporaine.

Dans cette perspective, il est fondamental de prouver que le panthéisme de Spinoza n'a pas son origine chez Descartes. Pour cela, Cousin s'appuie sur la lecture psychologique de Descartes issue de Leibniz et de Maine de Biran qui met de côté la substance dépersonnalisante. En effet, la lutte contre les accusations de panthéisme et d'athéisme n'est pas conduite directement, mais toujours à travers la médiation des auteurs du passé comme le montre Patrice Vermeren dans son article « le juif Spinoza: la philosophie au présent<sup>14</sup> ». Dans ce contexte, Leibniz constitue une arme de choix pour repousser l'accusation, car il est le premier à avoir dénoncé la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause chez Descartes, en affirmant que cette prédominance a donné naissance à la philosophie de Malebranche et de Spinoza fondées sur une réduction de la liberté et de l'individualité au profit de la substance. Cousin s'inscrit ainsi dans la lignée de l'héritage leibnizien de Descartes, aux dépens de ceux de Malebranche et de Spinoza et il fait

 $<sup>^{14}~</sup>$  Patrice Vermeren, « La philosophie au présent : le juif Spinoza (l'institution philosophique et la doctrine maudite du juif Spinoza) »  $\it Lignes$ , 1990, n° 10.

désormais de Leibniz l'héritier véritable de Descartes, présentant les deux autres comme les dégénérescences d'un cartésianisme mal orienté. Mais plus encore, afin d'apparaître comme un commentateur honnête et de concentrer toutes ses forces sur l'ennemi véritable, Cousin commence par reconnaître l'idée que le germe de la philosophie malebranchiste se trouve chez Descartes, pour pouvoir ensuite contester sa paternité du système spinoziste. Ainsi, dans la quatrième édition du cours de 1829, parue en 1861, au milieu d'un discours d'éloge Cousin accuse Descartes d'avoir produit Malebranche :

Bornons-nous à remarquer que Descartes a commis une faute grave, un anachronisme évident dans l'histoire de la connaissance humaine, en ne plaçant pas sur la même ligne, à côté de la croyance à l'existence de l'âme et à l'existence de Dieu, la croyance à l'existence du monde. Selon Descartes, l'homme ne croirait à l'existence du monde qu'à la suite d'un raisonnement assez compliqué, dont la base serait la véracité de Dieu. En fait, il n'en est pas ainsi, et la croyance à l'existence du monde est infiniment plus voisine du point de départ de la pensée. Or, une fois l'existence du monde mise après celle de l'âme et celle de Dieu, on ne peut se le dissimuler, la porte est ouverte à l'idéalisme, et on voit déjà venir Malebranche. 15

À la lumière de la suite du texte, il apparaît clairement que cette accusation est développée dans l'unique but de lever l'autre, celle de la postérité spinoziste. En effet, comment procède l'argumentation cousinienne pour contester cette seconde paternité? Cousin défend à ce moment-là une thèse générale pour l'interprétation en histoire de la philosophie, un « principe de critique historique lé » qui consiste à distinguer deux niveaux dans la pensée d'un auteur. Dans toute philosophie, il y aurait deux ensembles d'éléments : d'une part, un certain nombre de

Victor Cousin, Histoire générale de la philosophie, 4º édition du cours de 1829, Paris, Didier, 1861, pp. 417-418.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> *Ibid.*, note p. 419.

questions à l'ordre du jour qui subjuguent l'attention d'un philosophe et font le cœur de sa doctrine. D'autre part, en dehors de ces questions, tout philosophe aurait des opinions inessentielles, accidentelles, qui ne constituent pas à proprement parler sa doctrine : « soit des premières vues avancées sans une attention suffisante, soit des préjugés subsistant de jeunesse ou d'école, soit des courants de doctrines alors répandues que l'air et le flot du temps lui ont apportés, mais qui ne lui appartiennent pas véritablement<sup>17</sup> ». Cette distinction permet à Cousin de contester que la doctrine spinoziste trouve son fondement dans le noyau du cartésianisme. En effet, sans nier que certaines propositions cartésiennes sur la substance aient pu donner lieu à une interprétation extrême et produire la substance spinoziste, il conteste que ces propositions constituent l'essence de la philosophie cartésienne : il est tout à fait possible de les supprimer sans la détruire. Dès lors, l'application de cette distinction à la philosophie cartésienne conduit à affirmer que cette dernière répond avant tout à une question d'actualité au commencement du XVIIe siècle, à savoir celle de la certitude et de l'évidence, aux dépens d'autres questions jugées secondaires : « Celle-là, Descartes l'a profondément traitée, et il l'a résolue à jamais. Il s'est mesuré avec le scepticisme, et il l'a renversé ; il a établi invinciblement la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu. Là est son œuvre, solide, immortelle; là est le cartésianisme, et non pas dans quelques propositions qui ne lui sont pas essentielles, ou plutôt qui lui sont étrangères. 18 » De père du scepticisme moderne en 1818, Descartes est présenté en 1861 comme son pourfendeur fatal.

Finalement, Cousin reprend toutes les accusations portées contre Descartes qui tendent à démontrer que la philosophie spinoziste serait en germe dans son système, et il arrive à la conclusion suivante : « Par tous ces motifs, nous soutenons

 $<sup>^{17}</sup>$  Victor Cousin, Histoire générale de la philosophie, op. cit., p. 419.

Nous soulignons afin de mettre en évidence le glissement opéré par Cousin, de l'inessentiel à l'étranger. *Ibid.*, p. 420.

qu'on ne peut légitimement tirer de la philosophie de Descartes celle de Spinoza. Ces deux philosophies ne sont pas de la même famille. Deux esprits contraires les animent. Elles viennent de principes opposés et elles aboutissent à des principes opposés. Descartes, sans aucune teinte mystique, respire de toute part le spiritualisme. 19 » Finalement, s'il y a des points communs entre Spinoza et Descartes, ils sont imputables à l'air du temps et constituent le fond commun partagé par de nombreux savants du XVIIe siècle. En revanche, ce qu'il y a de spécifique dans la pensée de Spinoza ne vient pas de Descartes, mais d'ailleurs : « Or de là, Spinoza n'est pas cartésien le moins du monde ; tout au contraire, après avoir été un moment à son début l'interprète très peu fidèle du cartésianisme, il a fini par en être l'adversaire déclaré. Un mot explique Spinoza : il est Juif. Voilà ce qu'il ne faut jamais oublier.<sup>20</sup> » Cousin renvoie finalement la spécificité de la philosophie spinoziste à une origine qui vise à le marginaliser, à savoir sa judaïté. Ainsi, Pour se défendre de l'accusation de panthéisme, Cousin met en œuvre une double stratégie : d'une part, comme nous l'avons déjà vu, Cousin tente de se distinguer absolument de Spinoza, en se rapprochant de Descartes. Pour cela, il doit montrer en quoi Spinoza est une dégénérescence du cartésianisme dont on doit se garder en s'inscrivant, non dans la filiation Descartes-Spinoza-Malebranche, mais dans la filiation Descartes-Leibniz. Mais on voit à travers le dernier passage qu'une deuxième stratégie est à l'œuvre - « stratégie de rattrapage », pour reprendre l'expression de Patrice Vermeren<sup>21</sup>, au cas où la première ne suffirait pas. Il s'agit de sauver Spinoza lui-même des accusations d'athéisme qui découlent du panthéisme, en faisant de lui un Juif mystique. En effet, les accusations du type de celle de l'abbé Maret, dans son Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes<sup>22</sup> de 1840, reposent sur la série d'identifications

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> *Ibid.*, p. 434.

Victor Cousin, Histoire générale de la philosophie, op. cit., p. 436.

Patrice Vermeren, « La philosophie au présent : le juif Spinoza » op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Henri Maret, Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes, op. cit.

suivante : tout rationalisme est un panthéisme, et tout panthéisme est un athéisme. Par conséquent, prétendre prouver Dieu par la raison est athée. De telles identifications conduisent Cousin à faire une lecture non rationaliste de Spinoza pour le sauver du panthéisme et de l'athéisme qui risquent de déteindre sur lui. Cela explique l'obstination de Cousin à présenter Spinoza comme un mystique juif à partir de la fin des années 1830. Cette lecture constitue une révolution par rapport à l'interprétation de Spinoza en France au XVIIe et au XVIIIe siècles. Une torsion du texte spinoziste est nécessaire pour faire de Spinoza un mystique, et Cousin n'hésite pas à la mettre en œuvre, produisant un nouveau Spinoza, en complète opposition avec la tradition d'interprétation existant en France depuis presque deux siècles : « Assurément, je ne suis pas spinoziste ; et après Leibniz, et M. de Biran, j'ai, dans mes leçons de 1829, parlé du système de Spinoza avec plus de sévérité que d'indulgence. [...] Loin d'être un athée, [...] Spinoza a tellement le sentiment de Dieu, qu'il en perd le sentiment de l'homme. [...] Ce livre, tout hérissé qu'il est, à la manière du temps, de formules géométriques, si aride et si repoussant dans son style, est au fond un hymne mystique<sup>23</sup>. Spinoza est un Mouni indien, un Soufi persan, un moine enthousiaste.<sup>24</sup> » En tirant Spinoza vers le mysticisme le plus extrême, il éloigne le risque de se voir taxer à son tour de spinozisme : l'assimilation avec une telle figure devient impossible.

#### Conclusion

Dans les années 1840, afin de se garder de toute accusation, la stratégie cousinienne est grandement simplifiée : Descartes est finalement présenté comme le véritable fondateur de la philosophie moderne. Aussi n'est-il plus question de la dégénérescence du cartésianisme, ni même seulement d'une rupture entre le Descartes métaphysicien et le Descartes physicien. La continuité

 $<sup>^{23}\,</sup>$  Victor Cousin, De l'instruction publique en Hollande, tome I, Bruxelles, Société belge de Libraire, 1838, pp. 96 sq.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Ibid.

est affirmée entre la méthode psychologique et les avancées scientifiques, ne laissant plus aucune place à l'idée que le mécanisme de Descartes en physique pourrait avoir été à l'origine du panthéisme. La philosophie cartésienne est présentée comme un tout, qui peut se résumer sous le terme de spiritualisme. Cousin procède ainsi à une réécriture complète de l'histoire de la philosophie moderne, dans laquelle un certain nombre d'auteurs peuvent être supprimés sans conséquences, tandis que l'ensemble s'écroulerait si son fondement cartésien lui était retiré. Dès lors, le XVIIIe siècle qui apparaissait en 1828 comme le fruit mûr du cartésianisme est désormais annulé dans son ensemble, rayé de la carte de la philosophie : « Osons dire la vérité : le XVIIIe siècle en France, si riche en grands hommes, n'en a pas produit un seul en philosophie, si du moins par philosophie on entend métaphysique.<sup>25</sup> » La philosophie cousinienne, suite aux excès issus de la philosophie allemande, et du fait de la volonté de Cousin de faire de sa doctrine la philosophie officielle, s'achemine progressivement, à travers la référence spiritualiste, vers une forme de plus en plus consensuelle, celle d'un catalogue des bonnes doctrines<sup>26</sup>. Aussi le terme de spiritualisme chez Cousin désigne-t-il moins une véritable thèse philosophique qu'un ensemble de propositions vagues attachées à une tradition et une histoire des plus consensuelles, permettant de faire de sa doctrine un point de ralliement au milieu du XIXe siècle français. C'est cet « idéalisme mitigé<sup>27</sup> » qui vaudra à Cousin d'être ensuite l'objet des critiques d'un spiritualisme plus cohérent, non

Victor Cousin, Du vrai, du beau et du bien, Avant-propos de l'édition de 1853, 5e éd., Paris, Didier, 1855, p. VIII.

<sup>«</sup> Notre vraie doctrine, notre vrai drapeau est le spiritualisme, cette philosophie aussi solide que généreuse, qui commence avec Socrate et Platon, que l'Évangile a répandue dans le monde, que Descartes a mise sous les formes sévères du génie moderne, qui a été au XVII<sup>e</sup> siècle une des gloires et des forces de la patrie, qui a péri avec la grandeur nationale au XVIII<sup>e</sup> siècle, et qu'au commencement de celui-ci M. Royer-Collard est venu réhabiliter dans l'enseignement public », *Ibid.* pp. VII-VIII.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Ravaisson, La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle, op. cit., pp. 32-34, 249.

dualiste, notamment sous la plume de Félix Ravaisson qui voit dans l'utilisation cousinienne du terme « un spiritualisme dualiste et concordataire [qui] n'est qu'une formation de compromis, bridée et mutilée par des prudences de politique<sup>28</sup> ».

Lucie REY Université de Lyon, Labex COMOD

Jules Lachelier, « Spiritualisme », in Vocabulaire technique et critique de la philosophie, A. Lalande, Paris, 1962, 9e éd., p. 1020.

## CARTÉSIANISME DOMINANT ET CARTÉSIANISMES SUBVERSIFS

#### LE CAS DE L'INFIRMIER DE BICÊTRE JEAN-ANDRÉ ROCHOUX

En 1839, l'académie des sciences morales et politiques propose aux concurrents de réfléchir sur l'histoire du cartésianisme. Le jury est composé de Degérando, Cousin, Edwards, Jouffroy, Damiron et St Hilaire.

La question posée est vaste et comprend six rubriques<sup>1</sup> : 1. Exposer l'état de la philosophie avant Descartes ; 2. Déterminer le caractère de la révolution philosophique dont Descartes est l'auteur, faire connaître la méthode, les principes et le système entier de Descartes dans toutes les parties des connaissances humaines ; 3. Rechercher les conséquences et les développements de la philosophie de Descartes, non seulement dans ses disciples avoués, tels que Régis, Rohault, Delaforge, mais dans les hommes de génie qu'il a suscités : par exemple, Spinoza, Malebranche, Locke, Bayle et Leibniz ; 4. Apprécier particulièrement l'influence du système de Descartes sur celui de Spinoza et celui de Malebranche ; 5. Déterminer le rôle et la place de Leibniz dans le mouvement cartésien; 6. Apprécier la valeur intrinsèque de la révolution cartésienne, considérée dans l'ensemble de ses principes et de ses conséquences, et dans la succession des grands hommes qu'elle embrasse, depuis la parution du Discours de la méthode, en 1637, jusqu'au commencement du XVIIIe siècle et à la mort de Leibniz ; rechercher quelle est la part d'erreurs que renferme le cartésianisme, et surtout quelle est la part de vérités qu'il a léguées à la postérité.

Nous reprenons quasi littéralement le texte donné par Damiron dans son introduction à l'Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Paris, Hachette, 1846, p.1, note 2.

Le sujet atteste du rôle décisif dévolu à Descartes dans l'édification de l'éclectisme cousinien et du travail qui reste à accomplir en ce domaine, pour la compréhension de l'histoire de la philosophie moderne. Les décisions de l'académie : primer ou ne pas primer, donner la mention ou ne pas la donner, peuvent, en retour, servir de révélateurs de ce qui est considéré comme étant sur ce point officiellement acceptable ou non acceptable, orthodoxe ou hétérodoxe. Bref, nous disposons là d'un vivier pour dresser une cartographie de ce qui se dit, se pense et se tolère au sujet de Descartes et des cartésiens, aux alentours de 1840, en France.

Sept mémoires au total concoururent (dont un qui arriva trop tard pour être examiné) et trois furent primés. Il s'agit de ceux de Charles Renouvier, de Jean-Baptiste Bordas-Demoulin et de Francisque Bouillier<sup>2</sup>. Bouillier et Bordas-Demoulin reçurent le prix et Renouvier, la mention « très honorable ».

Un des signes de l'efficacité de la méthode de l'académie des sciences morales et politiques, consistant à publier les primés et à reléguer les autres dans l'ombre du discours non autorisé donc non « officialisable », est précisément que nous ne nous souvenons de rien, ou ne connaissons rien, de ces trois autres.

L'un d'entre eux pourtant fut publié en-dehors de ce cadre académique, et même explicitement « contre la pensée secrète de la commission ». Il s'agit du texte du médecin de l'infirmerie de Bicêtre, membre de l'académie royale de médecine de Paris,

Respectivement édités ensuite sous les références suivantes: Bordas-Demoulin J-B., Le cartésianisme, ou, La véritable rénovation des sciences: ouvrage couronné par l'Institut, suivi de La théorie de la substance et de celle de l'infini, Volume 1. Précédé d'un Discours sur la réformation de la philosophie au dix-neuvième siècle, pour servir d'introduction générale, par Huet F., Professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres de Gand. Paris, J. Hetzel, Libraire-Éditeur, 1843; Bouillier F., Histoire et critique de la révolution cartésienne. Lyon, 1842 puis Histoire de la philosophie cartésienne, 2 tomes. Paris, Durand/Lyon, Brun et Cie, 1854; et Renouvier C., Manuel de philosophie moderne. Paris, Paulin, 1842.

#### **Delphine Antoine-Mahut**

Jean-André Rochoux, paru chez Joubert en 1843, sous le titre : Épicure opposé à Descartes.

Je me concentrerai surtout sur celui-ci, dans le but de dégager les principes et les modalités d'une hétérologie, selon le mot de Michel de Certeau³, c'est-à-dire de me demander si, et à quelles conditions, un autre discours que le discours cousinien est possible sur Descartes, en 1839. Il faut bien comprendre que l'enjeu, ici, ne vise pas seulement le cartésianisme, mais bien l'histoire de la philosophie dans son ensemble. Car en disqualifiant ou en requalifiant Descartes, on met au jour d'autres lignages et d'autres répudiations dans la grande famille des philosophes. Au regard des travaux actuels sur le cartésianisme, on pourra alors se demander si ces recompositions étaient viables, ou si elles étaient condamnées à avorter.

### 1. Le rapport de Damiron sur les Mémoires de 1839<sup>4</sup>

Commençons par les trois mémoires anonymes et non primés, en exploitant les quelques commentaires qu'en propose Damiron dans son rapport.

Le mémoire six est en un sens hors circuit : il compte à peine quatre-vingts pages et se cantonne à Descartes, là où l'intitulé indiquait clairement qu'il fallait traiter l'ensemble du cartésianisme. Du contenu même des développements relatifs à Descartes, Damiron ne dit rien<sup>5</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Hétérologies. Discourse on the Other. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> La place stratégique de ce rapport en introduction à l'Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII<sup>e</sup> siècle atteste de l'importance officielle que l'école souhaita lui donner.

La consultation du contenu du permet de l'attribuer à J-M. Ferrojinno, attaché à l'administration générale de la guerre à Turin. La couverture porte la signature de Damiron, St Hilaire et Degérando. Du mémoire non admis (un septième donc), on apprend qu'il est arrivé un an après la clôture du terme fixé pour le dépôt du manuscrit, que la première partie fut envoyée en octobre 1840 et la seconde, en juin 1841, qu'il est l'œuvre de Dronion, « notaire à Landerneau près de Brest, Finistère », et qu'il porte

Le numéro un, qui n'est guère plus long (quatre-vingt quinze pages) est plus intéressant. Car ce qui lui est reproché est son caractère partisan pour la restauration gassendiste de la philosophie épicurienne et son silence quasi-total sur ce qui aurait dû, selon le jury, constituer le cœur de l'argumentation : les considérations métaphysiques.

Enfin, ce mémoire ne dit rien sur la nature et l'origine des diverses idées de l'âme, rien sur la volonté considérée soit comme faculté du jugement, soit comme faculté de l'action, « [...] rien sur plusieurs autres questions qui appartiennent cependant à la métaphysique de Descartes. Il y a donc ici lacune ; tout ce qui doit y être n'y est pas »<sup>6</sup>.

La décision de ne pas le retenir procède donc, du côté du jury, d'un rejet de cette forme spécifique d'« exclusivité» consistant à identifier la philosophie aux sciences naturelles et à en exclure les principales questions relevant de la métaphysique. Elle entérine le refus de reconnaître, chez Descartes lui-même, sinon la pertinence d'un tel point de vue, du moins sa prétention à traduire l'intégralité de la pensée de ce dernier. Enfin, et bien que la plume irénique de Damiron se montre fort attentive à souligner l'ouverture d'esprit de l'académie<sup>7</sup>, elle fait du traitement de la

l'intitulé suivant : « Concours pour le prix offert par l'Académie au meilleur examen critique du cartésianisme, ou pour celui consacré par M. Monthyon en faveur de l'ouvrage le plus utile aux mœurs. Appendice aux notions physiques répandues dans l'ouvrage intitulé Clef de la science ou Boussole de l'âme dans le voyage de la vie ». Seule la seconde partie (l' « Appendice ») figure dans le carton.

- 6 Ces différents extraits sur le mémoire 1 sont empruntés aux pages 8 à 11 du rapport.
- L'insistance de Damiron sur ce point, et sur le caractère assertorique et peu démonstratif du mémoire, finit en effet par devenir suspecte : « doctrine à part, et à ne regarder que la discussion, il n'y a dans les raisons que propose l'auteur, ni cette force de démonstration qu'il devrait chercher à leur donner, ni ce ton de haute critique et de large impartialité qui était de bonne justice et de bon goût à la fois envers un adversaire tel que Descartes, contre lequel il ne fallait pas d'abord se déclarer légèrement, et qu'il convenait ensuite d'aborder avec tout ce que le sentiment d'une sérieuse admiration pouvait inspirer de respect, de défiance en soi-même,

#### **Delphine Antoine-Mahut**

métaphysique un passage obligé voire premier pour qui veut endiguer les effets délétères du prisme gassendiste, sur l'interprétation de la philosophie de Descartes.

L'auteur de ce mémoire est Jean-André Rochoux<sup>8</sup>. Pour donner une première idée des enjeux et du ton de ce texte, on peut d'ores et déjà insister sur deux éléments, qui disparaîtront de la version publiée.

D'une part, Rochoux se réclame de Broussais, dans un éloge en latin figurant en bas d'une lettre accompagnant le manuscrit. Cet éloge est barré de plusieurs traits de plume. On ignore si ce raturage incombe à l'auteur ou au geste rageur d'un lecteur cousinien. Il atteste en tout cas de la puissance subversive de la référence à Broussais, l'année même de la mort du médecin, dans un écrit susceptible d'éclairer le sens véritable du cartésianisme.

Deuxièmement, cet éloge suit un texte plus long, qui constitue un méta-commentaire intéressant de l'auteur, à destination du jury. Il vaut d'être cité en entier, car il en dit long sur la manière dont les décisions du jury pouvaient être perçues par les candidats peu enclins à respecter les cadres académiques. C'est à son propos que Damiron se croit obligé de réaffirmer l'ouverture intellectuelle des membres du jury :

L'auteur du manuscrit n°1 [...] a cru qu'en proposant pour sujet de prix, l'examen critique du cartésianisme, l'académie des sciences morales et politiques voulait que toutes les opinions importantes de Descartes fussent appréciées avec toute cette indépendance et cette liberté de penser que réclame l'étude

de formes adoucies et de dignité de langage [...]. L'Académie, en demandant non pas l'éloge, mais l'examen critique de la philosophie de Descartes, permettait une entière liberté et même une sévérité de discussion dont elle ne pouvait être choquée dans aucun des concurrents, et elle ne l'a pas été dans l'auteur ; mais elle eût désiré que cette sévérité se montrât par des arguments mieux présentés et mieux exprimés » (ibid., p. 15).

Pour une bio-bibliographie de Rochoux, et une analyse des principaux thèmes épicuriens du mémoire, cf. la seule étude que nous connaissons à ce sujet : l'article d'O. Bloch, « Un philosophe épicurien sous Louis Philippe », dans *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 367-383.

théorique des questions philosophiques. C'est d'après ce principe, qu'il a surtout discuté l'opinion de Descartes sur l'immortalité de l'âme, et si en le faisant, il n'a pu s'empêcher de voir combien les preuves sur lesquelles ce philosophe cherche à établir ont peu de valeur, force a bien été de le dire. Seulement l'auteur du mémoire s'est déclaré tout disposé à faire le sacrifice d'opinions qui lui semblent d'une incontestable vérité, si l'académie les juge dangereuses à publier. Pour tout le reste du système cartésien, l'étude approfondie qu'il en a faite l'a conduit à partager complètement la façon de penser du célèbre Huet. Dès lors, voyant deux hommes dans Descartes, savoir, le physicien et le géomètre, l'expérimentateur que personne n'a surpassé parmi les modernes, et le philosophe beaucoup moins heureux dans les spéculations métaphysiques, il a terminé le résumé critique des travaux de ce grand homme en discours. À tous ces titres le nom de Descartes "vivra à jamais glorieux tant que vivra la science, tant qu'elle aura de la valeur parmi les hommes. Mais dès à présent, le cartésianisme est bien mort. C'est un brillant météore qui, après avoir jeté un vif éclat, s'est éteint pour toujours. Pouvait-il en être autrement d'un système, qui n'a pas une seule vérité à lui appartenant, pour comprendre les erreurs dont il se compose?" [c'est une citation de la page 94 du mémoire, qui en comporte 96]. Si ce jugement du cartésianisme n'est pas la rigoureuse expression de la vérité, celui qui l'a porté a écrit sa propre condamnation, mais s'il a rencontré juste, il n'a rien de pareil à craindre.

Si l'« examen critique » doit être une mise à mort, on comprend que la publication *a posteriori* de ce mémoire aura, du côté de l'auteur, la fonction de proposer une philosophie alternative, voire subversive par rapport à la philosophie officielle. Ce que nous désignions, dans notre introduction, par le terme d'« hétérologie ».

Le troisième mémoire est l'œuvre de Virgile Calland, « de Soissons (Aisne) ». C'est la seule indication donnée par le carton 460 des Archives de l'Institut. Il fut lu par Damiron, St Hilaire et Degérando. Il porte une épigraphe lucrétienne : « Ergo vivida vis animi parvicis, et extrà processit longè flammantica mania mundi ».

Du jugement porté par Damiron sur ce mémoire ressortent trois idées essentielles : on ne saurait trouver chez Descartes lui-

#### **Delphine Antoine-Mahut**

même les tendances outrées qui éclatent chez ses successeurs, lesquels s'inspirent cependant du père dans ce qu'ils ont de bon ; le cartésianisme, compris comme histoire de la réception de Descartes, doit en revanche faire droit à ces tendances et les penser comme des greffes plus ou moins réussies d'éléments théoriques venus d'autres terrains que celui de l'œuvre originelle (Augustin pour Malebranche par exemple) ; enfin, les « cartésiens » peuvent désigner soit les greffons les plus aboutis (Malebranche, Spinoza, Bayle et Locke), soit ceux qui ont su repartir de ces greffes pour élaguer et greffer à nouveau (Leibniz).

Les caractéristiques principales des trois mémoires jugés comme les meilleurs poursuivent ces approfondissements successifs dans l'évaluation.

Renouvier est à la limite des défauts du mémoire numéro un. Or l'explicitation de ce reproche permet en retour de mieux cerner les contours du cartésianisme dominant à l'académie. Car de façon tout à fait remarquable, Damiron attribue à Descartes lui-même le choix cousinien du Descartes métaphysicien contre le Descartes physicien. Renouvier est ainsi corrigé par une formulation très nette du mot d'ordre de l'école cousinienne :

[...] il échappe à l'auteur des jugements qui ne sont pas toujours de la plus rigoureuse exactitude; ainsi il affirme plusieurs fois que ce que Descartes a voulu faire, c'est une philosophie naturelle. Or rien n'est certainement moins le dessein de Descartes, témoin ses *Méditations* et son *Discours de la méthode*; et il y a même, à cet égard, des paroles de lui qui ne peuvent laisser aucun doute sur son véritable sentiment. C'est donc comme métaphysicien qu'il se considère avant tout; le physicien et le géomètre ne viennent, à ses yeux, qu'en sous-ordre<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Ibid., p. 33-34. Il faut ajouter à cela « [...] une certaine disposition, qui se concilie même assez mal avec d'autres sentiments exprimés dans son

Mais par rapport au troisième mémoire, Renouvier montre bien que c'est l'« extension immodérée » de certaines thèses présentes chez Descartes, qui a engendré les philosophies du camp adverse. L'exemple choisi est celui de la physiologie. La lecture de Renouvier pousse ainsi l'académie à reconnaître conjointement l'importance de la « doctrine de l'homme » pour l'école cartésienne et l'extraordinaire capacité de cette dernière à engendrer le matérialisme, non plus contre Descartes (comme dans le cas du mémoire 1), mais à partir de lui. Ce morceau, ajoute Damiron, « est un des plus remarquables du mémoire »<sup>10</sup>.

Bouillier franchit un cap, en partant de la grande différence entre Bacon et Descartes : celle qui sépare un philosophe naturel d'un métaphysicien, du grand promoteur des idées ayant fécondé tous les systèmes.

Mais comme l'auteur du premier mémoire, il lui arrive de sous-estimer l'importance des questions métaphysiques, comme celles de la preuve de l'existence de Dieu, des causes finales ou encore des idées innées. Il passe en outre sous silence les cartésiens moins connus que Spinoza, Malebranche ou Leibniz, par exemple Rohault, La Forge et Régis. Et lorsqu'il traite du cartésianisme hollandais, il ne s'arrête pas suffisamment sur ceux qui contribuèrent « à répandre et à populariser la philosophie cartésienne, et c'est là certes, selon Damiron, une omission »<sup>11</sup>.

L'examen du mémoire de Bordas-Demoulin conclut le rapport. Il se singularise par rapport aux autres, Renouvier exclu, par l'importance octroyée aux questions physiques. Et par rapport à Renouvier, il insiste sur le rôle des mathématiques. Mais son principal apport consiste dans la subtilité de sa définition des

mémoire, à mal juger de la théologie et de ses organes, même les plus éminents, de Bossuet par exemple » (*ibid.*, p. 41).

 $<sup>^{10}\,</sup>$  Cf. la filiation Regius/La Mettrie/Cabanis, que Marx retravaille dans La Sainte Famille à partir de Renouvier, comme l'a montré O. Bloch, op.cit.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Ibid.*, p. 46.

#### **Delphine Antoine-Mahut**

« tendances » propres au cartésianisme. Une « tendance » désigne « une sorte d'incertitude dans l'esprit de Descartes ou du moins une manière insuffisante de s'expliquer »12. Elle diffère de l'opinion, en ce qu'elle n'est pas rigoureusement déterminée et appelle en conséquence plusieurs interprétations possibles. Damiron prend chez Bordas Demoulin les exemples de la nature et de la valeur des idées, ou de la méconnaissance de l'activité, de la substance corporelle comme de la substance corporelle. Le premier explique la filiation lockéenne<sup>13</sup> et le second, les postérités spinoziste et malebranchiste. Descartes peut alors être désigné à la fois comme ayant mis chacun de ces penseurs « sur la route qu'ils ont suivie » et comme ayant évité leurs excès<sup>14</sup>. Le rôle de Leibniz revient à « ramener dans les limites qui lui conviennent, cette philosophie qu'en font sortir, chacun en leur sens, Spinoza, Malebranche et Locke », notamment en rétablissant, contre ce dernier, « les idées innées mieux entendues »<sup>15</sup> et l'activité de la substance spirituelle.

Enfin, contrairement à Renouvier, qui se montrait un peu trop cavalier sur les questions théologiques, et à Bouillier, qui traite trop rapidement de la question des preuves de l'existence de Dieu, Bordas-Demoulin affectionne un peu trop Malebranche et les effets du péché originel sur la nature humaine. Il montre « un caractère théologique trop marqué, que l'Académie n'a pas voulu autoriser », parce que « ces matières n'appartiennent

Nous exploitons l'intérêt méthodologique de cette notion de tendance dans « Descartes au miroir d'une histoire philosophique des idées », in Qu'est-ce qu'être cartésien?, ENS Éditions, 2013, Introduction.

Locke serait ainsi sorti « [...] d'un côté mal éclairé de la théorie des idées, telle que la conçoit Descartes. Il y avait peut-être une meilleure manière de rattacher Locke à Descartes, et plus d'un concurrent, mais surtout l'auteur du mémoire numéro cinq [Bouillier], a mieux montré le vrai rapport par lequel l'un touche à l'autre ; cependant la relation qui vient d'être ici indiquée mériterait aussi d'être considérée » (ibid., p. 65).

<sup>14</sup> Cf. la page 73 : « [...] par la manière peut-être un peu indécise dont il s'est partagé entre l'un et l'autre principe, il a mis Locke et Spinoza chacun sur la route qu'ils ont suivie, il n'est pas tombé lui-même dans l'excès de l'un ou de l'autre ».

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> *Ibid.*, p. 66.

précisément ni à la philosophie de Descartes, ni même à la philosophie proprement dite ».

Ces formulations, respectivement empruntées à une contribution de Cousin au *Journal Général de l'instruction publique* du 19 mai 1841, et à un article de Damiron paru dans *Le Moniteur*, les 10 septembre, 4 et 8 octobre 1841, au sujet du mémoire de Bordas-Demoulin, dessinent la difficile ligne de crête sur laquelle va désormais devoir s'écrire « l'auto-histoire officielle » du cartésianisme. Celle-ci va devoir tenter la gageure de rester à la fois spiritualiste et rationnelle et d'intégrer, dans la philosophie de Descartes, les « tendances » que les argumentations lacunaires des candidats les plus faibles permettaient trop facilement d'évacuer, sans pour autant attribuer à Descartes lui-même de telles thèses.

Mais un tel cartésianisme officiel est-il le seul possible? Est-on contraint de répudier Descartes en bloc si on ne cautionne pas cette lecture du philosophe du cogito? Revenons de façon plus détaillée au cas de Rochoux.

## 2. Contre la « pensée secrète de la commission ». Épicure opposé à Descartes (Rochoux, 1843)

On l'a compris lorsqu'on a cité plus haut la lettre accompagnant le mémoire : avec Rochoux, nous avons affaire à un militant et à un militant qui ne compte pas se laisser baillonner par l'Académie. La préface qui accompagne l'édition de son texte propose à cet égard une contextualisation très claire, dans l'histoire de la philosophie d'une part et dans celle de la philosophie « officielle » d'autre part.

De Bacon et Gassendi à Destutt de Tracy, Laromiguière et Valette, la première a connu ce que Rochoux nomme une « progression décroissante », faite de mauvais choix, de dénaturations et d'emprunts partiels et successifs toujours tus. Au lieu d'avancer, la philosophie expérimentale moderne s'est ainsi

amoindrie<sup>16</sup>. Le « despotisme aux abois » de Napoléon s'est appuyé sur le « philosophisme » des idéologues pour expliquer sa chute, comme Kant a imputé les malheurs de la philosophie à l'épicurisme<sup>17</sup>.

La conséquence directe de ces manipulations fut la « réaction cauteleuse » de Frayssinous ou de Bautain<sup>18</sup>, qui prétendirent accorder les dogmes de la religion chrétienne avec les vérités scientifiques. Si cette forme de « morale chrétienne » est incontestablement un

 $<sup>^{16}\,\,</sup>$  C'est le début du texte. Nous citons ici les pages V et VI : « La philosophie expérimentale moderne, dont Bacon est le glorieux ordonnateur et non le créateur, avait trouvé en France, dans l'illustre Gassendi, l'homme le plus capable d'en embrasser l'immense domaine, d'en réunir toutes les richesses, qui se soit vu en Europe depuis la renaissance des hautes études, et, en même temps, l'écrivain le plus propre à communiquer aux autres les trésors de son prodigieux savoir. Cependant son admirable ouvrage, écrit en latin, à une époque où l'usage de traiter les sciences en langue vulgaire commençait à s'introduire, a eu, à cause de cela, peu de popularité. Deux volumes in-folio ont bien pu aussi effrayer ceux qui ne se doutaient guère qu'on dût y trouver plus de véritable science que dans plusieurs milliers d'écrits sur le même sujet. D'un autre côté, Bernier publiait un prétendu Abrégé de la philosophie de Gassendi, où, sous prétexte de la ramener à l'orthodoxie, il dénaturait l'œuvre de son maître, au point de la rendre tout à fait méconnaissable. Puis on voyait Locke et Condillac s'emparer, sans dire où ils les prenaient, de quelques bribes d'un riche domaine, les exploiter tant bien que mal, et passer, aux yeux de quiconque n'en savait pas davantage, pour les fondateurs d'une école qu'ils auraient perdue, si la maladresse de ses avocats pouvait nuire à la cause de la vérité. Ils étaient remplacés par les philosophes dits encyclopédistes, dont l'héritage tombait des mains de d'Alembert et de Diderot dans celles du lourd, de l'épais, du diffus Naigeon, dont tout le mérite, à part sa qualité d'honnête homme, est d'avoir été bêtement et franchement athée. Enfin arrivaient Destutt de Tracy, Laromiguière et M. Valette, qui pourrait bien ne pas clore la progression décroissante ».

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Ibid., p. VII. Rochoux cite la Philosophie de Kant de Villers, p. 165 et suivantes, et le Discours au sénat conservateur de 1813.

On se souvient que Bautain, en particulier, faisait partie de la première garde rapprochée du « régiment », avec Jouffroy. Le schisme entre les deux élèves de Cousin apparaît nettement lorsqu'on considère le texte de Jouffroy de 1825 : Comment les dogmes finissent.

pré-requis favorable pour obtenir des  $prix^{19}$ , elle ne suffit pas pour fédérer toutes les sensibilités. On eut alors l'idée de rechercher le point d'orgue du mouvement « anti-philosophique » dans

[...] la philosophie de Descartes, dont les principes réellement insaisissables, chatoyant par leur continuel amalgame du faux avec le vrai, sont d'une merveilleuse ressource pour égarer l'opinion<sup>20</sup>.

Et c'est pour « rendre la vie au cartésianisme » $^{21}$  que Cousin mit au concours ce thème de l'examen (faussement) $^{22}$  critique du cartésianisme.

 $<sup>^{19}</sup>$   $\,$   $\,$   $[\ldots]$  l'abbé Frayssinous, depuis évêque d'Hermopolis, ouvrit à Saint-Sulpice ses conférences, dans le but de montrer que les dogmes de la religion chrétienne peuvent très bien se concilier avec les vérités scientifiques. M. Bautain est ensuite allé beaucoup plus loin; il a voulu soumettre entièrement la philosophie au joug de la religion. Mais il faut se hâter de le dire, la plupart des hommes dits religieux, comme les nouveaux Bénédictins de Solesme [V. la Gazette de France], M. Jules Simon [Revue des Deux Mondes, février 1843, État de la philosophie, etc., p. 392 et suivantes], et beaucoup d'autres, se contenteraient volontiers d'un traité de paix passé d'égal à égal entre les deux partis. C'est à obtenir ce résultat que travaillent de toutes leurs forces la Société de la morale chrétienne et les lauréats qui obtiennent ses prix, comme madame Niboyet et M. Hollard [Dieu manifesté dans les œuvres de la nature]. L'Ecole Polytechnique qui, s'il faut en croire M. Saint-Marc-Girardin, pousse aussi, elle, à la religion [Revue des Deux Mondes, 15 déc. 1842. L'Afrique sous saint Augustin, p. 893], ne serait sans doute pas plus exigeante, ni peut-être même le général Duvivier, bien qu'il insiste sur le besoin de raviver la foi de l'armée, comme si c'était une affaire à décider par un ordre du jour, aussi facilement que la couleur du pantalon ou la forme de l'habit des soldats. En attendant, nous dirons, avec Bayle, à ces conciliateurs à divers titres, « que la philosophie et la théologie sont deux facultés qui ne s'accorderaient guère ensemble, si l'autorité n'y mettait ordre » (ibid., p. VII-VIII).

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>21</sup> Rochoux cite l'Avertissement aux Essais de philosophie de Rémusat, pour expliquer l'échec par l'impuissance du cartésianisme à s'étendre « au-delà de l'enceinte des écoles » (ibid., p. X).

 $<sup>^{22}</sup>$  « Sous ce titre, qui devait engager les concurrents à dire sans réserve toute leur pensée, on annonçait vouloir appeler la critique, quand, au fond, on

La présentation du jury par Rochoux est décapante. On en retiendra surtout une forme d'indulgence ironique envers un Degérando qui ne fut pas toujours décrépit, notamment lorsqu'il revendiquait sa prédilection pour le gassendisme<sup>23</sup>. La morgue des uns, la faiblesse des autres, sur fond de scandales et de trahisons dénoncées par Leroux<sup>24</sup>, a cependant abouti à ce rapport de Damiron, qui présente au moins l'intérêt de pouvoir être pris à contrepied si l'on veut parvenir à la vérité.

Le texte publié insère en note non seulement des extraits du rapport, mais aussi des passages d'articles de Damiron

était fermement décidé à n'admettre que l'éloge de la philosophie de Descartes. Bien que porté moi-même à le croire, bien qu'édifié par un de mes amis sur la pensée secrète de la commission, je voulus en avoir la preuve, et j'envoyai au concours un Mémoire qui fut accueilli comme il devait l'être » (ibid., p. X).

 $^{23}\,\,$  « M. Cousin, ce modèle d'obscurité audacieuse, étour dissante et vide, que les caprices de la fortune ont fait le chef d'une philosophie vraiment inqualifiable; M. Barthélémy Saint-Hilaire, ami dévoué de M. Cousin; l'honnête de Gérando, alors caduc et décrépit, désirant le repos avant tout, et qui, deux ans avant, avait donné une belle preuve de décadence intellectuelle, dans son rapport si spirituellement flagellé par Timon [Défense de l'évêque de Clermont] : Edwards, déjà absorbé par le désir de se faire catholique; Jouffroy, que la faiblesse de son caractère et sa déplorable ambition avaient condamné toute sa vie à combattre contre la vérité, au risque de ne pas pouvoir, même après sa mort, lui rendre un tardif et incomplet hommage; enfin M. Damiron, qui a su s'attirer l'attention d'une époque aussi insoucieuse que la nôtre, par la manière dont il a mutilé, dénaturé la pensée du pauvre Jouffroy, son ami, et étouffé de tout son pouvoir la voix qu'il avait mission de faire entendre. La note 2 ajoute: « Nous engageons ceux qui pourraient trouver notre jugement sur M. Cousin, empreint d'une excessive sévérité, à voir dans la Revue indépendante, de novembre et décembre 1842, commet Jouffroy parlait de la philosophie de son ancien maître dans les passages que M. Damiron a supprimés, torturés ou défigurés » (ibid., p. X-XI).

Sur la relation entre Leroux et Cousin, cf. l'ouvrage de référence de L. Rey, Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 2013

commentant les choix de Rochoux. Ce procédé atteste de l'effectivité du dialogue tout en mettant en relief les divergences.

Je ne reprendrai pas l'intégralité de l'argumentation, qui fait environ cent vingt pages. Je souhaite insister sur trois points : sur les considérations méthodologiques accompagnant le texte de Rochoux, sur le type de philosophie qu'il promeut, et sur sa conception de la philosophie cartésienne.

Deux revendications méthodologiques ressortent du mémoire. La première est la concision. Rochoux l'oppose aux flots verbeux de ses adversaires, qui égarent leur lecteur en lui faisant perdre le fil de son sujet. Au long passage du rapport de Damiron, expliquant que la première section est beaucoup trop courte (cf. le *Moniteur Universel*, 26 juillet 1841, p. 1880, 3° col.), Rochoux répond ainsi que

[...] ce reproche serait fondé si, par état de la philosophie avant Descartes, on pouvait entendre l'histoire de la philosophie avant ce philosophe. Mais le programme n'aurait pas pu demander pareille chose sans exiger l'impossible, ou sans mettre chacun des concurrents dans la nécessité d'annexer à son Mémoire les six gros volumes in-quarto de Brucker. Évidemment, la question actuelle était bien de montrer le point où en était arrivée la philosophie quand Descartes s'est mis à philosopher. Si donc j'ai pu le faire en un petit nombre de pages, loin d'y voir un tort de ma part, on devrait bien plutôt me féliciter de ma brièveté, surtout si je n'ai rien omis d'essentiel. Or, il faut que cela soit, puisque monsieur le rapporteur garde le silence à cet égard »<sup>25</sup>.

La deuxième décision méthodologique du texte est en un sens une spécification de la première. Elle revendique de ne pas lire ou relire la philosophie de Descartes de seconde-main, ou par sa réception. Il faut se référer directement au texte original, comme Descartes nous l'a d'ailleurs demandé lui-même. Car c'est le seul

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> *Ibid.*, Introduction, note 1, p. 2.

moyen de se prémunir contre toute forme de « défiguration », souvent commode mais toujours, en un sens, malhonnête. L'exemple de « feu Broussais » vient confirmer cette capacité de l'Académie à tourner également à son avantage, mais dans le sens du pire, les références du moment :

Nous nous imposerons en outre, dans notre examen, l'obligation de ne pas juger le cartésianisme que sur les paroles du maître, sans avoir beaucoup égard aux opinions de ses sectateurs, quelle qu'ait pu être leur célébrité. Descartes lui-même a rendu cette condition obligatoire, en déclarant ne vouloir être jugé que sur ce qu'il aurait expressément dit, et non sur ce qui pourrait être présenté comme lui appartenant. L'exemple d'Aristote, si méconnaissablement défiguré par ses prétendus élèves, avait fait sentir au philosophe français la nécessité de se prémunir contre une semblable transformation, qui s'est renouvelée, sous nos yeux, dans la manière dont les idées d'un membre à tous égards illustre de l'Académie des sciences morales, feu Broussais, ont été défigurées, du vivant même de l'auteur. Ainsi, juger Descartes uniquement d'après ses écrits, borner ce jugement à l'examen de quelques-unes de leurs propositions fondamentales, seront les moyens que nous emploierons pour faire connaître sa philosophie avec toute l'exactitude et, en même temps, toute la brièveté, qu'exige un pareil sujet<sup>26</sup>.

Lire Descartes uniquement par Descartes, en se cantonnant à l'essentiel, revient, pour Rochoux, à démonter la machination savamment orchestrée par les Cousiniens.

De quelle philosophie convient-il en ce cas de se réclamer ? Il s'agit sans ambiguïté de la philosophie d'Épicure. Elle est exposée aux pages 7 à 16. Rochoux revient sur les péripéties des condamnations et de la réhabilitation de l'épicurisme par Gassendi et examine les différents champs dans lesquels cette philosophie de l'adversité se déploie. Le passage le plus important concerne la

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> *Ibid.*, p. 19-20.

physique, plus précisément la somme d'activité et de mouvement spontané contenus dans l'atome. Car cette conception de l'activité de la matière permet d'établir un lien avec La Mettrie et avec Haller<sup>27</sup>; elle permet aussi de critiquer ce qui, du côté des scientifiques contemporains eux-mêmes, comme Pouillet dans ses Éléments de physique, pose problème : la revendication d'une force d'inertie en vertu de laquelle la matière serait supposée être indifférente au repos comme au mouvement. Or

[...] depuis les temps historiques les plus reculés jusqu'à nos jours, on n'a pas surpris, pendant une seule seconde, la matière en repos. Si jamais rien de semblable arrivait, c'en serait fait du système de l'univers. Mais on sera bien loin de le craindre, si l'on veut faire attention que toutes les circonstances dans lesquelles tant d'hommes ont cru voir l'inertie, le repos de la matière, sont seulement des cas d'équilibre, produits par le balancement de forces opposées, de sorte que cette prétendue inertie est, en réalité, une lutte fort active [...]. Un seul principe, l'atome doué de mouvement, ou la matière active, suffit pour expliquer tous les phénomènes de la nature. C'est ce qu'on appelle le système unitaire, qu'on finira par adopter après l'avoir vainement combattu, quand il sera devenu évident pour tout le monde que les partisans des deux principes, l'esprit et la matière, sont dans l'impossibilité de citer un seul fait, une seule expérience où l'on ait vu ces deux principes séparés, agir isolément. Au lieu de cela, tout phénomène, quel qu'il soit, nous montre incessamment la force et la matière réunies d'une manière indissoluble et agissant toujours ensemble »<sup>28</sup>.

Si ce point est le plus important, c'est parce que l'épicurisme, selon Rochoux, se définit tout entier par l'admission de cette thèse de l'activité de l'atome, ou comme une philosophie de la force. À

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Cf. notamment la note 6, *ibid.*, p. 9 et 10.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> *Ibid.*, p. 11.

l'inverse, son rejet procède de la négation de cette activité<sup>29</sup>. Il faudra donc y voir le modèle renversé de ce qui est susceptible d'être le plus retenu ou le plus critiqué dans le cartésianisme.

Mais Rochoux mobilise aussi un autre réseau d'arguments<sup>30</sup>. On a vu que dans la lettre jointe au Mémoire, il se réclamait de Pierre-Daniel Huet. Le scepticisme de ce dernier lui fournit même le sens profond de la « critique » qu'il entend proposer du cartésianisme : celui d'une « censure » :

Pour demander, de nos jours, l'examen critique du cartésianisme, il faut ignorer l'existence de l'excellent travail de Huet, intitulé: *Censura philosophiae cartesianae*, ou s'imaginer, bien follement, que le jugement porté par le savant évêque puisse être le moins du monde infirmé »<sup>31</sup>.

La Censura devient ainsi le prisme dans lequel l'entreprise cartésienne se trouve réfractée. Mais si ce procédé n'infirme pas le second précepte méthodologique, c'est parce qu'il désigne moins d'un prisme supplémentaire qu'un anti-prisme dominant. Plus que des arguments de contenu, qui peuvent être développés indépendamment de Huet, le texte de la Censura définit une posture philosophique et politique conférant à l'envoi puis à la publication d'un mémoire « critique » le sens d'une authentique opposition. Il vaut comme attitude sceptique générale venant dénoncer le dogmatisme ambiant de ceux qui ne prouvent pas

<sup>29 « [...]</sup> dès l'instant où l'on reconnaît l'activité éternellement inséparable de l'atome, on est épicurien, comme on cesse de l'être dès qu'on rejette ce principe : tout ou rien dans ce système, qui n'admet pas de moyen terme » (ibid., p. 15).

Contrairement à ce que pourrait laisser penser l'article d'O. Bloch, « Un philosophe épicurien sous Louis Philippe », op. cit. Mais cette perspective se justifie par l'approche de Matière à histoires. Elle peut aussi s'expliquer par le fait qu'O. Bloch travaille surtout sur le texte publié, sans référence, donc, à la lettre accompagnant le manuscrit dans le texte original. Or dans cette lettre, citée plus haut, Rochoux se réclame très explicitement de Huet.

<sup>31</sup> *Ibid.*, Préface, note 2, p. X.

plus la vérité de leur position qu'ils ne réfutent sérieusement la fausseté de celle des autres. Il participe ainsi de la promotion de l'épicurisme au titre de véritable *alternative* au cartésianisme<sup>32</sup>, du moins au cartésianisme tel qu'il est présenté par l'école cousinienne. Ce point est décisif. Car contrairement à Renouvier, qui recherche chez Descartes lui-même le moyen de penser l'activité de la matière, Rochoux s'enferme dans le cadre cartésien rigide de Cousin : celui d'un dualisme favorisant, côté physique ici, une forme d'automatisme sans relief. L'un des meilleurs indices que l'on peut en donner est le privilège accordé par ce mémoire au *Discours de la méthode* et aux *Méditations*, là où un gassendo-épicurien s'intéresserait davantage aux *Principes de la Philosophie* ou au *Monde*<sup>33</sup>.

On peut interpréter cela de trois manières, non exclusives l'une de l'autre. On peut d'abord y voir un geste polémique supplémentaire : durcir la caricature de l'adversaire permet de mieux s'y opposer et même d'en montrer le ridicule. Et Rochoux excelle dans le maniement de l'ironie cinglante. On peut en outre l'interpréter comme le désir d'aller battre l'adversaire sur son propre terrain. Se tenir sur le terrain même de l'opposant, afin d'y démonter les thèses de ce dernier, constitue à coup-sûr le meilleur moyen de le confondre. Enfin, on peut y voir une forme de retour de bâton de l'histoire des idées : certaines représentations

<sup>32 « [...]</sup> ayant à juger du cartésianisme, il me fallait de toute nécessité un terme de comparaison, et l'épicurisme pouvait seul le fournir, s'il est vrai, comme la suite de ce travail en fournira, j'espère, la preuve, que ce soit la philosophie destinée à survivre à toutes les autres » (Introduction, p. 16).

Jid., p. 20: « Les bases du cartésianisme, le cartésianisme tout entier, se trouvent dans le premier en date des écrits conservés de Descartes, le Discours de la méthode. Les Méditations ne sont guère qu'un complément, que des éclaircissements ajoutés au Discours de la méthode. En réalité, ces deux écrits renferment toutes les idées importantes qui ont été développées plus tard dans les Principes de la philosophie, les Passions de l'âme, le Monde, l'Homme, le Développement du Fœtus et la Dioptrique. C'est donc principalement en puisant dans les deux premiers ouvrages que nous allons tracer, comme il suit, l'exposé du cartésianisme ».

intellectuelles, institutionnelles et politiques d'un auteur peuvent avoir une prégnance telle qu'elles renvoient toute forme d'hétérologie en-dehors de la philosophie de l'auteur concerné, sans pouvoir aboutir à autre chose qu'à un rejet massif. Si le véritable Descartes est le Descartes de Cousin, donc si la censure de ce Descartes-là n'est en toute rigueur pas possible, via la proposition d'un autre Descartes, alors il faut chercher la vérité ailleurs que chez Descartes, ou montrer que les étincelles de vérité qu'il a pu trouver sont toujours en contradiction avec d'autres énoncés de son système, considérés comme « principiels ».

La conception du cartésianisme proposée par Rochoux permet d'étayer ces différentes positions.

Dès l'introduction, il s'exprime sans ambiguïté : « le cartésianisme est un système faux, qu'un homme de génie pouvait seul enfanter; mais enfin c'est une erreur »34.

Le premier réseau argumentatif vise à faire déchoir le cogito de son statut de vérité et, plus encore, de vérité primitive. Il réinvestit les arguments de Huet, Arnauld, Gassendi et Hobbes et balaie d'un revers de la main les prétentions de Damiron ou de Rémusat à fonder quelque argumentation scientifique que ce soit sur ce prétendu « fiat lux de la philosophie moderne »<sup>35</sup>.

Le second, relatif à la mise au jour de la nature de l'âme, propose un éclairage très intéressant. Sans revendiquer positivement

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> *Ibid.*, p. 16.

 $<sup>^{35}\,</sup>$  « Dans son rapport, M. Damiron me reproche de n'avoir pas su combattre le fameux cogito, ergo sum, et d'ignorer ce qui a été dit récemment touchant l'importance de cette donnée philosophique [Moniteur universel, 26 juillet 1841, p. 1880 et 1881], de « cette pensée féconde et sublime, le fiat lux de la philosophie moderne », comme l'appelle M. de Rémusat [Essais de Philosophie, t. I, p. 109]. Les lecteurs resteront convaincus, j'espère, que pour démontrer toute l'inanité de la prétendue découverte de Descartes, il m'aurait assurément suffi de faire remarquer que depuis plus de deux cents ans qu'elle a fait, avec fracas, son entrée dans le monde, elle s'amincit de plus en plus. Or, mon article contient bien encore quelques arguments d'une certaine valeur, en outre de cette accablante objection » (ibid., note 1, p. 27).

la matérialité de l'âme et en renvoyant la meilleure preuve de l'existence de cette dernière du côté de l'adversaire (Gassendi), Rochoux explique en effet que les répugnances à revendiquer le matérialisme, voire la dissimulation de ses prises de position à ce sujet dans l'histoire de la pensée, ont souvent été liées à une forme d'appréhension face à la dangerosité des conséquences de celui-ci. Or on ne peut construire une science rigoureuse sur ce genre de passions. C'est ce qui pousse Rochoux à s'inscrire dans le sillage de Bonnet :

Par tous ces motifs, j'ai cru devoir parler de l'âme, de la manière qu'avec mes idées le pieux Bonnet n'eût pas manqué de le faire, comme on peut me présumer d'après le passage suivant : « Je ne crois point, dit le consciencieux savant genevois, à la matérialité de l'âme ; mais je veux bien qu'on sache que si j'étais matérialiste, je ne me ferais aucune peine de l'avouer. Ce n'est pas parce que cette opinion passe pour dangereuse, que je ne l'ai pas adoptée, c'est uniquement parce qu'elle ne m'a pas parue fondée... Ce qui est, est ; et nos conceptions doivent lui être conformes... Si quelqu'un démontrait jamais que l'âme est matérielle, loin de s'en alarmer, il faudrait admirer la PUISSANCE qui aurait donné à la matière la capacité de penser [Contemplation de la Nature, t. I, Préface, p. LXVIII]<sup>36</sup>.

p. IV]; puis MM. Mignet et Jules Simon, qui ne glorifient pas moins pompeusement le nouvel éclectisme et son illustre patron [Revue des Deux

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 32. Il faut souligner que les vérités dangereuses, et le plus

souvent dissimulées pour cette raison, sont l'envers d'une vérité « essentiellement intolérante ». Dans le cas présent, cette dernière se prévaut d'un caractère mitoyen. Pour la dénoncer, les faiblesses de caractère mises en avant lorsqu'il s'agissait de stigmatiser la philosophie officielle du jury, peuvent être réinvesties positivement. Certaines affinités, sceptiques notamment, deviennent alors pensables entre Rochoux et Jouffroy: « Basé sur une erreur grossière, l'éclectisme, dont presque tout le monde à présent commence à se moquer, l'éclectisme que Jouffroy a si traîtreusement flagellé dans ses Œurres posthumes, conserve encore quelques partisans dévoués, entre autres M. de Rémusat, présentant sérieusement M. Cousin 'comme celui qui, depuis vingt-cinq ans, inspire toute la philosophie française' [Essais de philosophie, t. I, Avertissement,

Derrière cette prudence, qui n'est pas ici politique mais sceptique, se profile la thèse de la négation de l'inextension de Dieu comme de l'âme. Car à supposer même que l'esprit et la matière soient distincts, il demeure cette « qualité commune par laquelle ils se ressemblent, l'étendue »<sup>37</sup>. Les frontières entre l'homme et l'animal en deviennent du coup plus poreuses<sup>38</sup> et, surtout, cette « qualité commune » justifie l'usage contemporain de l'automatisme cartésien, par les organiciens : l'explication de tout ce qui concerne l'animal mais aussi l'homme, par des conditions matérielles d'organisation.

Une filiation allant de Descartes, Lamy, La Mettrie et Duhamel, jusqu'à l'école de Paris, devient ainsi pensable, à partir

Mondes, 1er juin 1842, p. 707 à 708. La Vie et les travaux de Destutt de Tracy. Même recueil, 1er février 1843. État de la philosophie en France, etc., p. 390] ». Ibid., note 2, p. 43.

 $<sup>^{37}</sup>$  « En vain les plus fameux cartésiens ont-ils prétendu qu'attribuer l'étendue à Dieu et à l'âme, c'était les faire l'un et l'autre matériels. Cette conséquence, où ils voient le comble de l'impiété, n'a pas empêché et n'empêchera jamais personne de raisonnable, de reconnaître que Dieu, dont l'immensité embrasse l'univers, ne peut pas être privé d'étendue. Il faut toute l'exaltation délirante de Pascal, pour oser réduire Dieu à un point mathématique, pouvant se mouvoir avec une telle rapidité, dans tous les sens à la fois, qu'il remplisse ainsi tout l'univers. À moins d'en venir là, on est forcé de convenir que si vraiment il existe deux principes différents, l'esprit et la matière, ils ont une qualité commune par laquelle ils se ressemblent, l'étendue. Descartes n'a donc rien fait pour la démonstration qu'il avait en vue. On peut même dire qu'il a fourni une arme contre lui, en définissant la pensée d'une manière peu conforme au spiritualisme, quand il dit: « C'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais encore sentir, est la même chose que penser.» Plus tard Condillac a dit : « Penser c'est sentir ». Où est la différence ? j'avoue ne pouvoir pas la découvrir » (ibid., p. 35).

<sup>38 « [...]</sup> en prenant à la rigueur les idées philosophiques de Descartes, comme il se doit toujours faire en philosophie, on est forcé d'accorder une âme à ceux des animaux qui s'entendent, et de reconnaître que, parmi les hommes, les idiots n'en ont pas » (ibid., p. 36).

du même matériau que celui qui a été réinvesti par les spiritualistes : l'automatisme, mais dans « des vues tout opposées »<sup>39</sup>.

Au fur et à mesure de l'examen du système cartésien, et en s'aidant autant de Gassendi que de Huet, Rochoux progresse ainsi dans la négation de ce qui constitue le socle du cartésianisme selon Cousin. Alors que Descartes « n'avait pas prévu » la Mettrie, il a en revanche été « forcé par Gassendi de reconnaitre que [l'idée innée du triangle elle-même] vient des sens »<sup>40</sup>. L'autre Descartes que l'on finit par apercevoir, et qui a tout d'un empiriste, existe donc bien chez Rochoux. Mais point de « tendances » ou d' « inclinations » qui vaillent. Ce Descartes-là reste un Descartes inconséquent, en contradiction avec ses propres principes et poussé dans ses derniers retranchements par ses adversaires. Il ne met pas seulement à terre la cohérence du système dont les Cousiniens se réclament, mais également la pertinence voire l'honnêteté de la lecture qu'ils en proposent.

<sup>39 « [...]</sup> l'automatisme accueilli et propagé par les spiritualistes, dans des vues tout opposées, montre que chez l'homme, comme chez les animaux, on doit tout expliquer par des conditions matérielles d'organisation, comme Lamy, Du Hamel et Lamettrie ont essayé de le faire. Descartes n'avait pas prévu cette conséquence de son système, qui, en réalité, est celui des organiciens modernes, c'est-à-dire de toute l'école de Paris, à peu près sans exception » (ibid., p. 42).

L'argumentation vaut pour l'ensemble des idées innées: « Les idées innées, qui jouent un si grand rôle dans la philosophie de Platon, et dont Cicéron s'est montré un si chaud partisan, ont donné lieu, dans le siècle de Descartes, à des discussions qui ont cessé au temps de Locke et de Condillac, quoique le retentissement s'en soit prolongé presque jusqu'à nous. On doit donc considérer maintenant la question comme définitivement résolue. Cependant s'il se trouvait encore des partisans des idées innées, il suffirait, sans doute, pour les réduire au silence, de les mettre au défi de citer une seule idée dont l'origine ne se trouvât pas dans des sensations de beaucoup postérieures à l'époque de la naissance, et de leur rappeler que Descartes, après avoir donné l'idée du triangle comme étant innée, ou mieux éternelle, avait été forcé par Gassendi de reconnaître qu'elle vient des sens » (ibid., note 3, p. 47).

À l'examen des questions métaphysiques succède celle de la matière et du mouvement. On en comprend l'importance particulière en restituant le dialogue entre Damiron, lisant le mémoire Rochoux et Rochoux, lisant le rapport de Damiron.

Dans le *Moniteur Universel* du 26 juillet 1842 (p. 1881, 1<sup>re</sup> col.), Damiron fait de Descartes le grand séparateur de la force et de la matière. Il distingue ensuite en Leibniz et en d' « autres », que l'on devine appartenir au camp des matérialistes, deux façons de les rapprocher: en rapportant la matière à la force pour Leibniz, en rapportant la force à la matière pour les « autres ». La réponse de Rochoux consiste à dénoncer la fausse séparation des solutions deux et trois, à situer Descartes aux antipodes de la vérité d'une conception active de la matière trouvant son origine chez les Anciens, et à montrer que Damiron s'est contenté de revendiquer sa préférence pour la solution un, sans réfuter à aucun moment la thèse opposée<sup>41</sup>, précisément défendue dans le mémoire de Rochoux. Afin de dissocier le

 $<sup>^{41}\,</sup>$  « Voici comment l'article  $\it Matière$  et  $\it Mouvement$  est jugé par M. Damiron : 'Au septième et dernier article qui est relatif à la physique, l'auteur revient à son hypothèse, savoir, que la matière a par elle-même le mouvement, et il l'oppose à celle de Descartes, qui l'a faite par essence inerte et immobile ; mais encore ici, il affirme sans démontrer, et c'est en quelques lignes qu'il tranche, sans la résoudre, cette difficile question. Descartes a distingué la force de la matière ; Leibnitz a rapporté la matière à la force ; d'autres, au contraire, ont rapporté la force à la matière. Voilà trois systèmes, chacun d'assez de valeur, par les noms qui les illustrent et les raisons qui les soutiennent, pour qu'appelé à en connaître, il ne suffise pas d'opter, mais qu'il faille discuter. Eh bien! l'auteur a opté plutôt que discuté, et exprimé son sentiment plutôt que donné ses arguments'. Sur chacun de ces points, la vérité se trouve être précisément l'opposé des assertions de M. le rapporteur. En effet, au lieu d'une affirmation en quelques lignes, mon article prouve, par un grand nombre de faits, l'activité de la matière. Il montre, j'en suis fâché pour M. Damiron, que ni Descartes, ni Leibnitz, ni aucun moderne ne peut revendiquer, à l'égard de la matière, une seule idée qui ne se trouve dans les anciens. On y voit, en outre, qu'il n'y a jamais eu à ce sujet que deux systèmes et non pas trois ; et tout cela appuyé de faits et d'arguments dont il a été plus facile à M. Damiron de supposer l'absence, que d'en entreprendre la réfutation » (ibid., note 2, p. 50).

cartésianisme ainsi conçu de la vérité scientifique, Rochoux s'applique ainsi à isoler, chez un des partisans contemporains de la force d'inertie: Pouillet, dans ses *Éléments de physique expérimentale*, un exemple (celui de certains gaz de chlore) attestant de la « loi d'activité » de la matière<sup>42</sup>.

Toutefois, il ne s'agit pas de rendre Descartes plus stupide ou plus aveugle qu'il ne le fut. « Pas plus qu'un autre » il ne pouvait en effet « s'empêcher de voir ces faits »<sup>43</sup>. Mais au lieu d'en conclure à l'activité de la matière, il a préféré reporter toute force en Dieu et faire le dispendieux pari de la création continuelle. Plus encore, il a dû affronter ses propres contradictions, en tentant l'impossible conciliation du principe d'inertie et de l'imputation, à l'influence de la matière, du changement de direction dont le mouvement est susceptible.

Le recours à Huet sert à pointer du doigt des semences de vérité dans la physique cartésienne, mais sur le mode d'une inconséquence entre cette dernière et les principes métaphysiques erronés qu'elle est censée servir :

 $<sup>^{42}</sup>$  «  $\left[ \ldots \right]$  ce qui nous semble l'inertie, le repos, est en réalité une action, une lutte dans laquelle les forces, agissant en sens contraire, s'équilibrent, si bien que le mouvement, resté par là inaperçu, se manifeste dès l'instant où cet équilibre vient à être rompu : c'est le corps tombant aussitôt qu'il cesse d'être soutenu. Jamais cette loi d'activité, dont certains gaz de chlore, si prompts à détonner sous la cause la plus légère, sont un exemple des plus remarquables, ne se ralentit; et on la retrouve toute puissante, là même où l'on semblerait ne devoir s'attendre à rien de semblable. Par exemple, lorsqu'au moyen du miroir de Fresnel, on fait marcher accolés deux rayons de lumière, de façon que l'un ayant sur l'autre une demi-vibration d'avance ou de retard, l'isochromisme de leurs mouvements se trouve détruit, et remplacé par des efforts pour vibrer à contre-sens et à contre-temps ; le résultat de cette lutte sera l'apparition d'une raie obscure là où l'on obtient tout à coup une lumière double en éclat, de la lumière ordinaire, quand on fait vibrer, par le même procédé, les deux rayons d'une manière isochrone [Pouillet, t. II, 2e partie, p. 396]. C'est sans doute aussi une interférence qui produit les raies noires ou obscures du spectre solaire » (ibid., p. 52).

<sup>43</sup> Ibid.

Voilà donc l'intelligence suprême obligée de fixer sans relâche son attention sur chacune des particules de la matière prise individuellement. Il n'y a pas moyen d'en disconvenir, si l'on refuse à la matière toute force propre.

Descartes semble avoir pressenti cette objection: mais il n'a pu la prévenir que par une de ces fréquentes contradictions que Huet lui reproche, avec tant d'âpreté. En effet, après avoir dit que le mouvement imprimé par Dieu est toujours en ligne droite, il explique par une influence de la matière, le changement de direction sont il est susceptible. La matière a donc quelque force à elle propre, si elle peut amener un pareil résultat? Ainsi l'hypothèse de l'inertie du corps se trouve renversée par celui qui, jusque-là, s'était efforcé de la défendre<sup>44</sup>.

L'aptitude voire la complaisance de Rochoux à présenter Descartes comme le meilleur défenseur du système qu'il combat entraîne une conséquence de taille pour l'histoire de la philosophie cartésienne. Car selon le point de vue auquel on se placera, les « adversaires » pourront bien basculer du côté des «sectateurs » et inversement.

Il en résulte une réponse très originale à la partie qui, dans la question du concours, interrogeait ces filiations : Rochoux va progressivement faire glisser les « sectateurs » attendus du côté des « adversaires » et isoler Descartes :

M. Damiron prétend que dans la *Revue des sectateurs de Descartes*, j'ai passé trop rapidement "sur Spinosa, Mallebranche, Locke, Leibnitz et Bayle, et sans compter beaucoup d'autres qui ont également droit à y paraître en leur rang" [*Moniteur universel*, 26 juillet 1841, p. 1881, 1<sup>re</sup> colonne]. *Les autres*, dirai-je en commençant, ne sont pas dans le programme dont j'ai cependant grossi la liste de quatre noms. J'ajouterai ensuite, que s'il se fût agi de la biographie des hommes célèbres, la critique du savant rapporteur serait sans aucun doute fondée; mais j'avais tout simplement à

-

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> *Ibid.*, p. 53.

prouver que ces prétendus sectateurs du cartésianisme en étaient les adversaires plus ou moins déclarés. Ne devraiton pas, au contraire, me savoir gré, d'être parvenu à démontrer cette importante vérité, sans avoir eu besoin de longs discours à l'appui ? "45

Or quel est le premier exemple qui arrive sous la plume de Rochoux ? C'est celui du cartésien dissident et subversif Regius.

La référence à Regius revêt deux fonctions essentielles : montrer que le cartésianisme « renfermait en son sein les germes d'une inévitable destruction », et expliquer que cette destruction, qui a pour nom l'épicurisme, désigne la vérité. Or si le premier point peut rapprocher Rochoux de certains Cousiniens, le second l'en éloigne définitivement. En réduisant les lois de la nature aux conditions exprimées dans le distique suivant :

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura, Sunt cum materiâ, cunctarum exordia rerum ;

Regius a en effet, « tant bien que mal », reproduit les principes de la philosophie d'Épicure, qu'il a « substitués à ceux de Descartes qui refuse si obstinément, à la matière, la forme et le mouvement ». Le passage cité reprend les vers 1019 à 1022 du livre II du *De rerum natura* de Lucrèce :

Sic ipsis in rebus item jam materiai Intervalla, viae, connexus, pondera, plagae, Concursus, motus, ordo, positura figurae Quum permutantur, mutari res quoque debent<sup>46</sup>.

Regius, autrement dit, fut à la fois celui qui révéla les inconséquences de la philosophie cartésienne et celui qui indiqua les moyens d'en sortir, par une philosophie radicalement différente.

4

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> *Ibid.*, note 1, p. 59.

Pour ces citations et sur Regius, cf. les pages 60 et 61. Sur cette formule de Regius et son devenir dans l'histoire des idées, cf. E-J. Bos, « Regius and the diffusion of Cartesianism in the early 1640s", in Antoine-Mahut D. et Secretan C., Le siècle d'or des Pays-Bas: nouveaux agendas de recherche. Paris, Champion, 2015.

Quels que furent ensuite les efforts de Clerselier, Rohault, Clauberg et Régis, pour se faire « plus cartésiens que Descartes lui-même »<sup>47</sup> (Rochoux ne renvoie pas à La Forge), les principes de la physique cartésienne se retrouvèrent dès lors dans l'incapacité de subsister « dans leur pureté primitive »<sup>48</sup>. Plus encore, si par « cartésiens » on entend « les partisans de la philosophie de Descartes », alors il faut conclure que

[...] tous ceux qui la combattent, lors même qu'ils le feraient avec des armes empruntées à cette philosophie, ou en se conformant à quelques-uns de ses principes de détail, comptent nécessairement parmi ses adversaires. De ce nombre sont bien assurément Spinosa, Leibnitz, Mallebranche, Locke et Bayle, auxquels j'ajouterai Newton "49.

Sans reprendre l'intégralité de l'argumentation, il faut souligner une des conséquences fortes du report de la vérité du côté des partisans de l'activité de la matière : des philosophes comme Leibniz se retrouvent à rejoindre le camp de Regius, ou des cartésiens repentis devenus épicuriens<sup>50</sup>. Le mouvement se prolonge ensuite du côté de la morale, avec Malebranche et grâce à Bayle :

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> *Ibid*., p. 65.

Ibid., p. 68 et 69 : « [...] malgré ses efforts pour sortir de l'épicurisme, que dans sa jeunesse, il avait adopté, comme celui de tous les systèmes qui satisfait le mieux l'imagination, Leibnitz échoue dans son dessein ; et il a beau dire le contraire, il reste épicurien. ». Et la note a : « Leibnitz retombant dans la philosophie d'Epicure, malgré ses efforts pour en sortir, doit nous faire reconnaître qu'il est impossible de trouver un autre système qui, comme celui-ci, satisfasse aux exigences scientifiques si nombreuses et si grandes des découvertes modernes. On achève de se confirmer dans cette opinion quand on voit Polignac, après avoir consacré presque tout son livre à combattre l'atomisme, finir aussi, lui, par s'y rattacher ».

Ôter à Mallebranche, ou plutôt lui refuser le titre de cartésien, par la raison qu'il entre en lutte avec Descartes sur la nature de l'âme, paraîtra peut-être d'une excessive sévérité. Mais si l'on fait attention que les idées de Descartes à cet égard sont vraiment fondamentales, considérées au point de vue de son système, on demeurera convaincu qu'il n'est pas plus possible de rester cartésien, en les repoussant, qu'il n'est possible d'être newtonien sans admettre les lois de l'attraction dans toute leur rigueur. En outre, Mallerbanche se rapproche d'Épicure, par rapport à la morale, beaucoup plus qu'on n'est généralement porté à le croire, lorsqu'il soutient : qu'actuellement le plaisir rend heureux [v. Nouvelles de la république des lettres, t. I, p. 348, et Vie de Bayle, par Demaiteaux, p. XXXIV]<sup>51</sup>.

Il ressort de l'argumentation de Rochoux que l'épicurisme, compris comme alternative, également désignée sous le nom de « philosophie expérimentale »<sup>52</sup>, à la doctrine dominante, ne saurait se penser à partir de cette doctrine. Tous les arguments de seconde main apportés pour tenter de sauver ce cartésianisme là, ne sont d'aucun poids devant son « inévitable défaite ». Aucun « homme de génie » crédible ne peut le racheter :

Voilà comment les hommes de génie que le développement de la philosophie de Descartes a suscités ont accueilli cette philosophie. Au lieu d'entrer dans son mouvement, on les voit succéder à ses adversaires les plus directs, Gassendi, Huet, Hobbes, Arnaut, etc. Que pouvaient contre cette succession de savants, ou plutôt contre la vérité dont ils étaient les organes, Rohault, Clerselier, Clauberg, Regis, Renéri, Emilius, Wittichius et beaucoup d'autres, plus ou

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> *Ibid.*, note 4, p. 70.

<sup>52</sup> Cf. par exemple la page 71 : "Depuis [Malebranche], tout ce qui, en France, a été écrit dans ce système [cartésien] est mort en venant au monde, tant la philosophie expérimentale, restée de nos jours à peu près seule maîtresse du terrain, s'est montrée, pendant toute la durée de la lutte, supérieure à ses adversaires ».

moins connus pour leur dévouement au cartésianisme? Prolonger tout au plus une lutte inégale, et retarder une inévitable défaite  $^{53}$ .

Le dernier point important concerne ainsi le rôle dévolu à l'expérience. Car il faut expliquer pourquoi Descartes, dont on ne peut nier qu'il fut un habile expérimentateur, n'a jamais pu s'élever à une philosophie de l'expérience crédible. Si Rochoux distingue deux hommes en Descartes :

[...] l'habile expérimentateur, l'inventif, l'ingénieux investigateur, à qui l'on doit des découvertes d'une véritable importance, et le philosophe, le *systématiseur*, qui, comme tel, a fait beaucoup de bruit, sans mériter les mêmes éloges. Singulière destinée! Il a été loué et célébré, précisément pour ce où il avait échoué »<sup>54</sup>,

c'est, d'une part, pour décrédibiliser les expériences cartésiennes au regard des avancées de la science contemporaine<sup>55</sup> et, d'autre part, pour expliquer que là où Descartes aurait dû étudier expérimentalement, il s'est contenté de deviner et de supposer<sup>56</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> *Ibid.*, p. 76.

Cf. notamment le paragraphe consacré au Traité de la formation du fœtus, ibid., p. 100 : « L'anatomie humaine, quoique déjà fort avancée du temps de Descartes, a néanmoins continué à faire des progrès à ce point, qu'un livre très-bon alors sur cette matière doit, de nos jours, être fort arriéré. C'est surtout par rapport au développement du fœtus qu'une science nouvelle a en quelque sorte été créée. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir rapidement les ouvrages de Beclard, et ceux de MM. Breschet, Velpeau, Coste, etc. [Embryologie, diss. Inaug., 1820, n° 265; Étude anatomique, physiologique et pathologique de l'œuf de l'espèce humaine, etc., Mémoires de l'Académie royale de médecine, t. II; Embryologie ou ovologie humaine; Embryologie comparée, Cours, etc.]. Quiconque les aura simplement feuilletés demeurera convaincu que le livre du Développement du fœtus, qui, à l'époque où il parut, n'avait réellement aucune valeur, ne saurait en avoir acquis depuis ».

 $<sup>^{56}</sup>$  Cf. les développements consacrés à *L'Homme*, *ibid.*, p. 97-98 : « [...] cette organisation, pour la connaître, il faut l'étudier expérimentalement, au

L'ouvrage de Rochoux a donc pour conséquence de dissocier radicalement la véritable philosophie expérimentale, du cartésianisme que Cousin voulut pourtant ériger en paradigme de cette philosophie.

Si, en un sens, la chose n'était plus à démontrer sur le plan métaphysico-psychologique (le *cogito*, les idées innées et les preuves de l'existence de Dieu sont caduques depuis fort longtemps selon Rochoux), elle exigeait de l'être sur le terrain physique. Or, plus que le caractère obsolète des expériences cartésiennes en ce domaine, c'est la définition de la matière ellemême qui entraîne cette série d'échecs. En refusant d'y intégrer l'activité, Descartes s'est rendu incapable d'interpréter les bonnes expériences qu'il a parfois su faire.

Le mémoire de Rochoux accomplit ainsi un déplacement très significatif du débat, en le faisant glisser de la psychologie vers la physique. La seule solution, pour sauver éventuellement

lieu de vouloir la deviner par des suppositions que rien ne confirme, ou plutôt, qui sont à chaque instant démenties par les faits, comme celles dont nous allons dire quelques mots. Le physiologiste qui expliquait le rire par une enflure subite du poumon, et qui déterminait avec tant d'assurance les fonctions de la glande pinéale, n'était pas capable de changer sa manière de faire. Il devait combattre de nouveau l'exactitude des impressions fournies par les sens, en citant l'expérience d'après laquelle on croit sentir double la petite boule que l'on fait rouler entre les bouts de deux doigts croisés l'un sur l'autre, et donner, comme étant de lui, une explication de ce phénomène, déjà proposée par Aristote. A plus forte raison devait-il continuer, dans son nouvel ouvrage, à discourir sur les fonctions de la fameuse glande pinéale ; sur la manière dont elle peut être poussée par les divers courants des esprits animaux. Il ne lui était pas plus difficile de fixer le lieu du cerveau où s'accomplit la mémoire, celui où résident le sens commun et l'imagination, puis de représenter par des figures le cerveau d'un homme endormi, et celui d'un homme éveillé. Gall, dira-t-on, a été plus loin que Descartes en fait de suppositions gratuites, par rapport aux fonctions du cerveau. J'en conviendrai volontiers; mais une faute n'excuse pas l'autre, et, en anatomie, l'obligation n'en subsiste pas moins de montrer aux yeux tout ce que l'on dit exister de visible ».

Descartes ou une partie de son système, est alors de se donner les moyens de penser autrement sa définition de la matière. C'est ce en quoi consistera, notamment, le projet de Renouvier.

De ce point de vue, le renouveau des études sur la physique cartésienne et les relations singulières qu'elle entretient avec la métaphysique, et l'essor des travaux sur l'œuvre de Gassendi, peuvent être considérés comme autant de prolongements, indirects mais effectifs, du projet de Rochoux.

Delphine Antoine-Mahut, ENS de Lyon, CERPHI, UMR 5037 ANR « Anthropos » et Labex « COMOD »

# LA RÉCEPTION DE DESCARTES ET DE LEIBNIZ AU DÉBUT DU XIXº SIÈCLE

Si, ainsi que le remarque P. Macherey, l'histoire du cartésianisme, en ses multiples rebondissements, permet à la philosophie cartésienne d'être « tout autre chose qu'un simple objet de commémoration »1, il n'en reste pas moins que l'identification idéologique progressive de Descartes à un certain « esprit français » a constitué un aspect important de sa réception. Cela n'a pas empêché, parallèlement, celui-ci d'être rangé dans un camp, celui de la République, voire de la Révolution, à laquelle la modernité de sa philosophie s'est trouvée associée<sup>2</sup>. Une première comparaison entre Leibniz et Descartes consisterait à se demander si le premier a été perçu, en France, lui aussi, comme le fondateur d'une tradition nationale et si la réception de sa métaphysique s'est également accompagnée de considérations politiques. Il n'est pas sûr que le caractère abstrait et systématique que l'on attribue au XIXe siècle à la philosophie allemande se retrouve uniformément dans les jugements portés sur Leibniz, ni que celui-ci soit perçu comme pur métaphysicien. Il vaut ainsi sans doute la peine de reprendre les choses en amont, chez des auteurs du début du siècle tels que Bonald, G. de Staël, Degérando et plus ponctuellement Chateaubriand, qui n'identifient pas strictement Descartes ou Leibniz à leur pays d'origine, ni même à la modernité philosophique, et encore moins politique.

On commencera par l'étude des traditions que ces philosophes ont éventuellement initiées et des filiations « idéalistes »

Cf. Pierre Macherey, Querelles cartésiennes, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2014, p. 71.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cf. François Azouvi, Descartes et la France, Paris, Fayard, 2002, p. 146.

dans lesquelles on les situe, ce qui nous amènera également à considérer les héritages qu'on leur attribue. À cette condition, on peut se prononcer sur l'actualité, ou disons à la fois l'influence et la pertinence que l'on continue ou non à reconnaître à leurs doctrines d'un point de vue théorique et pratique. Si Descartes et Leibniz sont définis avant tout comme des métaphysiciens, les penseurs d'un champ qu'ils ont sinon révolutionné, du moins marqué, à leur époque, d'une empreinte dont il s'agit encore de mesurer la trace, on peut néanmoins s'interroger sur les prolongements de la métaphysique elle-même : chez un Bonald soucieux de construire une théorie sociale, un Chateaubriand à la recherche d'un ciment spirituel chrétien qui ne relève ni de la théologie, ni de la métaphysique, une G. de Staël tournée vers la morale, quelle efficace peut être attribuée à de telles doctrines ?

# I. Descartes, Leibniz, initiateurs d'une tradition moderne ou nationale ?

Bien que le processus de nationalisation des philosophies soit déjà en cours au début du XIXe siècle³, l'identification de Descartes et Leibniz à la philosophie « française » et « allemande » ne va pas de soi à cette époque. Certes, Degérando procède, dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, selon un lieu commun déjà bien établi, à une tripartition entre les « trois grands réformateurs » : à l'Anglais Bacon revient l'étude de la nature et le primat de l'expérience, à Descartes, « le chef de la philosophie française » 4 selon Staël, la méditation et la réflexion ; Leibniz, parfois considéré comme le « Bacon de l'Allemagne » 5,

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cf. Pierre Macherey, Études de philosophie « française ». De Sieyès à Barni, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013. Le titre sera dorénavant abrégé : Philosophie française.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, t. II, Paris, Gallimard, 1968, p. 105. Le titre sera dorénavant abrégé: DA.

Degérando, Histoire comparée des systèmes de philosophie, Paris, Henrichs, 1804, t. II, p. 73. Le titre sera dorénavant abrégé: HC.

## Ayşe Yuva

parfois comme une union de celui-ci et de Descartes<sup>6</sup> – est présenté par Degérando (continuateur assumé de Bacon) tout comme Staël comme un juste milieu. Commentant ce passage de Degérando sur les « trois grands réformateurs », Bonald y voit une division originaire et pérenne de la philosophie<sup>7</sup>, qui n'interdit d'ailleurs pas toute hiérarchie<sup>8</sup>. Toutefois ce partage n'est pas le seul qui s'impose à la géographie des philosophies le partage entre le Midi et le Nord, la philosophie expérimentale et spéculative, se surajoute à la division nationale dans De l'Allemagne<sup>9</sup>. Pour des raisons tenant au christianisme chez l'un, à la propagation des lumières chez l'autre, Bonald et Degérando mentionnent également ce que l'Europe doit à Leibniz<sup>10</sup> - le premier doutant toutefois que l'on puisse parvenir à une unité spirituelle en Europe par la philosophie, lieu de batailles perpétuelles<sup>11</sup>. Bonald se distingue pourtant, d'une façon générale, par l'attention qu'il accorde à Leibniz, dont il avait sans doute pris connaissance lors de l'émigration.

Mais si les philosophies cartésienne et leibnizienne sont bien jugées française et allemande, en vertu de l'appartenance nationale attribuée à leurs auteurs, la fécondité de telle philosophie dans telle ou telle nation ne présente aucun caractère de nécessité et

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> DA, p. 120.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cf. Louis de Bonald, Œuvres, t. III, Paris, Paris, Migne, 1859, p. 15. On ne mentionnera désormais que le tome de cette édition faite par l'Abbé Migne, en trois volumes.

<sup>8</sup> Ibid., p. 18-19: « Descartes, en détrônant Aristote, réforma donc Bacon, et il ne fut pas lui-même réformé par Leibnitz, qui fit son système indépendant de celui de Descartes, et ne fut ni son antagoniste ni son disciple; c'étaient deux grandes puissances qui s'observent sans se combattre, et se ménagent sans s'unir ». p. 24, Bonald cite la phrase de Degérando selon laquelle Leibniz et Descartes ont fait des enthousiastes, Bacon seulement des partisans. Mais cet enthousiasme éphémère, qui chez Degérando était un manque, se transforme chez Bonald en avantage.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> DA, p. 119.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> HC, t. II, p. 131.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Bonald, t. III, p. 25-26.

ne relève pas d'un génie naturel. Certes, il existe des rapports de convenance, particulièrement chez Staël et Degérando, entre par exemple le cartésianisme et le catholicisme<sup>12</sup>; si le leibnizianisme a eu peu de succès en France, c'est parce qu'il est « trop peu en rapport avec les dispositions et les habitudes de notre nation, avec les circonstances au milieu desquelles elle était placée », ces dispositions s'accompagnant de « préventions » culturelles à l'égard de l'étranger.

Cela contribue, surtout chez Degérando, à la continuité d'une tradition de philosophie française que l'on résume sous certains topoi bien connus<sup>13</sup> quant à l'importance de la clarté<sup>14</sup>, de l'esprit d'analyse et qui unit, malgré le caractère opposé de leurs théories de la connaissance, Descartes et Condillac. Bonald va dans le même sens lorsqu'il remarque que malgré les réfutations dont sa doctrine a fait l'objet en France, « les méthodes de Descartes n'en ont pas moins conservé une influence secrète sur l'éducation de l'esprit (...) »15. Autrement dit, l'influence nationale d'une philosophie ne réside pas seulement dans les thèses -Condillac s'était inspiré de Locke - mais aussi dans la « méthode » qui se prolonge dans les postures intellectuelles adoptées involontairement et ancrées dans la société. Cependant, si l'identification de la philosophie anglaise à l'empirisme ne pose généralement pas problème - bien qu'elle se fasse pour ainsi dire à rebours chez Bonald qui, soucieux de montrer qu'une philosophie non religieuse ne peut être que le lieu de disputes, souligne les dissensions entre les différents philosophes anglais l'identification d'une philosophie allemande est bien plus ardue.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> DA, p.105.

HC, t. II, p. 72 : « une sorte de Cartésianisme pratique s'est maintenu, et a continué de former le caractère distinctif de l'école française. C'est lui qui, en inspirant à l'esprit le besoin de se replier sur lui-même, d'interroger sa propre pensée, a institué cette analyse philosophique, développée ensuite par Condillac ».

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> *Ibid*., p. 14.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Bonald, t. III, p. 20.

## Ayşe Yuva

Cela tient à la variété des doctrines et au fait, aussi, que le mérite d'avoir donné Leibniz à l'Allemagne revient bien plutôt à Wolff, qui a senti « que le moment était venu de donner enfin à l'Allemagne un système original de philosophie, et, si l'on peut dire ainsi, une sorte de doctrine nationale »<sup>16</sup>.

Il y a là une sorte de jeu qui permet la circulation des doctrines, leur acclimatation dans d'autres nations que celle qui les ont vues naître, au risque de mettre en péril le rapport de convenance, notamment celui qui existe entre philosophie et religion. Certes, Degérando voit encore en Condillac un successeur de Descartes, inspiré, malgré qu'il en ait, par sa méthode d'analyse de l'esprit humain. Mais Staël considère Leibniz et les philosophes allemands comme des héritiers plus authentiques des cartésiens du XVIIe siècle que les auteurs français du XVIIIe siècle et imagine une lignée française qui conduirait à la philosophie allemande de l'époque<sup>17</sup>. Dans cette perspective, on peut opposer une philosophie française inspirée des auteurs anglais (Locke et Bacon) à une autre lignée initiée par Descartes, poursuivie par Leibniz, que l'Allemagne aurait recueillie. Mais avec ces transferts, les théories philosophiques produisent aussi de nouveaux effets. La philosophie française du XVIIIe siècle, inspirée de l'anglaise, a eu, au sein d'une nation moins religieuse, des effets politiques redoutables. L'idéalisme, impuissant politiquement en Allemagne du fait des institutions politiques défaillantes, peut avoir des effets de régénération en France.

Ainsi, Descartes et Leibniz sont certes les figures tutélaires de certaines traditions nationales : mais ce statut ne dit encore rien de la nature de la lignée qu'ils ont réellement réussi à fonder.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> HC, t. II, p. 114-115.

<sup>17</sup> Cf. DA, p. 108 : « Si les Français avaient suivi la direction métaphysique de leurs grands hommes du dix-septième siècle, ils auraient aujourd'hui les mêmes opinions que les Allemands ; car Leibniz est dans la route philosophique le successeur naturel de Descartes et Malebranche, et Kant le successeur naturel de Leibniz ».

La fécondité d'une philosophie sur le temps long et l'influence qu'elle a eu sur ses contemporains font partie des deux critères constamment croisés par ces auteurs. Ainsi, Staël suggère que l'influence de Descartes a plus ou moins cessé en France. Degérando juge plus grande, philosophiquement parlant, l'influence de Bacon sur la philosophie. Leibniz est parfois privé de postérité, parfois considéré comme le père d'une tradition allemande<sup>18</sup> - mais le statut d'héritiers est refusé aux kantiens<sup>19</sup> et plutôt accordé aux Aufklärer, aux « philosophes populaires » qui ont « contribué à la culture de l'esprit en même temps qu'aux progrès des lumières »20. L'influence ne se déploie pas seulement dans le champ autonomisé des systèmes philosophiques, mais dans le domaine plus large de la culture d'une société. Les héritiers de Leibniz ont contribué à la formation d'une certaine représentation collective, par la « considération » qu'ils ont inspiré pour la philosophie en Allemagne »21. La tension entre l'oubli du système et son influence se résout précisément si l'on considère qu'ils ont, certes, encouragé la pratique de la philosophie et un certain état d'esprit, mais que les leçons principales des doctrines n'ont pas été retenues. Staël voit ainsi, de façon similaire, la postérité du cartésianisme dans une certaine « sévérité » imprimée aux penseurs français du XVIIe siècle. L'influence sur l'avenir est considérée, par Degérando plus que Staël, comme un critère de la grandeur d'une philosophie. Celle-ci, moins confiante dans l'histoire de la philosophie pour résoudre les questions philosophiques que Degérando, en tire peut-être moins de leçons. Si l'ancrage de ces philosophies dans un génie national n'est donc pas avéré, en revanche la mesure de leur influence permet d'observer leur contribution à la formation d'une certaine tournure d'esprit collective.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> HC, t. II, p. 126.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> HC, t. I, p. 285.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> HC, t. II, p. 128.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibid.*, p. 127.

#### Ayşe Yuva

Celle-ci se caractérise-t-elle plus généralement par la modernité ? On peut en douter : les origines de cette dernière ne sont pas ramenées à une source cartésienne que l'on compare de ce point de vue à Bacon – Leibniz restant ici à l'arrière-plan. H. Heine, quelques années plus tard, dans *De l'Allemagne*, présentera Leibniz, mais également Spinoza, comme des continuateurs originaux de Descartes. Dans le corpus qui nous occupe, l'idée d'une égalité, d'une situation à un même niveau l'emporte sur celle de filiation.

La prééminence de Descartes sur Bacon, que Degérando reconnaît comme le véritable initiateur de la philosophie moderne (celle qui a succédé à la scolastique), est ainsi loin d'être avérée. Et si Staël évoque deux voies concurrentes dans la modernité, personnifiées par Bacon et Descartes, si même elle estime plus juste l'orientation de Descartes vers l'intériorité réflexive, elle continue à juger Bacon supérieur en génie. La modernité réside alors dans le rapport aux autorités établies (à Aristote en particulier) et le retour à l'expérience.

Il faut cependant relativiser l'importance de la notion de nouveauté - voire de révolution - pour caractériser la modernité philosophique. Degérando se situant dans un schéma où les « révolutions », aussi bien philosophiques que politiques, ne doivent pas se faire de façon instantanée, il n'est pas très important pour lui que Bacon soit venu après d'autres qui lui ont ouvert la voie. Au contraire, il a « accompli » ce que d'autres avaient simplement préparé. Par contre, pour cette raison, il critique la prétention du cartésianisme à créer ex nihilo une tradition philosophique nouvelle et souligne à l'envi ce que Descartes doit à l'entreprise baconienne de renouveler l'entendement. De façon similaire, s'il arrive à Bonald de louer les esprits capables d'acquérir des vérités nouvelles et de comparer l'accueil reçu par sa doctrine à la première réception de Descartes<sup>22</sup>, il n'en reste pas moins qu'il loue la circonspection avec laquelle les écoles accueillent toute philosophie nouvelle<sup>23</sup>. Tout en reconnaissant la nouveauté de la méthode cartésienne,

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Bonald, t. I, p. 1053.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> *Ibid.*, p. 1060.

Bonald ne fait pas droit à une conception héroïque de la philosophie. L'histoire ne fonctionne pas ainsi et il note, sans que cela vaille condamnation, l'oubli dans lequel les trois « réformateurs » de la philosophie sont tombés dans leur propre pays<sup>24</sup>.

La question n'est pas seulement de savoir si les initiateurs de la modernité ont eu des prédécesseurs : plus fondamentalement, la philosophie moderne est définie non par sa nouveauté<sup>25</sup>, mais par un certain rapport aux Anciens, distinct de celui que la scolastique avait noué avec Aristote<sup>26</sup>. Degérando souligne systématiquement les affinités existant entre tel philosophe moderne et ancien. L'idée même d'une modernité philosophique en rupture avec ce qui l'a précédée perd de sa pertinence.

Ainsi la référence aux Anciens est ambiguë et le nom de Platon se trouve convoqué chez Staël et Bonald pour construire une lignée à laquelle Descartes tout comme Leibniz sont insérés. Ce lien conduit Bonald à classer Descartes à part de « nos philosophes modernes »<sup>27</sup>, tandis qu'il pose la supériorité de Leibniz, le « Platon du Nord » sur le philosophe athénien : son christianisme<sup>28</sup> lui a permis de « renouveler » la doctrine de ce dernier. Il n'y a pas seulement ici succession, mais reprise et amplification. La philosophie « moderne » est alors définie par Bonald comme celle qui, faisant abstraction du christianisme, a réitéré le geste d'une certaine philosophie antique de commencer par l'homme et non Dieu<sup>29</sup>. Contre ce front, il est possible de

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Cf. Bonald, t. III, p. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Bonald, t. I, p. 1058-1059.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> *Ibid.*, p. 1060.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> *Ibid.*, p. 1063.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cf. Bonald, t. III, p. 20-21.

<sup>29</sup> Ibid., p. 35 et t. II, p. 12: Bonald, t. II, p. 12: « La philosophie moderne, née en Grèce de ce peuple éternellement enfant, qui chercha toujours la sagesse hors des voies de la raison, commence par ôter Dieu de l'univers, soit qu'avec les athées elles refuse à Dieu toute volonté, en lui refusant même l'existence, soit qu'avec les déistes elle admette la volonté créatrice, et rejette l'action conservatrice ou la Providence; et pour expliquer la société, elle ne remonte pas plus haut que l'homme (...) ».

mobiliser Platon aussi bien que Descartes ou Leibniz : le critère de la modernité est ici clairement dépassé par celui de l'idéalisme.

# II. Le cartésianisme et le leibnizianisme dans leur dimension politico-religieuse

Si Leibniz est assez unanimement reconnu comme auteur chrétien, le cas de Descartes pose peut-être davantage problème, sans que l'on puisse encore, à l'époque, le considérer comme un marqueur sur les questions politico-religieuses. Par exemple, Bacon et Leibniz, mais non Descartes, sont cités par Chateaubriand dans le *Génie du christianisme* parmi les philosophes chrétiens, dont Pascal est la figure par excellence. Par contre, dans les écrits de Bonald, Descartes tout comme Leibniz sont communément englobés, en dépit des controverses théologiques, dans un groupe comprenant Bossuet, Fénelon et Pascal. Staël souligne également, dans *De l'Allemagne*, le caractère à la fois idéaliste et religieux du cartésianisme :

Car il paraît singulièrement difficile de réunir la foi aux dogmes les plus mystiques avec l'empire souverain des sensations sur l'âme.

Ici se trouve affirmé le caractère inséparable de l'idéalisme ontologique, du rationalisme épistémologique et de la doctrine du libre-arbitre. Tout en louant Leibniz, Staël préfère d'ailleurs nettement la méditation cartésienne, qu'elle rapproche de l'introspection<sup>30</sup>, à la méthode, mathématique selon elle, de Leibniz : dans le domaine de la religion, « il faut se servir de notre conscience intime comme d'une démonstration »<sup>31</sup>. Sans que soit occulté le doute méthodique, Descartes apparaît avant tout comme le défenseur des idées innées. Bonald, soucieux, de son côté, de reconduire la pensée à une transcendance langagière, sociale, et en définitive divine, juge l'idéalisme philosophiquement insuffisant

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cf. DA, p. 106.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> *Ibid.*, p. 123.

et il conçoit bien plutôt les idées innées, chez Descartes, comme étant en puissance<sup>32</sup> – mais il ne les récuse pas.

Ainsi l'on est très loin de la figure d'un Descartes républicain et philosophe du « bon sens » ou potentiellement sceptique et révolutionnaire. Il n'est certes pas non plus Rousseau. En 1800, dans *De la littérature*, où il s'agissait de définir une modernité littéraire républicaine, susceptible de servir de source d'inspiration pour le présent et l'avenir, le nom de Descartes n'était pas mis en avant, à la différence de ceux de Montesquieu, Rousseau et Condillac – référence majeure pour nombre de penseurs républicains du Directoire tels que Destutt de Tracy, Garat, Cabanis – mais aussi Molière.

Certes, l'absence, chez Descartes, d'une philosophie politique qui jouisse du même statut que sa métaphysique et les limites du doute méthodique y sont pour beaucoup<sup>33</sup>. Bonald, louant Descartes pour son respect de ce qui est établi dans la société, met ainsi simplement en parallèle la « révolution » opérée dans les « pensées » par Descartes de la « révolte » dans la société encouragée par Voltaire<sup>34</sup>. Si les révolutionnaires avaient revendiqué certains philosophes comme ancêtres, Bonald retourne ce point de vue en jugeant la postérité de Descartes supérieure à celle de Voltaire après la Révolution, cet auteur ayant contribué sur le long terme à discréditer le pouvoir de la philosophie. Son instrumentalisation par les révolutionnaires a participé à sa perte de prestige.

Descartes et Leibniz sont alors associés en un front opposé à celui de Bayle et Locke, que Bonald caractériserait précisément comme la remise en cause de ce qui n'a pas à être mis en doute :

Bayle demande si une république d'athées peut subsister Locke, si la matière est susceptible de la faculté de penser? Les hommes superficiels prennent ces questions pour un doute savant; elles ne sont que l'irrésolution de l'ignorance;

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Bonald, t. III, p. 198.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Bonald, t. I, p. 1061.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> *Ibid.*, p.1060 note 2.

## Ayşe Yuva

Descartes et Leibnitz ne font pas des questions pareilles qui ruinent par leurs fondements l'homme et la société »<sup>35</sup>.

Ailleurs, Bonald dira néanmoins que Descartes a eu tort, avec le doute méthodique, de croire que l'on pouvait « tenir son esprit en suspens » alors que la dimension sociale est inhérente à la pensée et au langage<sup>36</sup>. Ainsi que le remarque R. Spaemann, le statut de Descartes, promoteur à la fois des idées innées et d'un doute qui le situe tendanciellement du côté de la modernité, est ambigu<sup>37</sup>.

Au contraire, Degérando, dans le but de montrer que la philosophie moderne n'est pas essentiellement irréligieuse, montre que toutes les doctrines ont eu des personnalités irréligieuses parmi leurs partisans (et pour le cartésianisme, Degérando cite Spinoza). De plus, l'irréligion est un jugement social qui n'a pas par lui-même immédiatement une valeur philosophique: Leibniz et même Descartes ont, le rappelle-t-il, été en butte aux attaques de leurs contemporains. Or la philosophie doit d'abord être jugée d'après ses fins propres, et les fins politiques qu'on lui assigne lui restent extérieures – elles peuvent aller jusqu'à l'instrumentalisation. La critique doit donc rester interne au champ philosophique et ne pas déborder dans le champ politique: il y a seulement analogie entre la révolution, la législation de la philosophie, de la raison humaine spéculative, et la révolution, la législation politiques.

Dès lors Descartes est présenté par Mme de Staël également comme l'initiateur d'une lignée de penseurs du XVIIe siècle davantage attachés à la « liberté morale » qu'à la liberté politique que défendront les auteurs du XVIIIe siècle. Mais à la différence de Degérando, elle établit un lien paradoxal entre une telle indépendance, voire un tel repli intérieur – et une action politique

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 1078.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Bonald, t. III, p. 55.

<sup>37</sup> Cf. R. Spaemann, Une philosophie face à la révolution. La pensée politique de Louis de Bonald, Paris, Hora Decima, 2008, p. 38, p.40.

guidée par des motifs moraux et non par la recherche de l'intérêt personnel.

Ce faisant, le clivage entre Staël d'un côté, Bonald ainsi que Chateaubriand de l'autre (conçu par les seconds comme une opposition entre le protestantisme et le catholicisme), réside dans l'importance accordée à l'échelle individuelle ou collective dans le perfectionnement de l'homme. Staël, dans la première partie de son œuvre, avait certes défendu une « perfectibilité » trouvant sa source dans les facultés humaines, progression conjointe dans les domaines de la politique, de la philosophie et plus généralement de la littérature, à l'exception de la poésie. Dans De l'Allemagne, en revanche, l'accent est plus volontiers mis sur le « perfectionnement moral » individuel, que la doctrine des idées innées et du libre-arbitre vient soutenir et qui rend possible le sacrifice de l'individu aux principes moraux. Or Descartes et Leibniz ont posé les bases conceptuelles d'une telle philosophie qu'il revient aux idéalistes allemands d'avoir développée.

Bonald, au contraire, se réfère de façon récurrente à Leibniz pour penser la civilisation comme perfection, processus téléologiquement orienté mais qui, à la différence de la perfectibilité staëlienne, se rattache directement au christianisme<sup>38</sup>. Il le mobilise en particulier contre l'idée d'un état de nature rousseauiste<sup>39</sup> (à partir duquel il serait possible de critiquer la société). Il établit alors une césure entre le « natif » et le « naturel », entre des commencements nécessairement imparfaits et une nature comprise comme accomplissement, selon le modèle de l'organisme<sup>40</sup>. Leibniz est celui qui a su penser ce lien entre art, nature et perfection.

De façon peut-être plus étonnante, Leibniz est alors également mobilisé par ce penseur catholique sur les questions de religion. Mais c'est précisément parce qu'il y voit un promoteur de l'unité spirituelle, et non un écrivain qui lutterait pour le

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Cf. Bonald, t.III, p.364.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Cf. Bonald, t.II, p.67.

<sup>40</sup> Ibid.

## Ayşe Yuva

protestantisme. La controverse religieuse n'est pas à craindre en elle-même; loin d'être apparentée à la guerre, son absence est « la mort de toute croyance »41 et elle peut être le moyen de ramener l'unité; le gouvernement ne doit donc pas la craindre. Les échanges de Bossuet et Leibniz, « modèles de politesse », ne peuvent se comparer aux écarts rendus possibles par la liberté de la presse<sup>42</sup> - point sur lequel Bonald est toujours resté d'un grand conservatisme. La teneur et la forme de ces controverses témoignent alors selon Bonald d'un certain état de la civilisation chrétienne, et non pas simplement d'un sentiment religieux individuel: « Alors on trouvait des obstacles dans l'esprit de religion; aujourd'hui on aurait à combattre l'indifférence, et je ne sais quelle hypocrisie philosophique, appelée dans la langue franco-tudesque religiosité ». C'est là une attaque directe contre Mme de Staël et l'accent qu'elle met sur le for intérieur, le sentiment religieux individuel, au détriment des institutions et des dogmes. Leibniz est un penseur du christianisme comme perfectionnement et civilisation, et non un idéaliste qui voit dans le for intérieur la source de toute vérité morale. En témoignent, selon Bonald, les passages où Leibniz rapproche le protestantisme de l'islam, ce qui semble assez prouver à ses yeux qu'il ne réduit pas le premier à une doctrine de l'individualité. D'ailleurs, Leibniz est également loué pour avoir, à la différence des « philosophes modernes », défendu le pouvoir temporel des papes, auquel l'Europe doit selon Bonald sa « civilisation »<sup>43</sup>.

Or, de même que Staël met la liberté morale incarnée par Descartes, Leibniz et leurs successeurs au service d'un combat moral, de même Bonald voit-il une analogie possible entre les efforts de Leibniz (et Bossuet) en vue d'une république chrétienne et la paix en Europe : la paix de religion, la paix politique doivent, malgré tout, être pensées selon un modèle similaire. Ainsi, à

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Bonald, t. II, p. 1451.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> *Ibid.*, p. 1455.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> *Ibid.*, p. 503.

propos du Congrès de Vienne qui, il l'espère, aboutira à une paix d'un autre type que celle assurée par le traité de Westphalie, Bonald ajoute : « Ce retour à l'unité, Bossuet et Leibnitz le jugeaient possible ; ils y avaient travaillé, et peut-être ils auraient réussi sans la politique de la maison de Hanovre, appelée au trône d'Angleterre »<sup>44</sup>.

Or l'unité religieuse, « d'une exécution difficile, pour ne pas dire impossible »<sup>45</sup>, soulève cette fois-ci la question du caractère applicable des métaphysiques de Leibniz et Descartes.

# III. L'application des mathématiques : l'efficace des philosophies de Descartes et Leibniz

Le point susceptible de révéler les effets pratiques éventuels des philosophies cartésienne et leibnizienne tient à leur rapport aux mathématiques, dont la pureté semble bien s'accorder à celle de la morale individuelle désintéressée que Staël défend. Par exemple, si Malebranche, le « premier disciple de Descartes », est qualifié de « rêveur » pour avoir dédaigné l'utile, Staël ajoute aussitôt : « mais ce mot d'utilité est-il assez noble pour s'appliquer aux besoins de l'âme ? »<sup>46</sup> L'exercice des mathématiques pures, manifestation, tout comme la métaphysique, de « l'activité interne » de l'esprit, peut être l'un des lieux où se prouve l'idéalisme.

Cependant Staël ne convoque jamais Descartes à propos de l'évidence des vérités. Il est vrai que celle-ci a plus de mal à s'affirmer en politique. Or Leibniz l'aide à penser cette faiblesse toute humaine dans ce domaine, même dans un ouvrage, *De la littérature*, où Staël met encore tout son espoir dans le pouvoir de persuasion des démonstrations politiques : « Leibniz disait que si les hommes avaient intérêt à nier les vérités mathématiques, ces vérités seraient mises en doute »<sup>47</sup>. À cette époque, Mme de Staël croit encore possible d'appliquer le « calcul » à la politique à

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 518.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> DA, p. 107.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Cf. G. de Staël, *De la littérature*, Paris, G.F., 1991, note p. 170.

## Ayşe Yuva

la façon dont Descartes a appliqué l'algèbre à la géométrie; mais il s'agit d'une simple analogie et l'espérance de rapprocher la morale de la physique s'évanouit bien vite. L'évidence intérieure n'est pas davantage convoquée par Bonald, ce qui peut s'expliquer par le fait que la seule évidence, « extérieure », « se manifeste normalement à travers la soumission à une tradition, essentiellement collective et non individuelle »<sup>48</sup>.

Cependant, Bonald et Degérando ont en commun, contre Staël et Chateaubriand, de faire de Leibniz (mais non de Descartes) un penseur de la médiation des principes et de l'expérience. Pour Degérando, Descartes s'est trop défié des « méthodes d'observation »<sup>49</sup>. Par contre, Leibniz, bien qu'attaché lui aussi en un certain sens à des « habitudes géométriques »50, à une analyse fondée sur des axiomes, reconnaît « l'autorité de l'expérience : c'est presque toujours par l'expérience seule qu'il justifie ses axiomes ». Par exemple, la démonstration de l'existence de Dieu repose chez lui, selon Degérando, sur une « donnée » qui est l'existence du mouvement. Plus que par la façon dont il définit l'expérience, Leibniz est juste par la façon dont il conçoit le rapport entre celle-ci et les vérités rationnelles<sup>51</sup> et dont il sait transformer les observations en vérités ; son travail sur les probabilités, conçues comme mathématiques appliquées, est également souligné. Leibniz est alors le médiateur par excellence, aussi bien dans sa théorie de la connaissance que dans sa pratique, y compris philosophique, où il témoigne d'un esprit de conciliation. Parce qu'il n'a pas « l'esprit de prosélitisme »52 et qu'il n'a pas fondé de « secte » – terme important, dans ces années post-révolutionnaires, pour penser la division spirituelle aussi bien que politique des esprits -, il est également le meilleur

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> P. Macherey, *Philosophie française*, p. 176.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> HC, t. I, p. 284-285.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> H.C, t. II, p. 110.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> *Ibid.*, p. 112.

historien de la philosophie. Enfin, cette philosophie est pratique en ce qu'elle est susceptible d'application aussi bien en morale que dans des sciences dérivées, par :

Le zèle avec lequel [Leibniz et Wolff] (...) ont constamment rattachée [leur philosophie] à toutes les vérités utiles et consolantes pour les hommes ; par l'art avec lequel ils l'ont liée aux autres connaissances, particulièrement aux sciences politiques, à l'histoire, à la littérature et à l'étude des langues (...)<sup>53</sup>.

Les textes juridiques et diplomatiques de Leibniz, que Bonald appelle « un des plus profonds publicistes qui aient paru »54 sont également convoqués dans cette double direction, théorique et pratique, de l'application. Il voit en lui une capacité de jugement politique et de pronostic (notamment sur la politique extérieure de la France d'expansion vers le Rhin, que Bonald cite dans plusieurs écrits). Et parce que ce thème de la théorie et de la pratique est indissolublement lié à celui de la Révolution française, Bonald va jusqu'à prétendre que Leibniz aurait prédit les malheurs occasionnés par celle-ci - cette recherche de prédictions étant d'ailleurs courante à l'époque. En ce qui concerne Leibniz, elle consiste dans l'évocation d'individus aux « passions brutales » cherchant à « corrompre les autres » et de « la Providence [qui] corrigera les hommes PAR LA REVOLUTION MEME QUI EN DOIT NAÎTRE »55. Ainsi, Leibniz est, de façon encore plus radicale que par le concept de perfection (rapproché de la civilisation), mis au service d'une certaine philosophie de l'histoire - alors que rien n'indique que soit évoquée une révolution politique dans cette citation.

De façon intéressante, Leibniz est, dans *De l'Allemagne*, loué également pour sa clairvoyance philosophique – qui, dans les questions d'origine des connaissances, s'avère avoir des conséquences morales et politiques :

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Bonald, t. II, p. 523.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> *Ibid.*, p. 680.

# Ayşe Yuva

Le génie de Leibniz prévit toutes les conséquences de cette métaphysique [lockéenne] ; et ce qui fonde à jamais sa gloire, c'est d'avoir su maintenir en Allemagne la philosophie de la liberté morale contre celle de la fatalité sensuelle<sup>56</sup>.

Toutefois, le manque, chez Leibniz - et Descartes - d'une réflexion sur la société en tant que telle s'explique précisément pour Bonald par le fait que ces auteurs n'ont pas « assisté comme nous à cette commotion universelle, à ce renversement du monde social »57. Pourtant, même là, Leibniz, à défaut d'avoir proposé une théorie politique, a vu les erreurs des modernes et les retards de la science politique de son temps<sup>58</sup>. La sagesse politique de Leibniz est alors opposée aux erreurs de Mably et Rousseau. Le Leibniz diplomate et juriste établit une coupure nette entre la politique des Anciens et des Modernes (alors qu'il réconcilie leur métaphysique). Dans sa volonté de fonder la politique sur la transcendance divine, Bonald n'hésite d'ailleurs pas à écrire « Leibniz et moi », notamment à propos de leur commune« utopie » d'un centre spirituel unique en Europe ou d'une noblesse définie par le service public, utopie qu'il oppose néanmoins à celles qui seraient de nature révolutionnaire<sup>59</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> DA, p. 125.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Bonald, t. III, p. 447.

Bonald, t. II, p. 454: « L'on dirait que c'est pour lui tout exprès que l'illustre Leibnitz écrivait, il y a un siècle, ces paroles remarquables: « La plupart des écrivains politiques sont travaillés d'une maladie qui, leur ôtant tout goût pour le moderne, fait qu'ils ne sont curieux que de l'antiquité, et ne nous parlent que de choses dont à peine il subsiste de notre temps quelque vestige. Aussi, quand ils parlent du droit public et du droit des gens, ils disent des choses pitoyables, et l'on apprendra plus dans un recueil de gazettes de dix années, que dans cent auteurs classiques. » (t. IV, p.m., De jure sup.) ».

<sup>59</sup> Ibid., p.693: « Aujourd'hui qu'on ne voit que des utopies d'erreur et de désordre, et qui n'ont été que trop réalisées, je mettrai cette utopie de perfection sous la protection d'un des plus grands génies et des meilleurs esprits qui aient paru dans le monde, de Leibnitz, à qui dans toutes les parties des connaissances humaines, aucune autorité contraire ne peut être opposée ».

Si Bonald sauve le Leibniz juriste, cette mention est rare et c'est le Leibniz mathématicien qui est généralement critiqué, même dans les questions pratiques. Chateaubriand souligne ainsi la finitude des connaissances humaines, même dans le domaine où elles semblent le plus pouvoir s'étendre, celui des sciences mathématisées, pourtant des « bagatelles » aux yeux mêmes de Descartes. Contrairement à Mme de Staël, Chateaubriand, en un tour de passe-passe, s'autorise alors de Condillac pour dire que Locke, bien que non mathématicien, était supérieur à Descartes, Malebranche et Leibniz qui l'étaient - avant de se retourner également contre Locke. L'argument porte sur l'insuffisance de la géométrie, la différence entre les vérités mathématiques et la bonté des lois<sup>60</sup>. Ici s'entend évidemment l'écho de la Révolution et les implications politiques immédiates d'un tel statut accordé à des principes immuables, valables en mathématiques mais non en politique<sup>61</sup>. À la fin de ce chapitre, il finit par opposer cette géométrie mathématique à la « géométrie intellectuelle » de la métaphysique religieuse, qui « voit Dieu derrière le cercle et le triangle, et elle a créé Pascal, Leibniz, Descartes et Newton »62, ce qui est une manière de dire l'insuffisance de la raison et la préséance du point de vue religieux. Sans parler de la foi, Mme de Staël, dans De l'Allemagne, fera précisément le reproche à Leibniz d'avoir fondé sa philosophie sur le raisonnement (mathématique) et de ne pas y avoir ménagé de place pour le sentiment, qui pourtant ne peut être subordonné en tout à la raison<sup>63</sup>.

Or cette méthode philosophique n'est pas sans conséquence sur les effets de tels écrits : Staël évoque la tension, le vertige, le

François-René de Chateaubriand, Génie du christianisme, Paris, Gallimard, 1978, p. 808 : « Il est vrai que les esprits géométriques sont souvent faux dans le train ordinaire de la vie ; mais cela vient de leur extrême justesse. Ils veulent trouver partout des vérités absolues, tandis qu'en morale et en politique les vérités sont relatives ». Le titre sera dorénavant abrégé : Génie.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> *Génie*, p. 414.

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Cf. DA, p.122.

# Ayşe Yuva

« malaise physique et moral » provoqués par les ouvrages de Leibniz, qui ne ménagent pas de place à l'éloquence et la sensibilité<sup>64</sup>. Elle ajoute que celui-ci n'aurait pas dû avoir peur de « séduire » dans ces questions.

Ainsi, chez Staël et Chateaubriand – et de façon plus limitée chez Bonald –, les activités de mathématiciens de Descartes et Leibniz, l'importance qu'ils accordent en métaphysique au raisonnement « géométrique » au détriment de l'éloquence et du sentiment viennent limiter la portée de leurs écrits. Descartes « a dans sa manière d'écrire une simplicité pleine de bonhomie qui inspire la confiance (...) » ; mais ce style s'accorde mal avec l'enthousiasme que les écrits devraient éveiller pour être efficaces selon Staël, et ainsi juge-t-elle Descartes inférieur à Platon aussi bien pour l'idéalisme que pour « l'imagination poétique qui en fait la beauté »<sup>65</sup>.

Si Staël et Chateaubriand croient au pouvoir de la littérature, ils situent au contraire Descartes et Leibniz du côté des sciences, dont l'efficace politique ne saurait être si grande. La gloire revient aux métaphysiciens, aux historiens, et non aux mathématiciens.

Archimède doit sa gloire à Polybe, et Voltaire a créé parmi nous la renommée de Newton. Platon et Pythagore vivent comme moralistes et législateurs, Leibniz et Descartes comme métaphysiciens, peut-être encore plus que comme géomètres<sup>66</sup>.

Les lettres viennent avant les sciences, et cela, elles le doivent à leur lien à la morale, à leur utilité sociale, à leurs effets politiques et sociaux : « C'est qu'en effet l'homme qui a laissé un seul précepte moral, un seul sentiment touchant à la terre, est plus utile à la société que le géomètre qui a découvert les plus belles propriétés du triangle ». Et bien que Bonald rende

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> *Ibid.*, p.124.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> DA, p.106.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> *Génie*, p. 413.

hommage aux talents de Leibniz comme juriste, il adhère de loin à cette critique en déniant à la physique et l'Idéologie toute capacité à nourrir l'éloquence et la poésie<sup>67</sup>. Pour Bonald, retirer l'accusation à l'encontre de la philosophie d'avoir provoqué la Révolution reviendrait à reconnaître la nullité de la philosophie, ce à quoi il ne saurait souscrire<sup>68</sup>. Mais il retourne l'exemple de Staël et Chateaubriand en voyant en Descartes une source possible d'éloquence :

Le système de Descartes est un système philosophique ; le système de Newton est un système géométrique ou physique aussi l'éloquence anglaise ne s'est pas perfectionnée depuis Newton, comme l'éloquence française s'est perfectionnée depuis Descartes.<sup>69</sup>

Descartes, physicien stérile (qui plus est dans l'erreur<sup>70</sup>) ou représentant de la clarté française; Leibniz, penseur de la médiation ou du raisonnement le plus abstrait: tels sont les deux figures extrêmes selon lesquelles l'efficace politique de leur philosophie est pensée.

Loin d'être simplement les représentants de la clarté « française » ou de la profondeur « allemande », Descartes et Leibniz deviennent les auteurs de systèmes certes féconds, mais peu susceptibles d'avoir des effets directs dans le présent de par leur distance trop grande vis-à-vis de l'éloquence et des vérités politiques et sociales. Ainsi s'explique sans doute la place finalement assez limitée de ces philosophes dans les textes étudiés – surtout si on la compare à leur réception ultérieure.

Ayşe Yuva Université de Lorraine et Centre Marc Bloch

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Cf. Bonald, t. II, p. 28.

<sup>68</sup> Cf. R. Spaemann, op. cit., p. 24.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Bonald, t. I, p. 1060.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> DA, p. 105.

## DES ÂGES D'AUGUSTE COMTE AUX CATÉGORIES ÉPISTÉMIQUES DE RENÉ DESCARTES

La postérité de Descartes fut immédiatement polémique : le nom du philosophe devint dès son vivant le paradigme d'un clivage entre « scolastiques » et « modernes », notamment au sein de l'Église, qui prit des formes parfois paradoxales au cours du temps. Pour ou contre Descartes, surtout à partir du moment où il devint symbole de la France, et fer de lance des gallicans : telle se définira la ligne de démarcation entre les courants progressistes et les courants traditionalistes, qu'on les appelle d'abord les jansénistes et les jésuites<sup>1</sup>, les rationalistes et les romantiques, les positivistes et les ultras. Ainsi Descartes fait-il figure de référence, y compris pour ceux qui ne l'auraient point lu. Il appartient à la vulgate française, qui reprend de l'ampleur à la Restauration - Descartes ayant été quelque peu mis entre parenthèse au profit d'autres références et de la philosophie anglaise<sup>2</sup>, pendant le Siècle des Lumières et la Révolution. Or c'est à ce moment qu'Auguste Comte, d'abord secrétaire de Saint-

Les Jésuites étant attachés, pour des raisons politiques, à l'enseignement de Saint-Thomas, et les Jansénistes à l'enseignement de la philosophie moderne.

La physique cartésienne étant jugée caduque au regard de la révolution newtonienne, la philosophie des Lumières s'inspirera d'avantage de Newton, et préfèrera à la philosophie cartésienne celle de Locke. Il n'empêche que Descartes demeure une référence, en tant qu'il ouvre à la modernité par sa méthode et son rejet des Anciens, et en tant qu'il fut persécuté, ce qui n'est pas une mince qualité aux yeux des philosophes pré-révolutionnaires. Cf. pour la réception de Descartes à l'époque des Lumières, François Azouvi, Descartes et la France, Histoire d'une passion nationale, deuxième partie, « Lumières et anti-Lumières », Paris, Fayard, Coll. « L'esprit de la cité », 2002.

Simon, puis professeur à la Sorbonne et au Collège de France où il va tenir une chaire d'Histoire générale des sciences positives, met en place sa philosophie positive, à l'intérieur de laquelle Descartes joue un rôle de précurseur, de fondateur, et d'ancêtre tout à la fois : Descartes y est associé au troisième état de l'histoire des sciences, avec Bacon et Galilée. Descartes est élu comme l'un des pères du positivisme, quand les ultras, et au premier chef Lamennais, en font un anti-modèle, voire un répulsif.

Pourtant, si Descartes est placé et revendiqué du côté de la science et du progrès, ce qui est une façon de lui rendre hommage, il est par là même sinon mécompris, du moins amputé d'une partie de sa philosophie. C'est ce que nous allons développer sur un court exemple, celui de la mise en parallèle par Auguste Comte entre développement de l'individu et développement de l'esprit humain à l'échelle de l'humanité. L'individu comme l'esprit, subissent une évolution en trois temps : état théologique, état métaphysique, état positif.

Descartes est victime de l'air du temps et d'une réappropriation au gré des intérêts de l'époque, au gré de « l'éthos collectif » auquel participe la philosophie : et cet éthos collectif tend au XIX<sup>e</sup> siècle, dans l'un de ses courants prédominants, le positivisme et le scientisme, à privilégier le modèle scientifique au détriment de la métaphysique cartésienne qui le fonde.

Nous voudrions partir des toutes premières lignes du *Cours de philosophie positive* pour montrer que l'usage de Descartes que fait Comte ne prend pas en compte certains aspects du cartésianisme qui interdiraient pourtant une telle utilisation : « En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale, à laquelle il est assujetti par une nécessité invariable, et qui me semble pouvoir être solidement établie, soit sur les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques résultant

d'un examen attentif du passé. »<sup>3</sup> Ce sont les fameux trois états théoriques différents par lesquels passe successivement l'esprit : l'état théologique ou fictif ; l'état métaphysique ou abstrait ; l'état scientifique ou positif, qui induisent trois méthodes, la méthode théologique, la méthode métaphysique et la méthode positive. Or ces états correspondent aux grandes étapes de la philosophie inhérentes aux états successifs de l'intelligence humaine. Ils sont nécessaires à son développement.

Auguste Comte fait alors un parallèle entre ontogénèse et phylogénèse, puisqu'il en serait de même pour l'évolution de l'individu : « Or, chacun de nous, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse, et physicien dans sa virilité »4 Cette comparaison n'est pas nouvelle. D'autant qu'elle est ellemême issue d'une interprétation de Descartes, et formulée explicitement pour la première fois par Fontenelle qui identifie le progrès constant à l'échelle de l'individu et celui à l'échelle de l'humanité<sup>5</sup>. Descartes, dans la première partie du *Discours*, avait ouvert la voie : « Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une Méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. »<sup>6</sup> Si la vie individuelle est courte, celle de l'humanité ne l'est point, ce qui permet de supposer que ses successeurs, usant de la même méthode, pourront porter le

Auguste Comte, Cours de philosophie positive, I, Leçon 1, Paris, Rouen Frères, Librairies-Éditeurs, 1830, p. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Auguste Comte, Cours de philosophie positive, I, op. cit., p. 6.

Pascal lui aussi en avait fait état, mais c'est Fontenelle qui va imposer cette comparaison dont on voit qu'elle se pérennise et s'actualise dans la philosophie comtienne.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> A.T. VI, p. 3.

progrès des sciences ad infinitum. Il le formule explicitement dans la sixième partie : « ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver [la vérité] en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché, ou par la brièveté de la vie, ou par le défaut des expériences, je jugeai qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier tous les bons esprits à passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi, joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allassions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire. »<sup>7</sup> : le chemin est droit, et déjà tout tracé. Il suffit de le suivre, mais une chose peut s'y opposer : la durée de la vie! Ainsi la durée de la vie est infime et inessentielle au regard du temps de la science. Infime et inessentielle parce qu'elle se mesure à l'aune de la durée infinie de la science et de l'humanité. L'autre empêchement est le manque d'expérience, qui relève du même problème que la brièveté de la vie : un problème contingent. Or il est un remède à ces deux obstacles : l'enseignement et la méthode. C'est donc ainsi que Descartes justifie la publication du Discours de la méthode : permettre à la science de progresser, en passant la main à d'autres, transmettre les principes, se faire début, commencement, pour que d'autres continuent l'œuvre, une œuvre qui peut se dérouler toute seule, ne seraient ces deux modiques empêchements que sont le manque d'expérience et la brièveté de la vie. Au regard de la science, la vie est bien peu de chose. Descartes rend le temps possible en léguant les principes premiers et le chemin à suivre. Certes, la méthode permet un travail solidaire, où les générations s'entraident et se perpétuent, se passent le relais, et se continuent, la méthode confère une forme d'unité à l'humanité en quête du progrès scientifique. La

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Discours de la méthode, 6ème partie, AT, VI, p. 63.

méthode confère une unité à la science qui en retour confère une unité à l'humanité, nonobstant l'individu devenu quantité négligeable, au même titre que le temps de sa vie. Idée que nous retrouverons chez Pascal dans le projet de préface pour un Traité du Vide: « les effets du raisonnements augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal. Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui...Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont. Il n'en est pas de même pour l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès: car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement (...) De là vient que (...) non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit (...) De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un *même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement...* <sup>8</sup>. Il est intéressant de voir dans ce texte la mise en regard du temps de la vie d'un homme, considéré comme permettant un progrès fini et le temps de la vie de l'humanité, considéré comme indéfini : le temps est bien cette flèche qui regarde vers l'avenir. La mise en parallèle entre l'individu et l'humanité est posée, ainsi que l'idée de progrès. Pour autant, la formule exacte, celle qui deviendra un leitmotiv et trouvera chez Comte son application, se trouve chez Fontenelle, commentateur de Descartes.

Projet de préface pour un *Traité du Vide*, «L'intégrale », Paris, 1963, pp. 231-232. C'est nous qui soulignons.

Dans sa *Digression sur les anciens et les modernes* (1688), Fontenelle résume en effet et entérine cette idée, déjà dans l'air du temps, d'une comparaison des hommes de tous les siècles à un seul : « Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents ; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là. » Or un tel esprit, s'il a une naissance, une enfance, une maturité, n'a pas de vieillesse : « les hommes ne dégénèreront jamais, et [...] les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont s'ajouteront les unes aux autres. » Mais il faudra attendre 1707 et son *Eloge de M. l'abbé Grabois* pour qu'apparaisse l'expression « progrès de l'esprit humain » Dancion de progrès de l'humanité est posée, celle de la perfectibilité en latence : le siècle peut s'ouvrir sur cet espoir programmatique dont le XIX fera une philosophie dogmatique.

C'est l'une des raisons pour laquelle Descartes va être mentionné par Comte, comme l'un des pères fondateurs, en ce qu'il a établi la méthode, et en ce que celle-ci a permis des progrès considérables et des résultats déjà « positifs » en ce qui concerne l'astronomie et l'espace : « ... vu qu'il convient de fixer une époque pour empêcher la divagation des idées, j'indiquerai celle du grand mouvement imprimé à l'esprit humain, il y a deux siècles, par l'action combinée des préceptes de Bacon, des conceptions de Descartes, et des découvertes de Galilée, comme le moment où l'esprit de la philosophie positive a commencé à se prononcer sur le monde, en opposition évidente avec l'esprit théologique et métaphysique. C'est alors, en effet, que les conceptions positives se sont dégagées nettement de l'alliage superstitieux et scolastique qui déguisait plus ou moins le véritable caractère de tous les travaux antérieurs. »<sup>12</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, t. II, p. 425-426.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Œuvres complètes, t. VI, p. 172.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Auguste Comte, Cours de philosophie positive, I, op. cit., pp. 15-16.

La thèse qu'il développera tout au long de son cours est ici annoncée. L'utilisation de Descartes en est claire, c'est celle d'un Descartes scientifique, le Descartes des Règles pour la direction de l'esprit et du programme énoncé ci-dessus du Discours de la méthode, en tant qu'il dégage une méthode simple : méthode qui ne comprend plus que quatre préceptes dans le Discours, et peut dès lors s'étendre à toutes les sciences, même si elle prend modèle en premier lieu sur les mathématiques. Tel est le caractère fondamental de la philosophie positive, « regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes, soit premières, soit finales. »13 Ce qui en est en effet pour le moins cartésien. En témoigne une citation parmi d'autres : « Car sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit. Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques, ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu. »<sup>14</sup> La science fait fi des causes finales, et assoit son propre champ. Mais ce champ pourra-t-il recouvrir les autres, et tout peut-il devenir objet de science ?

Nous voudrions ici montrer que ce que Compte retient de la révolution cartésienne – qu'il associe à celles de Bacon et de Galilée – oblitère une dimension essentielle de la philosophie cartésienne, la dimension métaphysique, qui devrait interdire toute récupération du cartésianisme au profit de quelque

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Auguste Comte, Cours de philosophie positive, I, op. cit., pp. 11-12.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Descartes, 4è Méditation, AT IX, p. 44.

scientisme que ce soit, et au premier chef du positivisme. Or on peut le montrer à partir de deux thèmes, ou de deux questions : Descartes peut-il être dit scientiste et ouvrir résolument l'ère de la technique? Les âges de l'esprit que distingue Comte correspondent-ils au cheminement de la pensée cartésienne telle qu'il la relate dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*? Cette question en recouvre deux : le parcours de l'esprit cartésien peut-il s'inscrire dans la scansion annoncée par Comte de l'état théologique, vers l'état positif? La philosophie de Descartes, indépendamment du parcours qui y a mené, peut-elle se réduire à cette évolution des trois états? C'est en répondant à cette seconde question que la première sera résolue.

La remarque de Comte suivant laquelle « chacun de nous, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse, et physicien dans sa virilité » <sup>15</sup> nous semble présenter une entrée précise bien que peut-être marginale, dans une confrontation Comte Descartes. Car il est remarquable que Descartes se soit lui aussi longuement interrogé sur l'enfance, en tant qu'âge de la vie, en même temps que catégorie épistémologique. Autrement dit, les deux auteurs identifient des âges à des catégories, semblant apparenter l'évolution historique et néanmoins nécessaire et l'accomplissement de l'esprit.

Descartes, dans le *Discours de la méthode*, pointe la première source de l'erreur, et la raison pour laquelle il faut en passer par une mise en doute radicale du réel : « pource que nous avons été enfants avant que d'être hommes » <sup>16</sup>. Nous commençons donc mal. Si le commencement avait été celui de la raison, l'accès à la vérité aurait été direct. Sous ce motif, il y a le

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Auguste Comte, Cours de philosophie positive, I, op. cit., p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Discours de la méthode, 2ème partie, A.T., VI, p. 13.

paradigme de l'unité, c'est-à-dire de la raison et sa *structure*<sup>17</sup> comme ferment de l'unité des sciences. C'est la voie dans laquelle s'engagera Comte. Le principe est Un : c'est ce qui pourra

Le terme n'est évidemment pas cartésien, mais on le trouve sous la plume de Michel Foucault qui identifie la démarche cartésienne à la démarche kantienne, dans son cours du 3 février 1982 au Collège de France : « Il est très évident que le modèle de la pratique scientifique a joué considérablement : il suffit d'ouvrir les yeux, il suffit de raisonner sainement, de façon droite, et en tenant la ligne de l'évidence tout au long et sans la lâcher jamais, pour qu'on soit capable de vérité. Il suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet. Alors il me semble qu'on a ça chez Descartes d'une façon très claire, avec, si vous voulez, chez Kant le tour de spire supplémentaire qui consiste à dire : ce que nous ne sommes pas capables de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître. (...) Alors la liquidation de ce qu'on pourrait appeler la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité, cette liquidation se fait avec Descartes et Kant; Kant et Descartes me paraissent les deux grands moments »<sup>17</sup>. Michel Foucault, L'herméneutique du sujet, Gallimard Seuil, collection Hautes études, mars 2001, p. 183. Si nous ne sommes pas d'accord avec cette réduction foucaldienne de la philosophie cartésienne à une philosophie critique, il n'empêche qu'il y a bien chez Descartes une « forme » de la raison, ne serait-ce que par les idées innées. La structure de la raison se révèle essentiellement dans la troisième Méditation, alors que le philosophe avance toujours sous régime de doute hyperbolique, mais qu'il énonce néanmoins la règle générale : avant la preuve de l'existence de Dieu par l'idée d'infini, l'évidence s'établit tout au moins dans son statut de vérité intrinsèque. Ainsi, le sujet se confrontera à l'impossibilité du doute dès lors qu'il aura affaire aux idées innées, et non plus aux simples connaissances transmises ou acquises par l'habitude, après avoir opéré une réduction (c'est-à-dire pour Descartes, après valoir douté) jusqu'à sa propre « structure ». On considère donc que les idées innées constituent une forme de l'entendement ; pour autant, leur statut extrinsèque demeure suspendu, ainsi que celui de l'entendement, tant que la fiction du grand Deceptor demeure légitime, la fiction étant par conséquent plus solide en terme de légitimité que les idées innées elles-mêmes, inaptes à s'auto-fonder, et qui nécessiteront le recours à l'idée d'infini, autrement dit à une transcendance et une altérité qui permettront de briser le cercle de l'immanence. Il y a donc bien quelque chose qui précède mon entendement, et c'est le je du doute, capable de mettre l'entendement lui-même en déroute, autrement dit ne s'y réduisant pas.

garantir l'universalité de la raison et de ses démonstrations, mais aussi permettra d'exporter la méthode dans tous les champs, comme va le mettre en œuvre Auguste Comte, y compris dans le champ de la psychologie. Cette idée d'unité court à travers l'histoire de la philosophie, en ceci qu'elle est le présupposé du choix de la raison. Si l'on veut sauver la raison, alors il faut privilégier le modèle de l'unité, principe onto-théologique, anhypothétique, etc. qui relève aux yeux de Comte de l'état théologique, désir nécessaire de la raison, qui permet à l'esprit de chercher<sup>18</sup>, à condition qu'il dépasse la quête des causes premières au profit de la recherche des lois naturelles. Or c'est ce que Descartes va initier, à travers l'unité de la méthode. Descartes reprend dans les Principes de la philosophie, la formule déjà utilisée dans le Discours : « Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si

 $<sup>^{18}\,</sup>$  Auguste Comte, Cours de philosophie positive, I, op. cit., p. 9 : « Ainsi, pressé entre la nécessité d'observer pour se former des théories réelles, et la nécessité non moins impérieuse de se créer des théories quelconques pour se livrer à des observations suivies, l'esprit humain, à sa naissance, se trouverait enfermé dans un cercle vicieux dont il n'aurait jamais eu aucun moyen de sortir, s'il ne se fût heureusement ouvert une issue naturelle par le développement spontané des conceptions théologiques, qui ont présenté un point de ralliement à ses efforts, et fourni un aliment à son activité. » d'où la « nécessité logique du caractère purement théologique de la philosophie primitive. » Comte ajoute (p. 9) : « Or, ces espérances chimériques, ces idées exagérées de l'importance de l'homme dans l'univers, que fait naître la philosophie théologique, et que détruit sans retour la première influence de la philosophie positive, sont, à l'origine, un stimulant indispensable, sans lequel on ne pourrait certainement pas concevoir que l'esprit humain se fût déterminé primitivement à de pénibles travaux. ».

nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude » $^{19}$ 

Ainsi Descartes met en place un parallèle entre l'accession à la méthode, et les âges de la vie. Mais le parcours est tout différent de celui que prône Auguste Comte, dont la flèche du temps est toute tracée, même si elle accepte certains moments dialectiques, l'état théologique étant un aiguillon toujours actif pour la recherche, à condition qu'il soit utilisé comme simple moteur, comme outil, au même titre que l'on peut user des idées de la raison dans le système kantien, à condition de ne point leur accorder de prétention à la vérité. Principe heuristique donc, mais confiné en sa seule utilité. Or chez Descartes, si l'esprit est mû par le désir, c'est précisément qu'il est fini : le désir est manque d'être, or l'être est du côté de Dieu, d'un infini positif et premier au regard duquel nulle science ne pourra être jugée « positive ». Le désir qui meut ne se satisfait point, par lui se creuse et se sait la finitude humaine : « (...) et partant, que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même »20, écrit Descartes dans la troisième Méditation! Autrement dit, c'est bien au troisième jour que le je s'aperçoit de la présence de Dieu, pourtant non encore remarquée tandis qu'il met en œuvre la méthode jusqu'à douter de sa propre raison.

Comment en effet entreprendre une néantisation radicale, sans avoir conscience de sa finitude ? Et comment avoir conscience de sa finitude, sans avoir préalablement<sup>21</sup> l'idée d'infini ? Ce n'est que sur fond d'une positivité de l'infini que peuvent se mettre en branle le doute, la recherche, le questionnement, voire le désir.

Principes de la philosophie, article I, A.T, IX, p. 25.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Troisième Méditation, A.T. IX, p. 36.

Un « préalablement » fort ambigu, on l'a dit, puisque si conscience de l'infini il y a, celle-ci n'apparaît ou se « remarque » pour utiliser un terme cartésien, qu'à la troisième Méditation, ce qui ouvre par ailleurs la réflexion sur une idée que l'on a sans l'avoir, ce qui à première vue peut sembler anti-cartésien, et qui pourtant définit clairement l'idée de Dieu.

Dès lors, cette idée présente dès le départ, se révèle quand l'ordre des raisons a exclu toute autre possibilité. Mais la raison ne fait que mettre en évidence ce que nous savions déjà, cette idée mise au jour, et pourtant révélée dès la mise en doute des vérités mathématiques, c'est-à-dire dès la mise en doute de l'entendement par un esprit qui par conséquent ne s'y réduit pas, dès l'invalidation de la raison à accéder au fondement. « Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison du quel je connaîtrais les défauts de ma nature? »22 Comment dès lors imaginer que l'esprit, une fois la méthode adoptée, se satisfasse des réponses scientifiques ? On voit déjà qu'elles ne sont pas un aboutissement, pire, qu'elles participent elles-mêmes de la finitude de l'esprit humain, malgré l'ouverture sur un infini qui n'a rien de positif, celui-là : le progrès des sciences.

Ceci renvoie à la fiction du malin génie qui met en doute l'entendement même, en gelant les mathématiques soumises à la possible contingence de la raison humaine. Cette décision métaphysique, qui s'inscrit dans la méthodologie radicale du doute, n'advient certes qu'en 1641, une fois que Descartes s'est déjà assuré d'une œuvre scientifique considérable. L'esprit scientifique qui deviendra l'esprit positif, doit donc être dépassé au profit de son propre fondement. Voilà qui ne peut entrer dans le schéma comtien, pour qui les lois rationnelles sont le dernier mot et l'hyperstructure de la recherche à venir et de la science à entreprendre. Ainsi, le parcours de l'esprit chez Descartes, part de l'enfance, passe par la science, pour aller vers la métaphysique, et cette dernière est appelée par le manque ontologique de la science. Certes, une fois l'existence de Dieu démontrée, on en peut revenir à la science. Mais ce retour s'accompagne d'une certitude indépassable : elle ne s'aventurera jamais dans les contrées de l'être, y compris dans les contrées de la rationalité

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> A.T. IX, p. 36

elle-même, et sans doute une psychologie rationnelle est-elle par là-même interdite, du moins doit-elle se contenir dans un champ strictement délimité auquel l'esprit humain ne peut se réduire.

Ainsi, l'esprit, s'il est mû par le vague sentiment de son manque d'être, s'assure néanmoins de la science: mais la science ne lui suffira pas. Ou plutôt, c'est la science qui se manifestera dans son insuffisance. Car si Descartes pense avoir trouvé la martingale pour ouvrir le progrès à l'infini (ou à l'indéfini pour reprendre son terme, distinct ainsi de l'infini divin<sup>23</sup>), il n'en demeure pas moins que la science fondée sur les idées innées et peut-on déjà dire, les lois de la raisons, se découvre elle aussi dans son manque d'être, raison pour laquelle elle appelle la métaphysique. C'est ce qui dessine le cheminement philosophique de Descartes dans sa chronologie, mais aussi dans son essentialité : non seulement Descartes fut un scientifique avant que de s'intéresser à la philosophie première, mais encore, une fois la science fondée, celle-ci est déboutée de sa prétention à l'universalité, non pas en son plan, défrichable à l'infini (ou à l'indéfini), mais en tant qu'elle est suspendue à un autre qu'elle : un mathématicien athée ne pourra jamais garantir sa science, mais garantir sa science, et c'est la leçon cartésienne que le XIXe siècle refusera de voir, c'est aussi la circonscrire.

Les trois états chez Descartes, si l'on peut séquencer la temporalité au profit de catégories, seraient donc l'enfance, comme obstacle épistémologique, la science et son aventure que le philosophe croit au départ illimitée, et les *Méditations* qui limitent la science en son champ. Or ces états se dialectisent, et

Pléiade, p. 1317, A.T., V p. 274.

Lettre à Morus du 5 février 1649 : « Ce n'est pas par affectation de modestie, mais par une prudence à mon avis, nécessaire, que je dis de certaines choses qu'elles sont indéfinies plutôt qu'infinies. De Dieu seul, en effet, je conçois positivement qu'il est infini ; des autres choses, comme de l'étendue du monde, du nombre des parties en lesquelles la matière est divisible, etc....si elles sont simplement infinies ou non, j'avoue que je l'ignore. Je sais seulement que je ne reconnais en elles aucune limite ; en conséquence, je dis qu'à mon égard elles sont indéfinies. » traduction

empêchent une fixation définitive de la science comme l'état dernier et indépassable. Il y aurait donc retour, en quelque sorte, à un âge métaphysique qui ne peut avoir lieu qu'à un âge avancé, et qui précisément n'est point un âge, mais un fondement. Lorsque l'on met en regard la conception cartésienne de l'arbre de la connaissance, et la conception comtienne des trois états comme trois étapes, même si elles peuvent parfois être contemporaines, il apparaît que chez Descartes, les temporalités se superposent, car si l'enfance doit être dépassée au profit de la science, elle demeure irréductible, en tant que rapport au monde premier dont l'utilité n'est en rien entamée par la connaissance scientifique : que le feu ne brûle pas du point de vue du scientifique, il importe qu'il brûle pour l'homme incarné et engagé dans la vie. Et si les astronomes peuvent calculer le diamètre du soleil, ils ne le verront pas moins se lever<sup>24</sup>. La dialectique cartésienne est ainsi très éloignée de la philosophie positive, en ce qu'elle demeure indexée à un élément irréductible, dont le philosophe positiviste veut et doit faire l'économie : c'est cet être incompréhensible qui suspend la rationalité à une contingence initiale, dans la simple mesure où Dieu a créé les idées éternelles. Cette contingence est l'autre mot de la finitude de l'esprit, qui, s'il en prend conscience, limite inexorablement la science, non en son champ propre, mais en sa prétention à couvrir tous les champs.

Or si l'on suit le parcours même de Descartes, relaté dans le *Discours de la méthode*, en renvoyant à cette équivalence des âges de la vie et des catégories épistémiques, l'enfance en tant que rapport immédiat et sensible au monde, ou en tant que « connaissance sensible » doit être dépassée au profit de la méthode, puis la science advient, mais cette science si elle use de la méthode, permet en retour de la modéliser, laquelle méthode

Descartes, Réponse aux sixièmes Objections, A.T. IX p. 239 : « Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé, et qu'il m'arriva presque la même chose qu'aux astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sauraient pourtant s'empêcher de juger qu'il est plus petit, lorsqu'ils jettent les yeux sur lui. »

mène le philosophe au-delà de la science : la science doit alors être dépassée au profit d'un fondement, lequel à son tour est premier, et cette fois non dans le sens chronologique, mais bien dans une perspective ontologique. La chronologie des « étapes » et des âges de l'esprit se scinde radicalement de l'ordre réel, de l'ordre de l'être, ou de l'ordre synthétique. Mais cet ordre luimême n'est découvert qu'à la faveur de l'ordre analytique, qui pose deux principes : le cogito, et Dieu. Le fait que ces deux ordres ne soient pas superposables dit la dualité des principes, et en même temps la nécessité de tenir ensemble cette dualité : le cogito est premier, mais Dieu l'est aussi : l'unité recherchée par le scientifique et son espoir mis dans la méthode et l'universalité de l'esprit, est ici mise à mal, comme l'est la possibilité d'atteindre une science définitive et unique, que serait celle du positivisme.

L'œuvre cartésienne est faite de dualisme et de ruptures ontologiques entre la pensée et le monde, entre la science et la métaphysique, entre Dieu et l'homme, et pourtant ne cesse de reconquérir l'unité perdue. Unité qui a à voir avec le problème du commencement, et qui montre en quoi il n'est pas de commencement autre que dialectique, même si cette dialectique débouche sur un fondement premier. Quand nous usons du terme de dialectique, c'est au sens où pourrait l'entendre un Ferdinand Alquié s'agissant de Descartes, avec comme modélisation le sort de l'admiration : en tant que première passion qui nous pousse à chercher à comprendre, elle finit par nous en empêcher, puisque s'associe à elle le préjugé naturel que ce qui est à admirer doit rester mystérieux, ou que c'est le mystère qui est sujet d'admiration. Elle doit donc céder la place à la connaissance qui l'annihile, mais revient pour prendre sa place légitime, quand la connaissance cède à son tour la place à la découverte métaphysique de l'être, et plus particulièrement à l'existence de Dieu, seul objet susceptible d'admiration. Passion première puis obstacle épistémologique, on la retrouve après l'avoir dépassée, en lui attribuant son authentique validité : tel est le mouvement

dialectique général chez Descartes<sup>25</sup>. Mais une dialectique sans résolution, où le commencement se définit dans le mouvement d'une quête d'unité perdue – l'objet se découvrant inaccessible au sujet, après lui avoir promis réconciliation par la croyance en une connaissance exhaustive et conquérante, quand cette connaissance se révéla dès la découverte en 1630 de la théorie de la création des vérités éternelles<sup>26</sup>, manque ontologique en veine de

<sup>25</sup> Cf. F. Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, PUF, 2000, lère partie, chapitre II, pp. 38-55, et l'ensemble du livre d'Alquié qui justifie ce mouvement.

 $<sup>^{26}\,</sup>$  G. Canguilhem. : « Dans la doctrine de Descartes, comme dans celle des atomistes, une matière sans qualités réelles, un univers sans hiérarchie téléologique sont les raisons métaphysiques de la foi en l'efficacité créatrice de la technique. L'énergique négation de la finalité naturelle est dans la philosophie de Descartes la condition d'une théorie mécanique de la nature et d'une théorie mécanicienne de l'art. » (« Descartes et la technique », Œuvres complètes, I, Paris, Vrin, 2011, p. 492). Or la théorie de la création des vérités éternelles va corroborer cette autonomie de la technique: « N'admettre pas la moindre antériorité, même logique, de l'entendement sur la volonté, tenir les principes de toute connaissance vraie dans sa forme comme dans son contenu pour des créatures, ce n'est pas seulement libérer Dieu d'un esclavage incompatible avec son infinité, c'est nier la finalité dans l'univers. » p. 492 ; certes, mais c'est aussi consacrer la rupture entre la science et le plan de la métaphysique, désormais irréconciliables : connaître à l'infini, certes, mais à condition de limiter la connaissance en son champ. Si Descartes commence son œuvre par la science, cela n'est pas anodin, car ce sont ses recherches qui marqueront leur manque ontologique et l'appelleront à la métaphysique. Alquié en atteste dans l'introduction de La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes : « Loin d'être parti de considérations métaphysiques pour fonder la science, Descartes est parti de la science elle-même, à laquelle il a demandé la solution de tous les problèmes, et n'a découvert qu'ensuite que la science ne pouvait être pensée qu'à partir de ses conditions métaphysiques. Il a donc progressé des sciences à la philosophie vraie, et à la réflexion sur l'homme... » (p. 10). Cette interprétation critique d'Alquié nous semble justifiée non seulement par le parcours historique de la pensée cartésienne, qui permet de dégager une vérité qui était déjà là, par une réflexion que l'on peut qualifier de « critique » en ce sens, même si elle n'emprunte pas le chemin des catégories puisque ce qu'il y aura à découvrir, l'idée de Dieu, les excède toutes.

fondement. Ainsi le commencement de la philosophie cartésienne que fut la science, révèlera par son manque le véritable commencement, celui du fondement, fondement qui permettra de dépasser les commencements devenus de ce fait contingents, et néanmoins nécessaires pour mettre en œuvre la recherche du fondement. Or la découverte du double fondement que seront l'ego et Dieu manifestera l'impossible réconciliation entre la raison divine et la raison humaine, et de ce fait le statut indépassable de la finitude, ouvrant sur un progrès indéfini des sciences, incommensurable avec l'infini divin. Ainsi la dialectique se metelle en place dans la progression historique de la recherche cartésienne comme dans le contenu de sa philosophie même : une philosophie qui va, qui avance, qui chemine - methodos surdéterminant l'idée même de chemin - et dont l'avancée par sauts et solution de continuité entre le cheminement rationnel et horizontal et le passage à l'être rencontré dans une épreuve métaphysique, entre le plan de l'immanence et le plan d'une transcendance au sens d'une altérité à soi, d'une existence improuvable, mais éprouvée, manifeste le caractère incarné d'une philosophie qui ne s'en tient pas au déroulé logique de l'ordre des raisons. La temporalité désigne à la fois le chemin dans son horizontalité et ses sauts dans l'existence, qui en retour fondent la temporalité. D'espoirs en déception, d'avancées en glissement, de démonstration en épreuves métaphysiques, la dialectique cartésienne se déploie dans la manifestation de son impossible achèvement, autre expression de la finitude et ouverture sur une temporalité authentique. La dialectique, c'est le désir d'unité, semble-t-il constitutif de la raison, et l'impossible unité qu'elle rencontre, et qui met en échec la raison elle-même dans sa prétention à la toute-puissance. La philosophie cartésienne présentera deux fondements - chose exceptionnelle dans une philosophie dite rationaliste où le primat de l'unité modélise les systèmes : de fait, la philosophie cartésienne ne peut se résoudre en système et contrecarre toute tentation impérialiste de la raison comme toute croyance absolutiste en une réconciliation qui déplacerait le sujet, lui ôtant la singularité qu'il acquiert dans la philosophie de Descartes : principe de la connaissance qu'il ne

peut lui-même fonder. La philosophie cartésienne est donc résolument une philosophie de la finitude, par l'étanchéité et la distinction qu'elle établit de deux régimes entre l'esprit : l'entendement d'un côté, dont le royaume propre est la science et son progrès indéfini ; et la liberté capable de fictionner, y compris la possibilité que l'entendement dise faux. Autrement dit, il est une instance autre que l'esprit intellectuel et qui vient fonder celui-ci<sup>27</sup>.

Pourtant, Descartes fut dans sa jeunesse porté par l'enthousiasme d'une science universelle et d'un progrès à même de fonder la morale ainsi que d'accroître les capacités techniques indéfiniment. C'est qu'il n'avait pas encore saisi la différence

<sup>27</sup> L'une des ouvertures que permet cette distinction entre les deux champs, celui de la science et celui de l'être, permet de penser l'altérité, même si Descartes lui-même ne s'y est pas employé, bien qu'il en ait modélisé le paradigme, à savoir le rapport à Dieu. La conséquence en revanche d'une identification du plan de la science et de celui de l'être condamne la raison au solipsisme, comme le dit magnifiquement Lévinas dans Le temps et l'autre (Quadrige, PUF, 1ère édition 1983, 10ème édition 2011, Paris, p. 48) : « La raison et la lumière par elles-mêmes, consomment la solitude de l'étant en tant qu'étant, accomplissent sa destinée d'être à tout le seul et unique point de repère. En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme : c'est la structure même de la raison. Non point en raison du caractère 'subjectif' des sensations qu'elle combine, mais en raison de l'universalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'illimité de la lumière et de l'impossibilité pour aucune chose d'être en dehors. Par là la raison ne trouve jamais d'autre raison à qui parler. L'intentionnalité de la conscience permet de distinguer le moi des choses, mais ne fait pas disparaître le solipsisme puisque son élément, la lumière, nous rend maître du monde extérieur, mais est incapable de nous y découvrir un pair. L'objectivité du savoir rationnel n'enlève rien au caractère solitaire de la raison. Le retournement possible de l'objectivité en subjectivité est le thème même de l'idéalisme qui est une philosophie de la raison. L'objectivité de la lumière, c'est la subjectivité elle-même. Tout objet peut être dit en termes de conscience, c'est-à-dire être mis en lumière. »

entre l'universel et l'infini<sup>28</sup>. Ce sont sans doute ces deux catégories qui surgissent dans leur irréductible distance et distinction : l'universel de la raison, et le champ immense qui s'offre à la conquête de la science ; l'infini de l'être auquel la raison a accès non plus en tant que ce sujet conquérant, mais comme l'objet qu'elle est - créée elle aussi, au même titre que les autres objets, mais objet réfléchi, et dans cette réflexion l'infini est en œuvre. Dans la conscience fulgurante de son statut d'objet - je suis, j'existe, mais je ne saurai jamais intégralement et scientifiquement quel je suis, sinon que je pense, je m'aperçois que l'être m'est donné (je ne le produis pas), et que le cogito est un fait d'évidence : le fait fonde le droit, mais le fait révèle un autre fait, bien que j'en passe par une démonstration conformément à l'ordre des raisons, à savoir l'existence d'un être infini, et donc d'une transcendance que je ne peux penser, mais seulement « toucher » par la pensée ; cette rencontre avec l'altérité dit à la fois ma limite au moment même où elle me fait toucher l'infini.

2

 $<sup>^{28}\,\,</sup>$  Pourtant, déjà dans les Regulae, se profile le statut du modèle mathématique, qui n'est point impérialiste, mais se fait méthode sur fond de liberté. Il n'est donc pas besoin d'attendre les Méditations pour comprendre que l'expérience et la liberté sont les maîtres mots non seulement de la métaphysique, mais encore de la philosophie cartésienne, y compris lorsqu'elle semble ne s'intéresser qu'à la science. Comme l'écrit très justement Jean Laporte, dans Le rationalisme de Descartes, p. 42 : « Cette méthode est inspirée des mathématiques, nullement asservie aux mathématiques » Descartes déclare lui-même, dans l'Entretien avec Burman, A.T., t. V, p. 176, que pour entendre sa philosophie, on n'a pas besoin d'être mathématicien : « ad ea autem quae auctor in Philosophia scripsit intelligenda, mathesi non opus est, nisi forte paucta quaedam in Dioptrica, quae mathematica sunt, excipias », sauf pour le Dioptrique. Et Laporte de conclure : « Les mathématiques n'en contiennent que l'enveloppe'. Ce qu'on trouve dans l'enveloppe, ce sont les deux notions cardinales sur lesquelles s'appuie, à chaque progrès décisif, la pensée cartésienne : l'évidence, dont la géométrie ou l'algèbre fournissent des exemples, non le type exclusif, et qui s'applique à toute constatation 'précise' d'un donné; l'attention, prise comme cette orientation du regard mental qui préside à l'évidence, et qui consiste en des tendances naturelles susceptibles de s'ordonner, de se perfectionner et de se consolider en habitudes. Autrement dit : l'expérience et la liberté. »

L'universel sera la voie dans laquelle s'engouffreront la science, la politique, la morale, et une nouvelle anthropologie qui donnera lieu à un concept d'humanité : la philosophie positive d'Auguste Comte s'y emploie. Mais l'infini, ce n'est pas l'homme ni l'humanité, c'est la dimension qui le fait être, à laquelle il n'a qu'un accès restreint, qu'il ne peut pas comprendre et cette impossibilité vaut interdit, c'est l'au-delà de la raison, et c'est la liberté. L'infini s'aperçoit dans l'existence, qui est la nouvelle expression de la transcendance à partir de Descartes, jusqu'à Lévinas qui la thématisera comme telle<sup>29</sup>. Dans les *Méditations* métaphysiques, Descartes rencontre l'existence, mais il ne peut s'agir que d'une expérience, et non d'une connaissance. Et si l'on se penche plus avant sur les moteurs psychologiques qui le dirigent vers la recherche de la vérité, on décèle très vite ce sentiment d'inquiétude, certes propre à son temps, mais qu'il incarne - sans doute avec moins d'évidence que Pascal qui y ajoute la dimension du tragique - : néanmoins, Descartes est cet être inquiet, qui interroge son inquiétude et la transforme en aiguillon. C'est dans cette inquiétude primordiale, qu'on pourrait, dans une certaine mesure rapporter, dans une terminologie contemporaine, à l'angoisse - ce sentiment par lequel on accède négativement à l'être, qu'il va, faisant d'une pierre deux coups, trouver un fondement à la science et découvrir dans ce fondement ce plan inaccessible à la connaissance : l'être. Autrement dit, il va mener une expérimentation d'abord sur le plan de la connaissance de la désagrégation du réel, et accéder sur le plan de l'existence à cette angoisse en tant que vécue et expérimentée, cette fois non comme une expérimentation scientifique - telle qu'elle se pratique à partir de la science galiléenne, mais comme expérience métaphysique. Et ce mouvement sera la marque de la philosophie cartésienne : l'inquiétude le pousse à connaître, le cheminement de la connaissance passe par le doute à l'endroit de ce qui est connu, puis de la connaissance elle-même, c'est alors qu'elle se révèle non plus en tant que connaissance mais en tant qu'être.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Cf. E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982.

Le sujet mis en danger par l'inquiétude qu'il ne maîtrise pas va transformer cette inquiétude en outil de connaissance par un tour de force volontariste, mais la volonté toute puissante du sujet et infinie dira Descartes, butte contre la découverte de Dieu, et le sujet se révèle objet à ses propres yeux : tout à la fois ens creatum, et capacité d'auto-affection. Être objet, c'est l'essence même de l'inquiétude. D'autant qu'il se révèle être objet contingent, puisque Dieu est comme un roi en son royaume, et qu'il a créé les vérités éternelles : la contingence est déclarée absolue, il n'y a pas de connivence possible entre la raison rationnelle et la raison de la raison. La raison rationnelle peut bien élargir son empire, elle sera toujours suspendue à sa contingence essentielle, elle qui a été créée ainsi mais l'aurait pu être autrement. Le sujet cartésien auquel se réfère Comte, mais auquel on reprochera aussi, dans une logique heideggerienne, sa toute puissance et sa responsabilité dans l'ère de la technique, est en réalité un objet contingent qui n'accédera jamais à sa raison, sinon dans l'expérience métaphysique de la finitude. Le sujet cartésien est déjà cet homme déchiré, qui sans renoncer à son pouvoir le sait essentiellement limité. Le sujet cartésien échappe au monde par une transcendance garantie par le cogito et l'expérience de l'infini, mais il est bien du monde, parce qu'il est créé. Sujet, objet, Descartes a parfaitement saisi la structure duelle de ce qu'on appelle unilatéralement sujet, son statut entre le néant et l'infini, son pouvoir et sa dette, sa volonté, son entendement, et son existence. Et c'est son rapport à la temporalité qui le dit sans doute le mieux.

Les trois états, que seraient l'enfance, l'esprit scientifique et l'accession à l'être s'identifient dans le parcours cartésien à trois étapes dans le cheminement philosophique. Trois étapes clairement marquées et datées, les notations temporelles étant surdéterminées et dans le *Discours* et dans les *Méditations*, qui font référence au *Discours* dès les premières lignes : « il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain (...). Mais cette

entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mur, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter... »30 Le fil peut être remonté : « il y a déjà quelque temps » renvoie au Discours, lequel renvoie aux premières années d'études, or il est temps désormais, à l'âge de 45 ans, d'entreprendre « sérieusement une fois en [s]a vie » une refondation radicale des sciences. L'enfance est le paradigme de la connaissance sensible et non de l'âge théologique, quoiqu'on y trouve des accointances, l'âge métaphysique d'Auguste Comte correspondrait à l'âge scientifique de Descartes, quand l'état positif est en réalité pour Descartes l'accession au fondement qui interdit précisément et définitivement l'impérialisme d'une prétention positiviste : par les Méditations, Descartes circonscrit l'état positif à son champ propre, au-delà duquel il ne peut point s'aventurer. L'infini du progrès des sciences s'ouvre, adossé à la finitude humaine, qui est irréductible.

Ainsi le chemin suivi par Descartes, dans sa chronologie factuelle ne correspond pas aux trois états censés diriger l'évolution de l'esprit de l'individu comme celle de l'esprit de l'humanité; au-delà de la chronologie factuelle, l'ordre essentiel de l'esprit qui se déploie ou se déplie sur les six jours des méditations va de la science à la métaphysique pour revenir à la science, mais à une science circonscrite en son champ. L'enfance est une catégorie épistémique, il est vrai, et celle-ci demeure à l'âge adulte, autrement dit déborde sa propre temporalité naturelle pour se transformer en structure (la connaissance sensible) - une structure qui n'est plus superposable avec un stade de la vie; la science est renvoyée à son espace propre; tandis que la maturité voit le philosophe s'aventurer dans des contrées où la raison ne fait plus loi, mais où l'expérience de l'idée d'infini scelle définitivement la finitude humaine. Les étapes ne sont donc pas les mêmes, même si au premier abord on peut attribuer à Descartes cette comparaison entre l'évolution de l'individu et celle de l'humanité s'agissant des sciences. Or ces

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> A.T, IX, p. 13.

différences marquent l'opposition irréductible d'un Descartes à un Comte, en ce que Descartes discrédite à l'avance toute forme de croyance scientifique, au sens où la science déborderait son propre champ. Descartes, en même temps qu'il refonde la science, la circonscrit, et à le lire, le progrès scientifique devrait incessamment être tempéré par la conscience de notre finitude. Ainsi pouvons-nous conclure par le fait qu'outrepassant l'interdit cartésien, Auguste Comte, qui se revendique pourtant de Descartes et dans une certaine mesure à juste titre, trahit en profondeur la leçon cartésienne. Et s'il n'est pas le seul – loin de là – il entérine néanmoins la vulgate cartésienne qui est toujours actuelle.

Mazarine PINGEOT Université Paris 8

# MORE LEIBNIZIANO: LEROUX ET LA MER RETENTISSANTE

I.

C'est à Jersey où, après un bref séjour à Londres, il avait fini par échouer avec sa « tribu », que Leroux écrivit et publia sous forme de livraison, entre 1863 et 1865, le « poème philosophique » intitulé *La grève de Samarez*<sup>1</sup>, dans lequel apparaît « la mer retentissante ».

C'était l'heure de la marée montante. L'île en ce moment devient toute sonore. J'aime cette voix qui s'élève et s'abaisse alternativement comme le flot, mais qui ne s'abaisse jamais au point de discontinuer son éternel murmure. Cette sonorité du rivage me rappelle Homère et Leibnitz: le premier qui parle si souvent de la mer retentissante; le second pour qui ce bruit de la mer est une des clefs de la philosophie. "Quand on entend le bruit de la mer, dit-il, on n'entend qu'un seul bruit et cependant on entend le bruit de chaque flot et de tous les flots: il en est ainsi de toute la nature; elle se réfléchit toute entière dans chacune de ses parties."

Je marchais donc comme le père de la belle Chryséis, silencieux le long de la mer retentissante: *akéôn para thina polyphloisboïo thalassès...* 

Corpus, revue de philosophie, n° 68, 2015.

À la suite du coup d'État du 2 décembre 1851, Leroux se refugia d'abord chez Marie d'Agoult avant de s'enfuir à Londres où il comptait sur l'hospitalité ou au moins l'aide d'autres socialistes, ou d'autres exilés plus fortunés que lui. Profondément déçu dans ses attentes, il partit pour Jersey avec toute sa famille (femme, enfants, petits-enfants, frères, épouses et enfants des frères) où il débarqua fin août 1852.

Comme cette langue des Grecs, me dis-je, est sonore ellemême, et quelle différence avec le jargon sourd et ténébreux que j'entends ici  $!^2$ 

Leroux vient de citer le vers 34 du premier chant de l'*Iliade*. Chryséis est, rappelons-le, la fille de Chrysès, prêtre d'Apollon; les Grecs naviguant vers Troie l'ont capturée lors d'un raid de ravitaillement; elle est échue à Agamemnon quand il s'est agi de partager le butin. Ce n'est donc pas à un homme serein, encore moins joyeux, que Leroux se compare, puisque la fille de Chrysès lui a été enlevée pour devenir l'esclave d'Agamemnon.

La référence à Leibniz est moins littérale. Il est vrai que Leibniz revient à plusieurs reprises sur l'exemple de la mer, par exemple au § 33 du *Discours de métaphysique* : « Et c'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer, vient de l'assemblage des répercussions de vagues innumérables. Or si de plusieurs perceptions (qui ne s'accordent point à en faire une) il n'y a aucune qui excelle pardessus les autres, et si elles font à peu près des impressions également fortes, ou également capables de déterminer l'attention de l'âme, elle ne s'en peut apercevoir que confusément. » Ou au § 13 des *Principes de la nature et de la Grâce*, ou dans la lettre à Arnaud d'avril 1687. Préférons (la raison en deviendra claire dans un instant), la Préface aux *Nouveaux Essais sur l'entendement*<sup>3</sup>:

Pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement, ou du bruit de la mer, dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre

La grève de Samarez, poème philosophique, Livre II (Le rocher des proscrits), Première partie (L'homme de désir), chap. IV (Le rivage de la mer), édition établie par Jean-Pierre Lacassagne, Klincksieck, Paris1979, t. II, p. 420-421. Nous avons conservé dans les citations la graphie « Leibnitz », qui est celle de Leroux – et de toute son époque.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Op. cit., éd. Garnier Flammarion, 1966, p. 38-39.

## **Georges Navet**

ce bruit, comme on fait, il faut qu'on entende les parties, qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas, si cette vague, qui le fait, était seule. Car il faut qu'il en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. »

Leibniz ajoute quelques lignes plus bas: « On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est gros de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (...) et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers. »<sup>4</sup>

Il est manifeste que Leibniz explique en ces différents passages que le bruit de la mer est composé d'une multitude de petits bruits que nous ne remarquerions pas, pris un à un, et dont nous ne pouvons pas ne pas remarquer l'ensemble; qu'il faut donc bien que ces « petits bruits » que nous ne remarquerions pas, pris un à un, soient de quelque manière perçus par nous pour composer un ensemble qui lui, nous frappe ; et qu'il y a là un effet de seuil : nous n'atteindrions jamais une perception consciente si à un moment donné la multitude des petites perceptions, des micro-perceptions - des « perceptions insensibles », dit Leibniz -, n'atteignaient la limite qui les fait passer dans le champ de la conscience. Il est moins clair qu'il s'ensuive que « le présent est gros de l'avenir et chargé du passé », sauf si l'on tient que « l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan »5, et que le moindre événement y advenant en un point x se répercutera en tous lieux. Dès lors une « substance », si éloignée qu'on la suppose de ce point, en percevra, plus ou moins

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ibid., p. 39. La « formule » se retrouve, sous une forme plus simple, au § 22 de la Monadologie : « le présent (...) est gros de l'avenir. »

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Essais de théodicée, 1<sup>ère</sup> partie, § 9, Garnier-Flammarion, 1969, p. 108.

« petitement », les échos. Or, comme ces micro-effets, ces microperceptions, qui passent inaperçus, produisent en se composant ou en s'accumulant une perception consciente, elles ont indiscutablement une efficace, elles sont assimilables à des micro-causes. Dès lors un être qui aurait l'ouïe assez fine et l'œil assez perçant pour percevoir consciemment tous ces effets et toutes ces causes serait capable, comme Dieu, d'en déduire ce qui va s'ensuivre. En écrivant que la nature « se réfléchit tout entière dans chacune de ses parties», Leroux a parfaitement exprimé la condition qui rend possible un tel raisonnement. Quant à la formule selon laquelle « le présent est gros de l'avenir et chargé du passé », elle est sans doute celle qui revient le plus souvent sous sa plume. Qu'il connaisse très bien la pensée de Leibniz, il suffit pour s'en convaincre de parcourir les articles de l'Encyclopédie Nouvelle, et il est regrettable que les circonstances l'aient empêché d'y écrire l'article correspondant à cet auteur.

Ce n'est en tout cas pas la première fois qu'il cite l'exemple leibnizien de la mer retentissante, quoique ce soit la première fois qu'il l'associe à la phrase d'Homère. La question sera d'abord de savoir s'il y a une spécificité de ce qui sera le dernier appel à Leibniz, ou si nous sommes dans la simple répétition de ce qui a précédé. Elle sera ensuite, et surtout, de savoir si Leibniz est pour Leroux un penseur parmi d'autres, ou s'il joue un rôle plus fondamental dans sa propre pensée.

#### II.

Les deux occurrences précédentes de la « mer retentissante » datent d'avant 1848, et se trouvent l'une dans la *Réfutation de l'éclectisme*, dont la parution en volume est de 1838, et l'autre dans *De l'humanité*, qui est de 1840.

La réfutation de l'éclectisme est, comme l'indique son titre, une attaque dirigée contre Victor Cousin, devenu le chef de la philosophie en France, à la fois au sens de chef de file et au sens où un colonel est le chef de son régiment, et contre Théodore Jouffroy. La différence entre les deux est au fond, pour Leroux, que Joffroy a une position philosophique claire, quoique Leroux la juge aberrante, alors que Cousin fluctue d'influence en influence,

## **Georges Navet**

entre les Ecossais et les Idéalistes allemands, sans parvenir à se fixer, sans parvenir à une pensée cohérente ou même originale. L'expression qui revient souvent est qu'il « se paie de mots ».

Leroux est très conscient de l'enjeu; Cousin a mis la philosophie sous tutelle et c'est donc, via l'Université, l'avenir qui est en jeu. Les phrases qui terminent l'ouvrage, « que ceux qui sont si satisfaits du quart d'heure présent s'en repaissent. Quant à nous, ce présent n'a rien qui nous agrée »6, suffiraient à en montrer le sens global et à donner une signification aux mots de Leibniz sur le présent gros de l'avenir. En cadenassant l'université au moyen d'une pseudo-philosophie, Cousin rompt le lien avec ce que le passé contient de vivant et bloque toute possibilité d'un avenir qui soit autre chose que la répétition du présent. Il est bien le penseur ou le garde-chiourme de cette époque - la Monarchie de Juillet - que l'article de 1834 sur l'individualisme et le socialisme, décrivait comme « individualiste » : sans passé et sans avenir, vouée dès lors à la répétition d'ellemême par extension indéfinie des intérêts de la caste dominante - la bourgeoisie. Des bourgeois, Leroux écrit : « La société même n'a pas d'autre loi, d'autre principe, d'autre base ni d'autre but, que la satisfaction de leur négoce. »7

Résumer le livre, ou du moins son sens, comme nous venons de le faire, expose cependant au risque d'en rater la richesse et surtout l'extrême technicité philosophique. Une de ses thèses majeures, voire *sine qua non*, est que les philosophes « font ou défont les religions ». « Un philosophe, je le répète, est un homme qui travaille à faire ou à défaire une religion, et, dans le second cas, qui ne défait une religion que parce qu'il en pressent, plus ou moins vaguement, une autre. »<sup>8</sup> L'affirmation de ce rapport de la philosophie et de la religion peut déconcerter, et Leroux en est le premier conscient. L'affirmation signifie

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Op. cit., Slatkine, Paris-Genève, p. 276.

De l'individualisme et du socialisme, in Pierre Leroux, Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, texte établi et préfacé par Jean-Pierre Lacassagne, Critique de la politique, Payot, Paris, 1994, p. 337.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Ibid.*, p. 29.

plusieurs choses, que nous énumérons sans prétendre être exhaustif. 1. La philosophie n'est pas un domaine séparé, où une caste s'étant isolée du reste de l'humanité, entreprendrait de penser pour son propre compte ou pour une petite élite. En d'autres termes, le philosophe exprime son époque, ou plus exactement les aspirations de son époque. Et s'il exprime ces aspirations, sa philosophie finit par se répandre, même et peutêtre surtout chez ceux qui ne l'ont pas lu. 2. En répondant à l'aspiration de son époque, le philosophe répond à la sienne propre, c'est-à-dire qu'il est aspiré par quelque chose dont il ne peut pas répondre intégralement : tout se passe comme si la justification ultime restait à venir. Cela signifie que si importante soit la raison, elle ne va pas sans ce que Leroux appelle le cœur, ou le sentiment, qui est à la fois ce qui met le philosophe en rapport avec les gens de son époque et avec ce qui est à venir. Cousin est un philosophe sans cœur. 3. Le philosophe donne une formule à l'aspiration, mais cette formule ne parvient pas à cerner complètement ou adéquatement ce qu'il en est du quelque chose auguel il aspire. Un philosophe en ce sens en appelle un autre qui, à une époque ultérieure, précisera ou s'efforcera de préciser cet objet. Il existe ainsi ce que Leroux appelle une « chaîne des philosophes ». Toutefois, 4/ cette chaîne n'est pas à concevoir comme un relai direct de pensée philosophique à pensée philosophique. De ce point de vue, ce qu'apporte Platon est de l'ordre d'un monothéisme; ce monothéisme, quoiqu'il y faille du temps, passe dans les populations qui toutefois ne le laissent pas intact: elles ne se font pas platoniciennes, elles filtrent et retraduisent le platonisme, ce qui aboutit au Christ et à Saint-Paul. Le point est important : il signifie que ce qu'on peut appeler le « peuple » n'est pas dans une position simplement réceptrice et passive comme il l'est chez Cousin. Ce qu'hérite un philosophe d'un autre philosophe est de cette manière médiatisé par l'humanité. 5/ Bien entendu, chaque philosophe n'apporte pas une religion nouvelle; Leroux prend justement l'exemple de Leibniz, qui se rattache pour lui à Saint Paul (via sans doute Luther) pour le fond religieux de sa pensée. Leroux a en l'occurrence cette formule : « la philosophie n'est pas autre chose,

## **Georges Navet**

en définitive, que ce que chacun de nous prend de religion en passant sur la terre. »9. 6/ Les philosophes du XVIII° siècle, et plus nettement encore ceux du XVIII° s. français, sont des destructeurs de religion - des destructeurs de la religion chrétienne. Mais, et ici prend sa pleine importance la remarque sur le pressentiment, ils le font pour Leroux sur le fond d'une aspiration implicite à une autre religion, à une religion nouvelle, qui dépasserait donc le christianisme. En d'autres termes, ils ne sont pas les purs analystes dissolveurs qu'un Cousin voudrait voir en eux, puisqu'ils n'analysent et ne dissolvent que sur le fond de l'aspiration à une nouvelle synthèse. En les réduisant à de purs analystes démolisseurs, Cousin refuse de répondre à l'appel ou à l'exigence qui était la leur, et qui est la tâche et l'aspiration de l'époque post-révolutionnaire, celles que s'assigne Leroux. Cousin rompt la chaîne de la philosophie et, en se voulant seulement miroir de son époque, il l'immmobilise, il la fige. S'adressant à Cousin : « vous êtes dupe de la plus étrange illusion que jamais penseur se soit faite. Narcisse se mirait dans l'eau, et il aimait son image. Vous, vous confondez, faute d'idéal, la philosophie avec le monde présent, et vous retrouvez partout votre philosophie dans le miroir de ce monde (...) Vous ne donnez pas au monde plus que ce qu'il n'a. Il vous rend juste tout ce que vous lui donnez. »10

La philosophie a pour Cousin un vestibule, la psychologie. La psychologie est une science de l'esprit – elle est l'observation de l'esprit par lui-même. Leroux explique qu'on peut la considérer de trois manières : 1. soit à la manière de tous les philosophes sans exception, jusqu'aux Ecossais et à Jouffroy, c'est-à-dire « comme un retour ou réflexion que l'âme fait, non pas sur ellemême, mais sur ses opérations antérieures, retour où elle prend conscience de ses actes propres en observant leurs résultats, en séparant dans ces résultats ce qui est d'elle, et, par conséquent ce qui est elle, d'avec ce qui n'est pas elle, en un mot en

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> *Ibid.*, p. 87.

distinguant le moi et le non moi. »<sup>11</sup>; 2. soit à la manière des Ecossais, qui imaginent de réunir un grand nombre d'observations puisées dans les voyages, et d'en tirer indirectement, par voie de comparaison et d'induction, non seulement la psychologie, mais la philosophie toute entière; 3. soit enfin à la manière de Jouffroy, qui prétend que le moi pourrait se contempler lui-même directement, face à face (ce qui rend pour Leroux sa position aberrante). Quelle est la position de Cousin? Eh bien il n'est pas clair, il oscille, il est confus. L'analyse passe par Laromiguière, Royer-Collard, Maine de Biran: Cousin se réclame de tous sans voir les différences et les incompatibilités.

Prenons l'exemple de Maine de Biran, dont Leroux précise qu'il a beaucoup étudié Leibniz, et qu'il en a retenu deux grandes idées : d'une part l'idée de force, l'idée que nous sommes une force qui est notre persistance à travers les phénomènes, que les phénomènes sont causés par la rencontre que fait notre force avec d'autres forces cachées en essence sous les apparences ; et d'autre part, la distinction que fait Leibniz entre aperception (la conscience de Descartes) et sensation ou idée : « nous avons aperception ou conscience de nous-mêmes, en même temps que nous avons idée ou notion intellectuelle de l'objet. » 12 Autrement dit, le moi ne saurait s'observer directement, puisque la force ou le moi ne commence à exister pour elle-même ou pour lui-même qu'à travers le rapport avec le phénomène. Sur de telles bases, la position de Jouffroy apparaît bien entendu absurde, puisqu'il suppose une conscience qui précèderait le rapport à l'objet, et pourrait donc s'en isoler. Leroux n'a guère de mal à trouver l'équivalent de ces affirmations chez Cousin, mais aussi d'autres passages où il va dans une toute autre direction, où il affirme par exemple que le philosophe doit s'observer en train d'observer le phénomène. Leroux réplique qu'alors l'attention portée sur le phénomène anéantit l'attention portée sur l'observateur, ou inversement. L'expérience s'avérant impossible, Cousin finit par

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> *Ibid.*, p. 127.

## **Georges Navet**

recourir à la mémoire. Leroux réplique que la mémoire ne s'exerce pas à volonté, qu'elle répond aux sentiments... Quoi qu'il en soit des détails de l'argumentation, il apparaît clairement qu'existe bien chez Cousin un fantasme de maîtrise en même temps que d'enfermement de la conscience sur elle-même.

La bonne position, à quelques nuances près, est tenue par l'inspirateur de Maine de Biran, Leibniz. « Aujourd'hui donc, nous ne sommes pas sûrs seulement de notre existence absolue au sein des phénomènes, mais nous avons une notion de la nature de cette existence.

Cette notion nous est donnée par la formule du *moi*, du *non moi* et de leur *rapport*, coexistant simultanément dans tout phénomène de l'être. »<sup>13</sup> Leroux ajoute que nous pouvons ainsi nous élever jusqu'à la conscience d'avoir conscience; quant à savoir comment nous avons conscience d'avoir conscience, il y a là « une intuition dont nous ne pouvons rendre compte; car elle tient au fond même de la vie, mais de la vie en nous développée par les travaux successifs de l'humanité. »<sup>14</sup> Cette vérité n'a été atteinte que par une humanité collective, dont Leibniz, si grand homme qu'il ait pu être, n'a fait que traduire les avancées en phrases adéquates. Leibniz, contrairement à Cousin, se place dans une tradition et ne prétend pas tout reconstituer à partir de lui-même, ce qui est le propre de l'individualiste qui au fond, parce qu'aucune foi véritable (aucun « cœur ») ne l'anime, est un indifférentiste.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que, sur cette voie, Leroux en arrive à une confrontation directe entre Leibniz et Cousin. Elle suit une assez longue citation tirée des *Réflexions sur l'Essai de Locke*:

"La question de l'origine de nos idées et de nos maximes n'est pas préliminaire en philosophie<sup>15</sup>, et il lui faut faire

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> *Ibid.*, p. 182.

 $<sup>^{15}~</sup>$  La psychologie ne saurait donc être le « vestibule » de la philosophie...

de grands progrès pour le bien résoudre 16. Je crois cependant pouvoir dire que nos idées, même celles des choses sensibles, viennent de notre propre fonds, dont on pourra juger par ce que j'ai publié touchant la nature et la communication des substances et ce qu'on appelle l'union de l'âme avec le corps ; car j'ai trouvé que ces choses n'avaient pas été bien prises. Je ne suis nullement pour la tabula rasa d'Aristote, et il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appelait la réminiscence. Il y a même quelque chose de plus ; car nous n'avons pas seulement une réminiscence de toutes nos pensées passées, mais encore un pressentiment de toutes nos pensée, Il est vrai que c'est confusément et sans les distinguer ; à peu près comme, lorsque j'entends le bruit de la mer, j'entends celui de toutes les vagues en particulier qui composent le bruit total, quoique ce soit sans discerner une vague de l'autre. Et il est vrai, dans un certain sens que j'ai indiqué, que non seulement nos idées, mais encore nos sentiments, naissent de notre propre fonds, et que l'âme est plus indépendante qu'on ne pense, quoiqu'il soit toujours vrai que rien ne se passe en elle qui ne soit déterminé. " J'engage M. Cousin à réfléchir sur ces paroles du maître. Leibnitz voit profondément tout ce qu'il y a dans ce que M. Cousin appelle spontanéité. 17

C'est bel et bien Leibniz qui est érigé en maître contre le pitoyable Eclectique<sup>18</sup>. Contrairement à l'individualiste Cousin, Leibniz, continuateur assumé d'une tradition qu'il développe, synthétise trois siècles de réflexion philosophique tout en ouvrant, par ce qu'il dit du pressentiment, un avenir. Il est un vrai philosophe, ce qui signifie que sa pensée est toujours vivante. Et, faut-il ajouter, qu'elle inspire en profondeur celle de Leroux.

 $<sup>^{16}\;\;</sup>$  Leibniz lui-même ne prétend pas avoir résolu le problème !

 $<sup>^{17}\,\,</sup>$  Réfutation de l'éclectisme, éd. cit., p. 224-225.

Voir, sur la polémique entre Leroux et Cousin, le désormais incontournable travail de Lucie Rey, Les enjeux de la philosophie en France au XIX° siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin (L'Harmattan, La philosophie en commun, Paris, 2012).

#### **Georges Navet**

Leibniz ne surgit pas là pour les besoins de la cause, comme un auteur dont Leroux aurait besoin pour l'occasion. Qui ne verrait que ce qu'il appelle le « cœur » a pour le moins quelque rapport avec ce que Leibniz appelle « pressentiment », et que la « tradition » philosophique dont il se veut lui-même le continuateur n'intègre pas seulement, parmi d'autres, Leibniz, mais est pensée *more leibniziano* – selon le modèle leibnizien de la réminiscence ?

#### III.

La même citation des Réflexions sur l'Essai de Locke reparaît deux ans plus tard (en 1840) dans De l'humanité<sup>19</sup>, privée seulement des deux premières phrases, qui portent sur le problème de l'origine de nos idées et sans l'adresse post-finale à Victor Cousin. Leroux fait disparaître ces phrases parce que la question ne porte plus sur le rapport à l'objet, mais sur l'humanité, sur ce qu'est l'humanité. La citation a été précédée d'une autre, toujours de Leibniz, que Leroux traduit du latin : « c'est selon moi, écrit Leibnitz, la nature de la substance créée de changer continuellement selon un certain ordre, qui la conduit spontanément, s'il est permis de se servir de ce mot, par tous les états qui lui arriveront; de telle sorte que Celui qui voit tout voit, dans son état présent, tous ces états passés et à venir »20. Celui qui voit tout clairement et distinctement est bien sûr Dieu. Préparer de la sorte la citation principale revient à mettre en relief que Leibniz y accorde à la créature, dans une certaine mesure - humaine, précisément -, une capacité analogue, sauf qu'au niveau humain il y a, non pas clarté et distinction, mais confusion, au sens d'idée confuse. L'important est de souligner qu'ainsi, le point de vue de Dieu existe potentiellement au cœur de la créature elle-même. Mieux l'humanité se connaîtra et se

De l'humanité, texte revu par Miguel Abensour et Patrice Vermeren, in Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, Paris, 1985, p. 208.

<sup>20</sup> Ibid., p. 207. La citation provient de la Lettre sur l'union de l'âme et du corps.

développera, plus elle se rapprochera du point de vue de Dieu sans pouvoir l'atteindre jamais. L'effort philosophique d'éclaircissement est du coup, dans le même temps, un effort aussi bien religieux. Leroux s'inspire de Leibniz pour placer le point de vue de Dieu au cœur de l'homme, et il le fait de telle manière que son lecteur est parfois tenté de penser que l'humanité, en se développant, développe corrélativement une divinité qui lui serait immanente. Certes, la religion pour Leroux est évolutive, mais cela veut surtout dire qu'au fur et à mesure que l'humanité se connaît mieux et que la religion évolue, ce sont les desseins de Dieu qui deviennent de plus en plus lisibles.

Sans prétendre creuser plus avant ici ce qu'il en est de la religion pour Leroux, il faut souligner que lorsqu'il en expose les principes, son vocabulaire et son raisonnement deviennent explicitement leibniziens:

> Il y a donc, pour employer ici l'expression de Leibnitz, une harmonie préétablie entre l'homme et l'humanité. Et cette harmonie gît dans l'identité en Dieu de l'humanité et de l'homme.

> Dieu voit l'humanité dans chaque homme, de même que chaque homme est pour lui l'humanité.

> Dans les desseins de Dieu, à mesure que l'infini créé, appelé le temps et l'espace, se déroule, c'est l'humanité qui se constitue ; et pourtant c'est chaque homme aussi qui se constitue, parce que homme et humanité sont identiques. <sup>21</sup>

Il y a les desseins de Dieu, mais ici-bas n'ont jamais existé et n'existeront jamais que des hommes: le Christ lui-même n'a jamais été qu'un homme, même si son importance a été capitale, pour avoir appris aux hommes qu'aucun d'entre eux n'était exclu de l'humanité (c'est pour Leroux le sens de la Cène, pensée en opposition au banquet malthusien), que l'humanité se nourrissait

112

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibid.*, p. 201.

## **Georges Navet**

d'elle-même (c'est le sens de l'eucharistie) et que le « règne céleste » se réalisera sur terre (et non dans un quelconque au-delà)<sup>22</sup>.

Leroux répète à plusieurs reprises que l'humanité «est un corps, mais (que) c'est un corps mystique » Composée des morts, des vivants et de ceux qui sont encore à naître, l'humanité (ou la « société », dit encore Leroux) n'est perceptible comme corps par aucun regard humain; perceptible comme corps, elle ne peut l'être que par un regard situé hors le temps et l'espace tels que nous les connaissons. Et pourtant ce « corps mystique » est tout entier présent à chaque instant, quoique, là encore, seul le regard divin puisse saisir ce « tout entier présent » et y « lire toute la suite des choses de l'univers. »<sup>23</sup> Mieux, comme « chaque homme reflète la société toute entière »24, et que le corps mystique est de cette façon tout entier dans chacune de ses parties, il suffit au regard divin, comme dans l'exemple du bruit de la mer, de porter ses « yeux perçants » sur une seule substance, sur un seul homme, pour y voir tout le présent et du coup tout le passé et tout l'avenir de l'humanité. Nous n'avons pas quitté la logique leibnizienne... Leibniz n'est pas seulement le champion occasionnel dont Leroux aurait eu un moment besoin pour combattre plus efficacement Cousin, Leibniz imprègne en profondeur toute sa pensée.

#### IV.

Revenons à la première citation que nous avons faite, c'est-à-dire à *La Grève de Samarez* pour nous demander si nous y rencontrons quelque chose de nouveau par rapport à ce que nous venons de rencontrer dans la *Réfutation de l'éclectisme* et

<sup>22</sup> Ibid., p. 14. « ... vous est-il possible de mettre en doute que ce royaume du ciel était la terre régénérée, que Jésus n'entendit jamais autre chose par son royaume ou par son règne, ou le règne ou royaume de son Père, en un mot qu'il ne s'agissait pas d'autre lieu, pour ce royaume, que de la terre et de l'humanité. » (ibid., p. 614)

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Voir la note 4.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> De l'individualisme et du socialisme, éd. cit., p. 250.

De l'humanité. Le livre II de l'ouvrage, où figure la dite citation, commence avec une évocation de Job, à travers la Bible que des amies écossaises ont donnée à Leroux. Le Job dont il s'agit est déjà dans le dénuement le plus complet. Ses amis venus le visiter, théologiens, artistes, politiques, viennent lui donner leur avis sur la situation; voyant qu'ils ne parviennent pas à le convaincre, ils finissent par le traiter « avec hauteur »; l'un d'eux lui reproche même d'être sans religion. « Il faut convenir que je ressemble pas mal à Job », se dit alors Leroux à lui-même; il se dit aussi qu'il a soixante ans, et il est saisi « de l'affreuse appréhension de devenir misanthrope »<sup>25</sup>.

Ces choses sont exprimées sur un ton bonhomme, amusé, mais tout de même: Leroux accusé d'être sans religion, lui, l'apôtre de la démocratie religieuse, et se sentant menacé, lui le chantre de l'humanité, de devenir misanthrope; ajoutons la vieillesse qui vient, le manque d'amis véritables, et on en conclura, si on a le goût de la litote, que la situation n'est pas très encourageante. C'est à la suite de ces réflexions que Leroux range sa Bible et s'en va faire une promenade le long du rivage.

Nous assistons donc à une dramatisation, à une mise en intrigue de la citation de Leibniz, Leroux faisant lui-même partie de l'intrigue. Pour l'exprimer cette fois sans litote, la situation, pour le socialiste qu'il est, est déplorable : à juin 48, au coup d'État de Louis-Napoléon, à la division et au manque de solidarité de ses « amis » à Londres, il faut ajouter la misère noire (un de ses petits-enfants est mort de faim) et le manque de moyens pour ce qui a trait à la publication et à l'édition. N'y a-t-il pas de quoi décourager le plus fervent des partisans du progrès ?

La grève de Samarez est un ouvrage qui accumule les morceaux introductifs : à une dédicace de plus de deux pages à Jean Reynaud succède un prologue, qui est suivi d'une préface (Au lecteur) qui débouche sur un intermède qui précède un avertissement. Un thème y prédomine, qu'une différence majeure existe entre les Anciens et les Modernes: « les Anciens n'ont

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> La grève de Samarez, éd. cit., t. II, p. 419-420.

#### **Georges Navet**

jamais fait de préface »<sup>26</sup>; contrairement aux Modernes, ils ne songent guère (ou ne songent pas du tout) à leur lecteur et ne « communient » pas avec la postérité. Ils ne cherchent pas à faire le lien. Du coup, l'accumulation de « préfaces » ne peut que signifier l'extrême difficulté où se trouve Leroux de recréer ou de retrouver ce lien, et que le but premier du « poème philosophique » est de surmonter la difficulté.

La citation de Leibniz est, comme nous l'avons vu, précédée de celle d'un vers d'Homère. Donc d'un Ancien, l'un de ceux qui n'écrivaient pas de préface. Et voici qu'une fois les deux citations faites, Leroux, qui continue à la fois sa promenade et son soliloque, se dit ceci :

La mer retentissante! (...) Les traducteurs n'ont rien su trouver de mieux, et tout à l'heure je répétais, comme eux, la mer retentissante! Il s'agit bien de cela! Il s'agit précisément de la remarque de Leibnitz que le bruit de tous les flots se mêle et se concentre en un seul bruit. Le poète dit la même chose que le philosophe, quand il nous montre Chrysès² "morne et sans voix devant la mer, dont la voix puissante réunit la voix puissante de tous ses flots". Car c'est véritablement ce qu'exprime le mot composé polyphloïsbos. Je n'invente rien. Voilà un exemple curieux de ce que c'est que la réflexion comparée à l'intuition, et du rapport qui les unit! Leibnitz, en analysant le bruit de la mer, y découvre l'unité et la multiplicité: il ne songe pas qu'il ne fait que répéter l'épithète homérique; mais à son tour, il vient de faire comprendre Homère. 28

Chez Leroux, le philosophe n'apporte pas comme chez Hegel la conceptualisation enfin totalement transparente et définitive de ce qu'exprimait plus ou moins obscurément le poète : la formulation de Leibniz reste elle-même à éclaircir encore. Il faut, pour Leroux, revenir sans cesse sur les formules pour les

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> *Ibid.*, t. I, p. 80.

 $<sup>^{\</sup>rm 27}$  Chrysès est le père de Chryséis, qui est captive des Grecs.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> *Ibid.*, t. II, p. 421.

éclaircir davantage, pour y saisir ce qu'on n'avait pas su y lire, quitte à être régulièrement comparé à un ruminant par les publicistes ricaneurs. Toujours est-il que l'Ancien, celui qui n'écrivait pas de préface parce qu'il ne cherchait pas de communion avec l'humanité, se retrouve néanmoins via un moderne, intégré à cette humanité. La chose signifie que, quoique ne cherchant pas le lien avec les hommes, l'Ancien y était déjà pris sans pouvoir s'en rendre compte et qu'il l'exprimait déjà cependant à sa manière. Qu'est-ce, en effet ici que l'unité et la multiplicité, sinon celles de l'humanité, à la fois multiple et une? Homère était déjà en route vers l'interrogation humaine sur l'humanité, où il exprime le même souci que Leibniz. Une même interrogation, qu'on pourrait dire progressive ou avançante, parcourt ainsi les siècles, et se formule de mieux en mieux.

En se réaffirmant à lui-même que l'histoire est progressive, en s'en donnant une nouvelle preuve, Leroux se redonne sans doute quelque courage à lui-même, et il n'est guère étonnant qu'il le fasse au moyen d'un texte aussi fondamental pour sa pensée que celui de Leibniz. Il y a toutefois une différence qui saute aux yeux et que, pour cette raison même on hésiterait à dire si elle n'inscrivait ses conséquences dans l'ouvrage: il est très différent d'évoquer la mer (ou l'océan) depuis Paris ou depuis Boussac, où elle ne peut être qu'une image ou un concept, et d'en parler depuis la grève de Samarez, où elle est pour le moins fort présente. La différence importerait peu, si la mer réelle n'apparaissait si souvent dans le livre sous des visages peu leibniziens : elle rejette les cadavres sur les rochers (notamment ceux des proscrits), elle noie (il faudrait recenser le nombre de noyades - parmi lesquelles celle de Shelley - qu'évoque l'ouvrage), elle isole (l'exilé de Jersey en sait quelque chose)... Si la mer « conceptuelle » figure à quelque égard l'humanité (avec le bénéfice d'intégrer tous les bruits, c'est-à-dire aussi bien les voix les plus humbles et les plus ténues), la mer « réelle » figure une humanité qui a plutôt tendance à rejeter, à tuer, à exclure : une humanité qui paraît avoir peu retenu de Platon, du Christ, ou de Leibniz. La référence à Chrysès, le père malheureux dont la fille a été embarquée de force, le parallèle implicite entre celui-ci et Leroux,

## **Georges Navet**

disent assez que l'heure n'est pas à la sérénité d'une méditation leibnizienne. Il faudra, pour passer d'Homère à Leibniz, faire momentanément abstraction des circonstances – qui ne tarderont pas de revenir s'imposer à l'esprit.

Leroux ne peut ni purement et simplement répéter ce qu'il écrivait avant l'exil, ni renoncer à sa doctrine. La voie qui s'offre à lui est pour le moins aride, elle consiste à montrer comment celui qui semble rejeté par l'humanité et condamné par Dieu peut remonter de l'abîme, sortir du trou où il est tombé, pour devenir ou redevenir lui-même un symbole d'une humanité qui ne peut qu'avancer. Celui-là a déjà été nommé : « Il faut convenir que je ressemble pas mal à Job » : Job, moqué par ses amis et précipité par Dieu dans la solitude et le dénuement. Le dernier ouvrage de Leroux, qu'il considérait comme une partie de la *Grève de Samarez*, sera *Job, drame en 5 actes*. Leroux s'identifie clairement à Job, dont il faut rappeler qu'après juin 48, il en vint à symboliser les vaincus, voués à la plus grand misère ou à la déportation en Nouvelle Calédonie.

La grande caractéristique du Job de Leroux est d'être seul contre tous, Dieu compris. Job lutte contre Dieu, au point de changer de Dieu et de devenir ainsi l'origine de l'humanité progressive, c'est-à-dire de l'humanité tout court. En d'autres termes, il est porteur à lui tout seul de plus d'humanité authentique que ne l'est l'ensemble de ses contemporains réunis ou que, pour l'exprimer plus exactement encore, il est l'humanité à lui seul. Job est en outre, comme on sait, celui à qui tout est rendu.

Il faut redescendre à Job et en remonter pour retrouver la mer retentissante de Leibniz. Un Leibniz dont nous espérons avoir contribué à montrer que sa présence chez Leroux n'est pas conjoncturelle ou occasionnelle, mais constitutive.

> Georges NAVET Université Paris 8

## LEIBNIZ À L'APPUI DE LA DOCTRINE DE LA PERFECTIBILITÉ DE PIERRE LEROUX

D'après Victor Cousin, qui domine le paysage philosophique français sous la monarchie de juillet et dont l'influence marque durablement l'institution, la philosophie du XIXe siècle doit renouer avec l'héritage du XVIIe siècle contre celui du XVIIIe : en effet, il affirme la nullité philosophique du siècle des Lumières, en comparaison avec celle du Grand Siècle dont la noblesse et la grandeur doivent être retrouvée. Ce rejet de l'héritage philosophique du XVIIIe siècle s'accompagne d'une conception de la philosophie et de sa mission au XIXe siècle définie comme une philosophie aristocratique, réservée à une élite, venant doubler rationnellement le discours de la religion maintenu pour les masses1. L'opposition de Pierre Leroux à la conception cousinienne de la philosophie, telle qu'elle s'exprime dans la Réfutation de l'éclectisme2, publiée en 1839, est alors conduite sur les deux fronts, qui apparaissent comme indissolublement liés: celui de la mission conférée à la philosophie du XIXe siècle d'une part, et celui de l'héritage de l'histoire de la philosophie de l'autre. En effet pour Leroux, l'idée de progrès est essentielle, inhérente à la philosophie moderne. La philosophie se définit comme un discours sur la vie de l'humanité, caractérisée par son devenir, comme l'a montré le siècle des Lumières. Aussi la philosophie du XIXe siècle se doit-

Voir l'article précédent sur Victor Cousin.

Pierre Leroux, Réfutation de l'éclectisme où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes, Paris, Ch. Gosselin, 1839. Réimpression de l'article « Éclectisme » de l'Encyclopédie nouvelle (tome IV, pp. 462-538, Paris, Gosselin, 1838), complété de deux articles de la Revue encyclopédique, de juin et juillet-août 1833 sur « La philosophie éclectique enseignée par M. Jouffroy.

elle de continuer l'œuvre du XVIIIe siècle. Toutefois, loin de reprendre à son propre compte l'idée d'une rupture radicale entre les philosophies du XVIIIe et du XVIIIe siècles, Leroux prend le contre-pied de la thèse cousinienne et affirme la continuité de ces deux siècles, à travers l'existence d'une doctrine qui se développe depuis le XVIIe siècle, qui a connu son essor le plus important au XVIIIe et qu'il s'agit de reprendre et de continuer au XIXe. Cette doctrine continue, il la nomme la *Doctrine de la perfectibilité*. Or affirmer cette continuité entre les deux siècles suppose de remettre en cause la lecture dominante du XVIIe siècle et le rôle jugé excessif que celle-ci confère à la philosophie cartésienne, relativisée au nom des apports d'autres auteurs, tels que Leibniz et Pascal, dont nous analyserons la place dans la démonstration leroussienne.

Dans ce contexte, l'histoire de la philosophie joue le rôle d'un moyen en vue d'une fin qui lui est extérieure. Si son étude est essentielle pour Leroux, ce n'est pas dans un but d'érudition, mais pour constituer une tradition à la philosophie présente, c'est-à-dire afin de l'asseoir sur une base solide, l'intégrer à un mouvement de grande ampleur qui l'explique, la justifie et l'oriente. Entreprise de fondation et de légitimation, la constitution d'une tradition subordonne l'histoire de la philosophie à un impératif présent et joue un rôle fondamental dans la stratégie argumentative mise en œuvre par Leroux dans la querelle qui l'oppose à Cousin et avec lui à la philosophie officielle. Aussi l'histoire de la philosophie est-elle le lieu de la confrontation où luttent, par l'intermédiaire des doctrines passées, les conceptions antagonistes de Leroux et de Cousin. Toutefois, l'importance accordée par Leroux à la constitution d'une tradition philosophique peut sembler paradoxale. En effet, à la suite de la Révolution, le début du XIXe siècle apparaît comme une époque de lutte entre les partisans de la Révolution et de la rupture avec le passé d'une part, et les défenseurs de la contre-révolution et du retour à l'ordre ancien d'autre part. Du fait de cette lutte, la question de la tradition est brûlante, et ce concept est spontanément associé à la tendance contre-révolutionnaire : la référence à la tradition permet de mettre en avant l'héritage séculaire pour l'opposer à l'accident, venu rompre la continuité historique. Or, d'une façon

originale, Leroux fait de la tradition un concept fondamental dans la lutte pour la reconnaissance des Lumières et de l'héritage révolutionnaire. Il s'agit de constituer une tradition d'émancipation, à faire valoir contre la tradition de soumission issue du Moyen Âge féodal. Son but consiste à faire de l'héritage du XIXe siècle philosophique et des principes révolutionnaires qui en découlent la base conceptuelle de la philosophie présente. Loin de penser la philosophie des Lumières comme une simple rupture, il s'agit de la penser à la fois comme l'origine possible d'une nouvelle tradition et comme le produit d'un courant sous-jacent depuis le début de l'époque moderne, auquel il s'agit à présent de donner toute son importance pour la construction de la nouvelle philosophie du siècle. C'est à l'appui de cette tradition émancipatrice que la philosophie présente pourra s'engager avec poids et constance vers la production d'une doctrine philosophique positive nouvelle.

Dans un article intitulé « De la loi de continuité qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième<sup>3</sup> », Leroux dessine à grands traits les étapes essentielles de l'histoire moderne : après des siècles de soumission, l'ère de la philosophie moderne a remplacé ce principe par celui d'émancipation. L'ancienne tradition a été remplacée par un nouveau principe, constitué progressivement et donnant lieu à une nouvelle tradition sur laquelle la philosophie présente doit s'appuyer. Ce changement de principe ne s'est pas fait d'un seul coup : une première libération, imparfaite, a vu le jour avec le protestantisme, avant de parvenir à une libération véritable sous l'égide de la philosophie. L'émancipation philosophique s'est développée à travers trois étapes constitutives : une émancipation scientifique, menée par Descartes et Pascal entre 1640 et 1670; puis une émancipation littéraire, conduite par Perrault et Fontenelle entre 1670 et 1730; et enfin une émancipation religieuse avec Voltaire, Diderot et Rousseau de 1730 à 1770. Si dans la première phase de libération, celle du

Pierre Leroux, « De la loi de continuité qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième », Revue encyclopédique, mars 1833, repris dans les Œuvres de Pierre Leroux (1825-1850), t. II, Paris, Société typographique, 1851.

protestantisme, c'était au nom de la foi et sous la direction des textes que l'on s'affranchissait, c'est au nom de la raison et de la perfectibilité du genre humain que cet affranchissement s'opère dans la période philosophique. La première reconnaît encore le passé comme supérieur au présent et y cherche sa loi, là où la seconde tire sa force du présent, qu'elle juge supérieur au passé. C'est dans ce rapport à la temporalité que se joue le sens véritable du concept d'émancipation pour Leroux : une émancipation tournée vers le passé ne peut véritablement en être une. C'est pourquoi ce concept ne trouve son véritable développement qu'en étant adossé à la doctrine de la perfectibilité, qui s'est exprimée au XVIIIe siècle. Toutefois, l'originalité de la thèse de Leroux consiste à affirmer qu'elle n'est pas une spécificité de ce siècle, mais au contraire qu'elle se trame et grossit depuis le XVIIe.

Cette thèse doit permettre de remettre en cause l'idée d'une opposition radicale entre le XVIIe et le XVIIIe siècles et d'affermir la légitimité de la doctrine de la perfectibilité. Dès lors, afin de démontrer la continuité des deux siècles, Leroux part à la recherche de l'ensemble des textes contenant les germes de cette doctrine qui se développe de manière sous-jacente au XVIIe siècle et qui connaîtra son plein essor au siècle suivant. Toutefois, la réévaluation de l'importance de la doctrine de la perfectibilité au XVII<sup>e</sup> siècle ne peut être établie qu'au dépens d'une autre tradition, dominante celle-ci, et qui a occupé le devant de la scène philosophique au point de recouvrir et de faire disparaître la naissance de la doctrine de la perfectibilité. Avant donc de partir à la recherche de ces textes fondateurs, il est nécessaire pour le projet leroussien de remettre à sa juste place le courant hégémonique au XVIIe siècle, qu'il nomme « le rationalisme ». Dès lors, cette thèse de la continuité aux dépens de celle de la rupture est développée au moyen d'une relecture complète de l'histoire de la philosophie : dans cette relecture, ce que l'on a coutume de considérer comme l'essentiel de la pensée du XVIIe siècle, comme sa philosophie propre, et qui confère à ce siècle son rôle d'acte fondateur de l'ère moderne - à savoir le rationalisme - se voit relégué à un rôle non seulement secondaire, mais aussi extérieur au domaine propre de la philosophie. L'interprétation leroussienne

du rationalisme est essentielle dans sa reconstruction de l'histoire de la philosophie en vue de la constitution d'une tradition de l'émancipation.

#### Le rationalisme n'est pas la philosophie

Descartes a fondé, d'une manière exclusive et avec une grande supériorité sur tous ses contemporains, le rationalisme. Descartes est donc, si l'on veut, l'auteur, le père du rationalisme. Mais Descartes n'est pas pour cela l'auteur de l'ère philosophique, le père de la philosophie moderne. Le rationalisme n'est pas la philosophie.<sup>4</sup> »

Depuis Descartes et le XVIIe siècle, le problème de la philosophie a été considérablement réduit en prenant pour objet ce que Leroux nomme dans De l'Humanité<sup>5</sup> « l'homme abstrait ». La tendance philosophique a consisté à réduire le domaine de la philosophie à celui de la psychologie, en ne considérant en l'homme que l'individu, aux dépens de l'être social et politique. Or, au XVIIIe siècle, on peut distinguer deux courants : l'un qui continue cette tendance et l'exagère, en centrant toute sa réflexion sur l'individu – c'est le cas notamment de la philosophie de Condillac et de celle des idéologues à sa suite ; l'autre qui réintroduit l'humanité pensée comme un être collectif dans la réflexion philosophique. C'est cette seconde tendance que Leroux salue, que l'idéologie et l'éclectisme ont tout simplement ignorée, et dont il affirme que le XIXe siècle doit se faire le continuateur. Plutôt que de réduire le XVIIIe siècle à la première tendance, ou d'affirmer la coexistence des deux, Leroux interprète le XVIIIe siècle comme

Pierre Leroux, « De la loi de continuité qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième », Revue encyclopédique, mars 1833, p. 494.

Pierre Leroux, De l'Humanité, de son principe et de son avenir ; où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme, Paris, Perrotin. 1840. Réédition dans la collection « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », texte revu par Miguel Abensour et Patrice Vermeren, Paris, Fayard, 1985.

une lutte entre ces deux courants. Or le premier a fini par emporter le combat du fait de l'interprétation éclectique. L'éclectisme a marginalisé la philosophie du progrès au profit du « rationalisme<sup>6</sup> », instauré comme courant dominant, philosophie des temps modernes. Leroux entend reprendre les armes pour lutter contre cette pensée qui conçoit l'homme comme une entité abstraite et séparée, qui considère l'homme solitaire, en dehors de l'humanité et qui réduit ainsi la philosophie à la seule psychologie.

Au XIXe siècle, les manuels d'histoire de la philosophie ont tendance à présenter Descartes comme le fondateur de la philosophie moderne, au sens où il a rompu avec l'autorité du Moyen Âge et des Anciens pour inaugurer l'ère du sujet et de la rationalité autonome. Leroux remet en question cette affirmation qui confère selon lui à l'acte cartésien un rôle excessif et ne permet pas d'apercevoir ce qu'il dissimule et ce qu'il empêche en mettant en œuvre une telle émancipation du sujet individuel. C'est dans le caractère individuel de l'acte émancipateur cartésien que se trouve pour Leroux la limite insurmontable du cartésianisme : fondé sur une possibilité d'émancipation strictement singulière, il ne suppose pas encore l'affirmation du progrès et de l'humanité en marche, affirmation essentielle au concept d'émancipation. Dès lors, la révolution cartésienne est toute relative pour Leroux : il reconnaît qu'elle inaugure un acte de rupture essentiel relativement à l'autorité des Anciens - c'est pourquoi il en fait une étape du processus d'émancipation philosophique, comme on l'a vu plus haut. Toutefois, cette révolution est extrêmement circonscrite dans la mesure où elle se tient en deçà de la seule émancipation véritable selon Leroux, celle de l'humanité, qui repose sur l'affirmation de la perfectibilité du genre humain :

Il y avait deux manières de s'émanciper de l'autorité et de la tradition.

Terme qui désigne toute philosophie centrée sur la psychologie individuelle, recouvrant donc aussi bien la philosophie de Descartes que celle de Locke et de Condillac.

On pouvait s'émanciper chacun en particulier, individuellement; on pouvait s'émanciper en masse, collectivement. En d'autres termes, on pouvait en appeler sur toutes choses à la raison individuelle, ou en appeler à la raison collective de l'humanité vivante, contre l'humanité passée.

La première manière se résume dans le *rationalisme*, tel que Descartes l'a posé.

La seconde se résume dans cette affirmation : la modernité est supérieure à l'antiquité ; en d'autres termes, le genre humain est perfectible.

Voilà, en effet, les deux sources du dix-huitième siècle : le rationalisme, et l'idée de perfectibilité de l'espèce.  $^7$  »

Pour quelle raison Descartes ne peut-il pas avoir la même valeur chez un Cousin et chez un Leroux? C'est précisément parce qu'ils ne défendent pas la même conception de la philosophie. Pour Cousin, une définition de la philosophie en termes de méthode et de discours rationnel - autrement dit une définition formelle de la philosophie - est acceptable, et Descartes peut jouer en ce sens le rôle fondamental d'instigateur de la philosophie moderne. Pour Leroux en revanche, la philosophie ne peut se définir de manière formelle, et sa reconnaissance - l'affirmation du caractère philosophique d'un discours - se fait de manière thétique : la philosophie moderne repose entièrement sur l'idée de l'humanité en marche, qui constitue la condition de reconnaissance du caractère philosophique d'un discours. Dès lors, loin d'apparaître comme l'acte fondateur de la philosophie moderne, la pensée cartésienne est seulement décrite comme un passage nécessaire vers l'avènement de cette nouvelle philosophie, une étape intermédiaire:

> Avant d'en appeler à la raison collective, ou avant d'exalter et de poser en fait la raison collective et la supériorité de la Modernité sur l'Antiquité, il fallait bien nécessairement

Pierre Leroux, « De la loi de continuité... », op. cit., pp. 494-495.

en appeler à la raison individuelle : car entre le passé et le présent, entre l'autorité et la connaissance moderne, qui sera juge ? Il fallait bien en appeler à la raison de chacun, il fallait bien montrer à chaque homme en particulier qu'il pouvait être juge. [...] Donc le rationalisme devait précéder la philosophie.<sup>8</sup>

Descartes a effectivement fondé le rationalisme d'une manière exclusive et avec une grande supériorité sur tous ses contemporains. Pour autant, Leroux nie qu'il faille considérer Descartes comme le père de la philosophie moderne au nom d'un argument simple et audacieux : le rationalisme n'est pas la philosophie. Dès lors, plutôt que de marginaliser Descartes en dotant sa pensée d'un caractère exceptionnel, il l'inscrit à son tour dans un mouvement plus large, celui des précurseurs de la philosophie, excluant ainsi dans un même mouvement du domaine propre de la philosophie deux des auteurs les plus reconnus du XVIIe siècle, qui sont aussi les deux références essentielles de Cousin du point de vue de la méthode, à savoir Descartes et Bacon9. La troisième figure de ce mouvement est Galilée, dont l'exclusion du champ philosophique au titre de précurseur est moins vivement polémique que celle des deux auteurs précédents :

Galilée, Bacon, Descartes sont les Christophe Colomb de la science. Métaphysiciens, géomètres et physiciens, ils étaient avant tout des hommes de découverte et d'invention. Tous les trois, comme d'habiles joueurs, luttaient d'une manière grandiose contre la nature et le mystère de toutes choses. Affranchis de la science du passé dont les liens ne les

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Pierre Leroux, « De la loi de continuité... », op. cit., p. 495.

Au sujet du rapport de Cousin à Bacon, il faut tout de même préciser une chose : Bacon est une référence incontournable pour Cousin, mais aussi une référence détournée, puisque l'usage qu'il en fait va contre la théorie baconienne de l'observation elle-même : en tirant la méthode d'observation jusqu'à la psychologie et en affirmant que l'observation directe du moi selon cette méthode est possible, Cousin dépasse les limites pourtant jugées infranchissables par Bacon de sa propre méthode.

enchaînaient plus, ils se plaisaient à montrer leur force, et avaient, pour ainsi dire, chacun leurs armes particulières, grands conquérants de la science, géants à l'étroit dans le monde. Mais aucun des trois ne fit, au profit de l'humanité, la théorie de la force de l'esprit humain. 10

Le caractère essentiellement individualiste du rationalisme limite radicalement sa portée philosophique du point de vue leroussien. En circonscrivant sa pensée à l'homme rationnel, Descartes abandonne l'homme à ses propres forces et aux forces de la seule raison, et le coupe d'un progrès véritable. Dès lors, ce qu'il faut retenir du cartésianisme, ce n'est pas sa méthode au sens du doute universel, mais la méthode géométrique formulée dans Les Règles pour la direction de l'esprit qui fonde ensuite ses explications du monde. Aussi le cartésianisme doit-il être mis au même niveau que Bacon dans l'histoire de la pensée : si ces deux auteurs n'ont pas créé la philosophie moderne, ils ont élaborés les instruments de la science moderne, puisque c'est en combinant leurs deux méthodes -inductive et géométrique - comme l'a fait Newton, que les sciences ont fait tous leurs progrès. Avec le recul qui est celui d'un homme du XIXe siècle, il devient possible selon Leroux de juger avec lucidité du défaut inhérent au rationalisme en tant que doctrine de l'individualisme ; toutefois, il est en même temps possible de comprendre la nécessité d'un passage par le rationalisme pour faire advenir la philosophie comme doctrine de l'émancipation collective après des siècles de soumission à l'autorité. Le jugement de Leroux est sévère et définitif : « Considéré comme une philosophie véritable, c'est du néant et de l'impuissance. Mais considéré comme l'effort de la pensée moderne pour s'affranchir du joug du passé, le rationalisme est un admirable mouvement. L'idée de la philosophie pour nous a complètement changé. Le rationalisme se trouve n'avoir été qu'un moyen pour arriver à un but.11 »

 $<sup>^{10}\,</sup>$  Pierre Leroux, « De la loi de continuité... », op. cit., pp. 494-495. Nous soulignons.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Ibid.*, p. 500.

Il faut donc regarder le rationalisme de Descartes comme une des causes génératrices de l'ère philosophique moderne, et à ce titre lui rendre hommage, mais sans confondre le rationalisme et la philosophie. Il est désormais nécessaire de revenir de la psychologie abstraite à la philosophie générale. Aussi importe-t-il d'expliciter le lien qui unit l'homme à l'humanité, but de l'ouvrage *De l'Humanité*: débarrassés des travers de la psychologie, « nous pouvons aborder le terrain de la véritable vie de l'homme, la morale, la politique, la société. L'homme des psychologues, en effet, n'est qu'une abstraction, laquelle est bonne à faire pour l'étude, mais est impossible à réaliser. Ce qui est réellement, ce qui vit, ce qui existe, c'est l'homme en société avec l'homme. 12 »

#### De la continuité qui unit le XVIIIe siècle au XVIIe

Une fois le rôle du rationalisme relativisé dans l'histoire de la philosophie, il devient possible de s'atteler à la seconde tâche visant à mettre en lumière le lien qui unit le XVIIe et le XVIIIe siècle et à s'opposer à l'idée d'une rupture radicale entre les deux. Il s'agit de mettre à jour la tradition qui parcourt ces deux siècles et leur confère une unité. Cette tradition, c'est la doctrine de la perfectibilité, qui n'est pas d'après Leroux le dernier résultat du siècle des Lumières, mais qui est active depuis le XVIIe siècle et doit être comprise à la fois comme l'origine de la philosophie du XVIIIe siècle et le point de passage entre les deux siècles. La reconstitution de la tradition doit permettre de penser l'acte d'engendrement du XVIIIe par le XVIIe siècle et de proposer une lecture continuiste de l'ère philosophique moderne, guidée par le fil de l'idée de perfectibilité. Aussi Leroux se donne-t-il pour tâche de débusquer cette tradition derrière la philosophie rationaliste dominante et de montrer qu'elle parcourt les deux

Quelle est la thèse fondamentale de ce courant de pensée, et quels en sont les représentants ? Sa thèse essentielle, qui doit

<sup>12</sup> Ibid.

devenir le fondement de toute philosophie concrète pour Leroux, consiste dans une double affirmation - celle de l'inscription nécessaire de l'homme dans la société, et celle de sa perfectibilité au sein de la société : « L'homme donc n'est pas seulement un animal sociable, comme disait les Anciens ; l'homme est encore un animal perfectible. L'homme vit en société, ne vit qu'en société; et de plus cette société est perfectible, et l'homme se perfectionne dans cette société perfectionnée. Voilà la grande découverte moderne ; voilà la suprême vérité de la philosophie. 13 » Dès lors, qui sont les représentants de la doctrine de la perfectibilité, constituant sa tradition? Leroux, ne suivant pas un ordre chronologique, commence dans De l'Humanité par citer Turgot, Condorcet et Saint-Simon, suivis de Charles Perrault et Fontenelle. Le point commun de ces auteurs se trouve dans leur foi en l'avenir, que l'on peut trouver exprimée dans sa forme la plus simple chez Saint-Simon : « L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous.14 » Cette idée d'un mouvement de l'humanité vers un mieux est particulièrement présente chez Pascal : « Par une prérogative particulière de l'espèce humaine, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès, à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. 15 » La phrase de Pascal apporte des précisions essentielles à la formule de Saint-Simon en lui ajoutant l'idée d'une avancée commune : la progression que l'on trouve chez tout individu particulier existe également au niveau collectif. C'est « tous ensemble » que les hommes se dirigent vers un continuel progrès. Pascal joue un rôle fondamental dans la constitution leroussienne d'une tradition de la perfectibilité en étant considéré comme le fondateur de cette doctrine, c'est-à-dire le premier

 $<sup>^{13}\,\,</sup>$  Pierre Leroux, De l'Humanité, op. cit., p. 118.

<sup>14</sup> Cité par Leroux, De l'Humanité, op. cit.,, p. 119.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Cité par Leroux, De l'humanité, *op. cit.*, p. 120.

philosophe à l'avoir formulée. Toutefois, une contradiction fondamentale perdure dans la pensée de Pascal entre la doctrine du progrès et celle de la chute, deux thèses incompatibles et qui ne peuvent coexister longtemps pour Leroux. En effet, l'idée de progrès de l'humanité se borne chez Pascal au domaine des sciences, sans le conduire à penser une société et une religion nouvelles. Pourtant, la remise en cause de l'autorité des Anciens atteint nécessairement celle des Écritures : il n'y a pas de différence essentielle entre l'autorité de Jésus et celle d'Aristote pour Leroux, elles sont toutes deux vouées à être dépassées dans un même mouvement.

Bacon est également rattaché à cette tradition au nom de la croisade qu'il lance contre l'ignorance, afin de faire reculer les bornes de la puissance humaine, de délivrer l'homme de ses entraves en augmentant le pouvoir du genre humain sur la nature par la puissance intellectuelle. Quant à Leibniz, sa célèbre loi de continuité va également dans le sens de la perfectibilité de tous les êtres. Enfin, dans un dernier temps, c'est à un héritage encore plus vaste que fait référence Leroux - dépassant ainsi les limites géographiques et temporelles qu'il avait d'abord assignées à cette tradition. Contre la tendance à opérer des scissions, des oppositions et des classifications qui caractérise la démarche cousinienne en histoire de la philosophie, Leroux tente une œuvre de rassemblement, afin de donner davantage de poids au courant souterrain qu'il soutient. Ainsi, le recours à la tradition et à l'histoire de la philosophie joue le rôle d'un argument d'autorité dans la démonstration leroussienne de l'unité et du progrès de l'humanité:

Nous avons pour ainsi dire une autre muse que les Anciens, une autre muse de la morale et de la politique; nous avons la muse de la perfectibilité. Elle nous est apparue, grâce aux travaux de tant de siècles qui nous ont précédés; nous ne pouvons faire, et personne ne peut faire aujourd'hui, que cette apparition n'ait pas eu lieu. Même les plus obstinés et les plus rebelles ne ressentent-ils pas la présence de cette muse divine? On ne peut donc nous refuser de nous inspirer d'elle. Ceux qui nous le refuseraient, nous les renverrions étudier l'histoire, étudier la philosophie.

Nous leur dirions de réfuter d'abord Pascal, Charles Perrault, Fontenelle, Vico, Malebranche, Bacon, Descartes, Leibniz, Lessing, Kant, Turgot, Condorcet, Saint-Simon et même aussi Fichte, Schelling, Hegel, qui tous ont entrevu, à des degrés divers, et sous des jours différents, la vie collective et progressive de l'humanité. <sup>16</sup>

# Le rôle majeur de la référence Leibniz dans la philosophie leroussienne

La référence à Leibniz apparaît à différents niveaux chez Leroux, et il est manifeste qu'elle sert différents objectifs, selon le contexte de son emploi. En effet, il semble possible d'affirmer qu'après la critique du rationalisme, qui a pour effet de relativiser considérablement l'importance généralement accordée à Descartes dans l'histoire de la philosophie moderne, Leroux fait de Leibniz le grand philosophe de la modernité. Autrement dit, la relativisation de Descartes chez Leroux s'accompagne d'une très forte valorisation du rôle de Leibniz dans l'histoire de la philosophie, et ce à différents égards.

Si Leibniz peut jouer le rôle de grand philosophe de la modernité, d'inaugurateur de la rupture et d'initiateur de toute la philosophie moderne chez Leroux, quand Descartes pêche à le faire, c'est tout d'abord parce qu'il est l'un des premiers philosophes, avec Pascal, à avoir posé les prémisses de la doctrine de la perfectibilité. Là où le rationalisme cartésien insiste avant tout sur la puissance individuelle en rupture avec les Anciens, la philosophie leibnizienne affirme la continuité et la progressivité entre le passé, le présent et l'avenir, et inaugure ainsi l'idée constitutive des temps modernes, à savoir l'idée de progrès dans l'histoire. C'est en effet un axiome de Leibniz qui vient résumer toute la philosophie de l'histoire leroussienne et dont on retrouve l'occurrence à de nombreuses reprises dans son œuvre : « Ce fut Leibniz qui émit cet admirable axiome, où se retrouve encore en germe toute la doctrine de la perfectibilité : le présent, engendré

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Pierre Leroux, De l'humanité, op. cit., p. 126.

du passé, est gros de l'avenir. » La formule de Leibniz est retenue par Leroux car, comme l'explique Georges Navet<sup>17,</sup> elle suppose une continuité dans laquelle le passage à l'avenir, prenant appui sur le passé, transforme le présent, réarticulant ainsi les trois dimensions du temps que le présent avait désarticulé. Dans son livre Le socialisme romantique, Pierre Leroux et ses contemporains, D.O. Evans insiste aussi fortement sur l'influence leibnizienne dans la philosophie de Leroux. C'est à Leibniz, selon Evans, que Leroux doit le dynamisme de la continuité qui dirige de façon générale toute sa pensée. Le terme de « loi de continuité » luimême est leibnizien : la lex continuatis – citée à plusieurs reprises par Leroux – implique que la nature agit non par saut, mais d'une manière suivie et progressive.

Toutefois, l'hommage rendu à Leibniz ne peut se limiter à la question de la continuité historique : il est inséparable de la thèse leibnizienne sur la nature de l'esprit humain. En effet, parallèlement à l'éloge de sa conception de la causalité historique, un deuxième usage de la référence leibnizienne manifeste les enjeux de cette figure sous la plume de Leroux. Le cadre dans lequel s'inscrit cette deuxième référence à Leibniz est celui de la psychologie et de la connaissance du moi, faisant l'objet d'une polémique avec Cousin qui défend selon Leroux en la matière une thèse absurde et contradictoire : il affirme à la fois que le moi peut se connaître directement, et que cette connaissance se fait par l'intermédiaire de l'observation. Or l'observation entendue au sens baconien suppose l'extériorité de l'objet par rapport à l'observateur : l'extériorité est la condition de toute observation. C'est pourquoi l'objet de l'observation, c'est la nature. Bacon pose lui-même les limites de sa propre méthode en excluant radicalement la possibilité d'une observation portée sur d'autres objets que les corps naturels, et notamment le moi. Pourtant, en se revendiquant de Bacon et en affirmant qu'il n'a pas saisi lui-même toute l'ampleur de la méthode qu'il a découverte, Cousin propose d'appliquer la méthode d'observation en psychologie, afin de connaître le moi.

<sup>17</sup> Georges Navet, Pierre Leroux, politique, socialisme et philosophie, op. cit., pp. 25-26.

Le problème que Leroux souligne chez Cousin, consiste avant tout en son manque de rigueur et en ses affirmations inconsidérées : traitant d'observation en psychologie, il fait référence à trois penseurs distincts, représentant ses trois maîtres en psychologie, mais qui ne conçoivent pas de la même manière l'observation psychologique, à savoir Laromiguière, Royer-Collard et Maine de Biran. En effet, chez Laromiguière, héritier de Locke, l'observation signifie l'examen rétroactif que l'âme fait sur ses différentes opérations. Chez Royer-Collard, disciple de Reid, l'observation est plus indirecte encore, puisqu'à l'observation que le sujet pratique sur lui-même à travers ses opérations antérieures, Reid ajoute l'observation pratiquée sur d'autres hommes à travers les récits d'historiens ou de voyageurs. Dans les écrits de Maine de Biran en revanche, troisième référence de Cousin, l'expression d'« observation directe » apparaît fréquemment. Mais pour Leroux, son usage chez Biran ne contient pas la contradiction cousinienne. Dès lors, c'est à travers la référence à Maine de Biran, pourtant présenté dans un premier temps comme maître de Cousin - mais comme un maître dénaturé - que Leroux se rapporte à Leibniz, pour le faire jouer contre la psychologie cousinienne.

En effet, la doctrine de Biran est renvoyée à une origine leibnizienne à travers deux idées essentielles : tout d'abord une idée d'ordre ontologique ou relevant de ce que Leroux nomme la « psychologie supérieure », puis une idée plus proprement psychologique <sup>18</sup>. Du point de vue de l'ontologie, M. de Biran accorde une importance considérable à l'idée que l'homme est une *force* <sup>19</sup> : c'est sa première inscription dans l'héritage leibnizien. Or Leroux lui-même fait de cette idée de *force* une idée maîtresse pour penser la vie, et conséquemment la philosophie *vivante* 

<sup>18</sup> Leroux explicite cette distinction entre « psychologie proprement dite » et « psychologie supérieure » dans la Réfutation de l'éclectisme, op. cit., pp.121-122.

<sup>4</sup> M. de Biran avait toujours présente à l'esprit l'idée de force, l'idée que nous sommes une force ; que notre persistance à travers les phénomènes n'est autre que la persistance de cette force ; que ces phénomènes mêmes ne sont que la manifestation de cette force... », Ibid., p. 127.

définie comme une pensée dotée d'une force<sup>20</sup>. Deuxièmement, en psychologie proprement dite, M. de Biran reprend la distinction de Leibniz entre l'idée ou la sensation, la notion et l'aperception, affirmant ces trois éléments sont présents dans tout phénomène. Dès lors, si les psychologues modernes avaient bien compris Biran, ils en auraient conclu, en accord avec la philosophie de Leibniz, que le sujet existe en tant que force et qu'il intervient dans les phénomènes; et d'autre part que cette intervention est malgré tout extrêmement réduite : elle consiste simplement à savoir que dans tout phénomène, nous avons conscience de nous-mêmes, étant entendu que cette conscience de nousmêmes est inséparable de l'objet qui la fait naître, et donc du phénomène. Aussi M. de Biran n'est-il pas fondamentalement en désaccord avec Locke pour Leroux : il ne dit pas que le moi peut véritablement s'observer directement, puisqu'il affirme que le moi ne commence à exister et ne dure que pendant son effet immanent, à savoir pendant le phénomène. Seulement, il insiste sur le fait que le *moi* apparaît dans tout phénomène, et ainsi que tout phénomène suppose sa préexistence et révèle son existence. Biran, luttant contre l'empirisme, en appelle constamment à l'expérience et à l'observation, pour y retrouver le moi comme force manifestée par l'aperception - pour le dire en termes leibnizien. Mais ce faisant, jamais il ne nie que dans l'aperception l'objet se manifeste tout aussi bien. Son insistance sur la manifestation du moi plutôt que sur celle de l'objet - qui a pu conduire certains esprits peu attentifs à de fausses interprétations de sa pensée - s'explique uniquement selon Leroux par le contexte dans lequel il écrit, contexte d'opposition au sensualisme dominant, notamment à travers la doctrine de Condillac. Mais sa pensée, si elle devait s'exprimer en dehors de toute polémique, ferait une place égale à la présence du moi et de l'objet dans le phénomène. Aussi ne peut-on en conclure la possibilité de l'observation du moi en lui-même, comme l'ont fait Cousin et Jouffroy en se réclamant de lui. L'idée défendue ici via Maine de

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> *Ibid.*, p. 247.

Biran, Leroux la rend en dernière instance à Leibniz – relativisant par la même son opposition avec Locke – avant de l'ériger en proposition fondamentale de la philosophie. Dès lors, si Leibniz doit occuper une place capitale dans l'histoire de la philosophie, c'est dans la mesure où il est le grand explorateur de l'esprit humain, le premier à avoir exprimé cette vérité des trois termes qui constitue toute opération humaine.

Pour conclure au sujet cette polémique psychologique qui oppose Leroux à Cousin et Jouffroy, on peut s'interroger sur les raisons qui poussent Leroux à accorder tant d'importance, à consacrer autant de pages à cette question - lui qui nie le rôle central de la psychologie en philosophie. Au-delà de la volonté de corriger certaines erreurs par souci de rétablir la vérité historique, l'intérêt que Leroux porte au passé est subordonné aux effets susceptibles d'être produits au présent. Aussi est-ce avant tout la portée publique des thèses de Cousin et de Jouffroy au travers de leur enseignement qui justifie de les combattre avec tant de rigueur et d'acharnement. En effet, Leroux se justifie à plusieurs reprises lors de ces longs chapitres techniques de la deuxième partie de la Réfutation, rappelant l'importance de la mission philosophique et les dangers encourus à la pervertir. Le problème posé est celui du monopole de l'enseignement concernant les questions de la plus haute importance pour la société, et pour l'humanité en général: « cette matière est grave, il s'agit de l'enseignement de la philosophie en France. Or, je soutiens qu'on enseigne aujourd'hui en France, dans tous nos collèges, non seulement des erreurs et des absurdités, mais, ce qui est plus fort, des erreurs contradictoires. 21 » À travers cette question de la psychologie et l'insistance sur l'importance de la formule de Leibniz, c'est tout l'avenir de l'humanité qui est en question. En effet, si la reconnaissance de la formule de Leibniz est un enjeu de taille, c'est qu'elle contient en germe les éléments de l'ère nouvelle attendue et annoncée par les révélateurs modernes :

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Pierre Leroux, Réfutation de l'éclectisme, op. cit., p. 150.

Je viens de résumer en bien peu de mots tout le travail de la philosophie sur la nature de l'esprit humain depuis trois siècles. Deux termes m'ont suffi pour cela, deux noms m'ont suffi aussi, Locke et Leibniz. Certes je pourrais aisément encadrer entre ces deux noms les noms de tous les autres penseurs qui ont contribué, chacun à leur façon, à enseigner cette vérité à l'humanité. Je pourrais rattacher, dis-je à l'établissement de cette vérité tous les noms de la philosophie, depuis Descartes et Gassendi jusqu'à Kant. Mais j'aime mieux laisser les deux termes de la formule aux deux hommes qui ont fait véritablement école, et donner la formule entière au second de ces deux hommes, parce qu'en effet c'est à lui qu'elle appartient plus qu'à toute autre. Oui, c'est à cette formule<sup>22</sup> que tous les travaux des métaphysiciens depuis trois cents ans ont abouti : mais cette formule est infiniment précieuse, et elle vaut bien trois siècles de travaux. Quand l'esprit humain aura déduit un jour de cette formule les conséquences admirables qu'elle recèle, les trésors qu'elle renferme, non seulement on la bénira, mais on la répétera encore ; car je ne sais s'il sera permis à nos descendants d'en trouver une autre qui lui soit supérieure. Elle est si belle et si féconde que, pour la rapporter à l'homme auquel elle appartient véritablement, je proposerais aux métaphysiciens de l'appeler désormais la Formule de Leibniz. $^{23}$  »

Ce qui frappe dans ce passage, c'est la relégation du rôle de Descartes dans un texte qui prétend résumer le travail de la philosophie sur la nature de l'esprit humain depuis trois siècles. Il s'inscrit clairement dans le contexte polémique de la relativisation majeure du rationalisme cartésien, au profit de l'inventeur, ou plutôt du découvreur de la double vérité dont Leroux est lui-

La formulation exacte de ce que Leroux appelle « la formule de Leibniz » est donnée dans la Réfutation de l'éclectisme en lettres capitales : « La Pensée est un fait intellectuel à trois parties, qui périt tout entier dans le plus léger oubli de l'une d'elle. Les trois parties de ce fait sont, dans la Pensée, son sujet, son objet, et sa forme, - le moi, le non-moi, et leur rapport. », op. cit., p. 197.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> *Ibid.*, p. 167.

même l'héritier, à savoir la triade psychologique et la doctrine de la perfectibilité qu'il élève au rang d'idées maîtresses de la modernité. Si Leroux oscille entre un hommage individuel rendu à Leibniz et un hommage plus collectif, davantage en rapport avec sa conception de la causalité philosophique dans l'histoire, il se décide finalement pour une attribution nominative de la formule qui fait de Leibniz la grande figure de la philosophie moderne. Enfin, si Leroux voit dans la « formule de Leibniz » un espoir considérable pour la suite de l'histoire de l'humanité, c'est parce qu'elle recèle ce qu'il a appelé la triade psychologique - sensation, sentiment, connaissance -, qui comprend à son tour la devise révolutionnaire - liberté, égalité, fraternité - sur laquelle se fonde la triade socialiste, dont le dépassement doit aboutir à la doctrine de l'humanité - nouvelle religion des hommes qui doit donner naissance à une société nouvelle. Toute l'utopie leroussienne trouve son origine dans la « formule de Leibniz ». C'est pourquoi, de loin en loin, cette formule recèle des trésors incalculables.

> Lucie REY Université de Lyon, Labex COMOD

#### MONADOLOGIE ET BIOLOGIE : LECTURES SAVANTES DE LEIBNIZ AU XIXº SIÈCLE

Et Jésus lui demanda : « Quel est ton

Et il lui dit : « Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux » (Marc 5, 9).

Si elle s'est manifestement imposée dans le paysage culturel moderne, l'opposition entre sciences naturelles et sciences humaines n'a pas toujours eu le caractère d'évidence qu'on lui décerne aujourd'hui. Loin de suivre des voies strictement parallèles et indépendantes, leurs histoires respectives semblent au contraire se mêler par tout un jeu d'échanges et de migrations conceptuelles qui déplacent les frontières disciplinaires. Une illustration frappante en est fournie par le chassé-croisé qui s'opère entre la biologie et la sociologie françaises à la fin du XIXe siècle<sup>1</sup>.

Leur rencontre, dont nous voudrions dégager ici les enjeux et les effets, se noue autour d'une conception originale du vivant à laquelle ses promoteurs ont donné le nom de polyzoïsme. Cette doctrine, qui constitue une spécificité française, présente quelques affinités avec la théorie cellulaire développée à la même époque en Allemagne puisqu'elle assimile l'organisme à une collectivité dont les membres sont eux-mêmes doués d'une vie propre. Cependant, elle s'en distingue dans la mesure où les composantes du corps y sont conçues comme des êtres déjà organisés et non

François Vatin en a livré une analyse minutieuse et profonde dans son article « A quoi rêvent les polypes ? » in Trois essais sur la genèse de la pensée sociologique. Politique, épistémologie et cosmologie, Paris, La Découverte/ M.A.U.S.S, 2005, pp. 123-217.

comme des éléments absolument simples. C'est ce qu'indique bien Edmond Perrier qui résume le principe du polyzoïsme par la formule suivante : « tous les organismes supérieurs ne sont autre chose que [...] des colonies d'organismes plus simples, diversement groupés<sup>2</sup> ».

Cette loi, qu'il nomme « loi d'association », signifie que chaque organisme supérieur est en lui-même une société (« une colonie ») et qu'il doit être analysé comme tel. C'est pourquoi les partisans du polyzoïsme ne cesseront de recourir aux outils forgés par une science sociale encore balbutiante pour éclairer leur objet. Une telle approche ne manque pas toutefois de soulever une difficulté redoutable qui met en jeu la notion de personnalité. Dans la mesure où il assimile l'individu à une société, le polyzoïsme remet en effet en question le statut du moi et l'unité qu'il est supposé incarner. Il suffit, pour s'en apercevoir, de mener jusqu'à ses ultimes conséquences la thèse qu'il défend : si l'organisme n'est qu'une colonie formée par le jeu de l'association, comment concevoir la conscience sinon comme une conscience collective? Que peut-elle être sinon le fruit d'une association entre des atomes spirituels? Et que reste-t-il, dès lors, de l'idée de personnalité dans une telle conception? Privé de l'indivisibilité dont la tradition lui réservait le privilège, le moi ne perd-il pas toute consistance?

Comme on le verra au terme de l'analyse, ces questions, qui engagent l'articulation entre biologie, psychologie et sociologie, recevront une réponse sur le terrain philosophique. En l'occurrence, elles aboutiront à la constitution d'une nouvelle monadologie qui permet de refonder le concept de personnalité sur les bases nouvelles établies par la science.

#### La querelle des analogues et la genèse du polyzoïsme

S'il fallait établir un acte de naissance du polyzoïsme, on pourrait très certainement le dater de 1832, date à laquelle paraît

E. Perrier, Les colonies animales ou la formation de l'organisme, Paris, Masson, 1881, préface, p. VIII.

#### **Gauthier Autin**

le Mémoire sur la conformité organique dans l'échelle animale. Signé par un jeune zoologue du nom d'Antoine Dugès, l'ouvrage constitue en effet le premier manifeste de cette nouvelle doctrine dont il expose les principes les plus généraux. Loin d'être anecdotique, la date de publication s'avère ici déterminante car elle coïncide avec la mort de Cuvier et suit de peu la célèbre « querelle des analogues » qui avait opposé ce dernier à Etienne Geoffroy Saint-Hilaire<sup>3</sup>. Or, l'intervention de Dugès s'inscrit précisément dans le sillage de leur controverse.

Comme le rappellent les premières pages du *Mémoire*, le débat entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire met en jeu l'unité du règne animal. Plus précisément, leur clivage porte sur les différences entre les espèces et sur le statut qu'il convient de leur accorder. La question qui les oppose peut se formuler ainsi : ces différences sont-elles subordonnées à une « identité fondamentale » qui ordonnerait et éclairerait leur distribution ou faut-il y voir au contraire l'indice de discontinuités, de ruptures irréductibles au sein de la nature ? Autrement dit, peut-on reconstituer un type commun d'organisation que tous les êtres animés auraient en partage ou la zoologie est-elle condamnée, par défaut, à dresser le répertoire de leurs dissemblances ?

Dans ses *Principes de philosophie zoologique*, Saint-Hilaire soutient clairement la première position puisqu'il affirme que « tous les animaux sont le produit d'un même système de composition<sup>4</sup> ». Cette unité de composition doit ici s'entendre en un sens architectural : elle signifie que tous les organismes sont formés des mêmes matériaux élémentaires et sont constitués

Le débat fut déclenché en 1830 par la présentation d'un mémoire de Laurencet et Meyranx sur les analogies entre l'organisation des céphalopodes et celle des vertébrés. Saint-Hilaire apporta son soutien aux deux auteurs qui offraient une confirmation nouvelle à sa théorie, ce qui provoqua l'ire de Cuvier.

Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, Principes de philosophie zoologique, Paris, Pichon et Didier, 1830, p. 87. L'ouvrage reproduit le texte des débats qui se sont déroulé à l'Académie des sciences, en incluant les interventions de Cuvier.

selon un plan identique<sup>5</sup>. Certes, d'une espèce à l'autre, le nombre ou la forme des organes peut varier sensiblement. Néanmoins, ces différences quantitatives restent secondaires et ne compromettent en rien l'identité fondamentale des corps. Au contraire, elles ne deviennent intelligibles qu'une fois rapportées au type commun puisqu'elles s'expliquent soit par un arrêt de développement, soit par le jeu d'un « balancement » qui modifie la proportion respective des organes au sein de l'animal. Contre la tradition issue d'Aristote<sup>6</sup> qui privilégie toujours la forme ou la fonction des organes, Saint-Hilaire entend donc déplacer la comparaison anatomique sur un plan proprement structural car c'est seulement à ce niveau que se révèlent les similitudes essentielles entre les espèces<sup>7</sup>. Ainsi, entre l'aile de l'oiseau, la main de l'homme et la rame de la loutre, il n'existe aucune affinité apparente, qu'elle soit formelle ou fonctionnelle. Pourtant, leur composition est identique puisqu'elles sont formées des mêmes matériaux et entretiennent les mêmes connexions avec les organes adjacents, en particulier avec l'appareil musculaire de flexion auquel elles sont liés.

Ressaisis selon cette perspective, tous les animaux apparaissent alors comme des « modifications d'une structure unique<sup>8</sup> » de sorte qu'il est permis de considérer le céphalopode comme la transformation, par pliage, d'un vertébré ou encore l'insecte comme un vertébré dont le corps se serait constitué

<sup>5</sup> Ibid., p. 60. Les animaux y sont comparés aux «édifices d'une même ville »: dans les deux cas, la diversité apparente cache une « uniformité de composition », une régularité qui trouve son fondement dans les règles de l'architecture pour les uns, dans les lois de la nature pour les autres.

Saint-Hilaire se démarque explicitement de cette tradition (*Ibid.*, pp. 94-95). Et s'il présente parfois sa doctrine sous le titre de « théorie des analogies », le type de rapprochement qu'elle opère correspond plutôt à ce que l'anatomie moderne nomme homologie. Sur ce point, voir Pascal Duris et Gabriel Gohau. *Histoire des sciences de la vie*, Paris, Belin, 2011, pp. 112-115.

Patrick Tort insiste à juste titre sur la singularité de cette démarche. Voir La raison classificatoire, Paris, Aubier, 1989, pp. 115-139.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes*, op. cit., p. 83.

l'intérieur de sa colonne vertébrale, et non pas en dehors d'elle<sup>9</sup>. En dépit de leur variété presque infinie, les espèces ne forment donc pas un ensemble disparate et discontinu. Il faut plutôt les concevoir comme les variations d'un même thème, des expressions diverses de cet « être abstrait » qu'est « l'Animalité<sup>10</sup> ». C'est pourquoi Saint-Hilaire, se réclamant de Leibniz, dit du règne animal qu'il est une « unité dans la variété<sup>11</sup> ».

Or, c'est précisément ce geste d'unification que Cuvier récuse. La démarche de son adversaire lui paraît en effet plus métaphysique que scientifique en ce qu'elle résorbe les différences visibles entre les espèces dans une identité abstraite reconstruite par la seule raison. Bien plus, en ramenant tous les organismes à une structure unique, elle transpose dans le champ de la zoologie le panthéisme qui sévit déjà en philosophie<sup>12</sup>. Toutefois, si Cuvier critique cette conception, il ne bascule pas pour autant dans l'excès inverse. Loin de réduire l'ensemble des animaux à une pure multiplicité sans loi ni ordre, il lui reconnaît également une certaine unité. Simplement, celle-ci n'est pas synonyme

<sup>9 «</sup> Tout animal habite en dedans ou en dehors de sa colonne vertébrale » (Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, « Premier mémoire sur un squelette chez les insectes », Journal complémentaire du dictionnaire des sciences médicales, 5, 1819, p. 345).

 $<sup>^{10}\,\,</sup>$  Etienne Geoffroy Saint-Hilaire,  $Principes,\,op.\,cit.,\,p.\,\,22.$ 

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>12</sup> Ibid., pp. 24 et 59. Cuvier n'hésite pas à inscrire cette démarche dans le prolongement de la naturphilosophie allemande. En ce sens, la stratégie qu'il emploie contre Saint-Hilaire n'est pas sans rappeler celle qui fut employée contre Cousin à la même époque : dans les deux cas, l'accusation de panthéisme permet tout à la fois de discréditer la théorie de l'adversaire et de la rejeter hors de l'esprit national. Il faut dire que Saint-Hilaire prête le flanc à cette critique puisqu'il souligne le caractère résolument français de l'œuvre de Cuvier et inscrit, à rebours, sa propre doctrine dans le prolongement des idées nouvelles qui circulent en Europe et notamment en Allemagne (p. 31).

d'uniformité<sup>13</sup>: elle est locale et non pas globale. Au monisme de Geoffroy Saint-Hilaire, Cuvier oppose ainsi l'idée qu'il n'y a pas un seul plan de composition dont toutes les espèces seraient des variantes mais quatre plans d'organisation généraux qui distinguent autant d'embranchements dans le règne animal, à savoir les vertébrés, les mollusques, les articulés et les rayonnés. Chaque embranchement forme donc un tout cohérent qui ordonne diverses espèces autour d'un type commun. Cependant, ces touts sont isolés les uns des autres et les différences qui les séparent sont telles qu'on ne saurait établir aucune continuité entre eux ni les fondre dans une unité supérieure.

Au sein de cette querelle qui met en jeu l'uniformité de la nature, l'intervention de Dugès semble tracer une voie moyenne entre Cuvier et Saint-Hilaire. C'est du moins ce que suggère le titre de son mémoire puisque l'expression de « conformité organique » évoque davantage l'idée d'une concordance ou d'une correspondance entre les corps plutôt qu'une identité parfaite. L'auteur conforte d'ailleurs cette impression dès les premières pages de l'ouvrage :

Ce n'est pas une similitude complète, une identité véritable que nous cherchons à établir entre tous les êtres qui composent l'échelle animale ; l'expression *conformité organique*, que nous avons choisie, donne assez à entendre qu'il ne s'agit ici que d'analogies très-prochaines<sup>14</sup>.

Mais en réalité, le compromis n'est qu'apparent car sur le fond, Dugès prolonge assez clairement l'entreprise amorcée par Saint-Hilaire. On peut même dire qu'il la radicalise. À ses yeux,

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> « Pourquoi la nature agirait-elle uniformément ? Quelle nécessité aurait pu la contraindre à n'employer que les mêmes pièces et à les employer toujours ? » (*Ibid.*, p. 7).

Antoine Dugès, Mémoire sur la conformité organique dans l'échelle animale, Montpellier, A. Ricard, 1832, p. 11. Le même argument est répété quelques pages plus loin : «Non, sans doute, il n'y a pas identité, uniformité complète, unité de plan, dans l'échelle animale ; mais il y a conformité » (Ibid., p. 19).

son illustre prédécesseur s'est en effet montré trop timoré dans son approche : au lieu de mettre pleinement en lumière « l'analogie de structure dans la série des êtres animés » comme il prétendait pourtant le faire, il s'est contenté d'en saisir des bribes, des fragments en démontrant « l'analogie de telle ou telle pièce dans des animaux différents ». De ce fait, son analyse est restée aveugle à l'essentiel. Fascinée par la similitude des organes, elle n'est pas réellement parvenue à comparer les organismes en tant que tels ni à saisir leurs traits communs. Aussi Dugès entend-il mener à son terme l'effort engagé par Saint-Hilaire. Reprenant à son compte la perspective structurale que celui-ci avait inaugurée, il souhaite lui restituer sa pleine mesure en montrant que la conformité des corps se révèle « dans l'ensemble » plutôt que « dans les éléments constitutifs pris en particulier 15 ».

### Vertébrés, invertébrés : même combat !

Reste alors à préciser en quoi consiste exactement cette conformité. D'après Dugès, elle tient à ce que tous les animaux, à l'exception des plus simples, sont constitués par l'association d'organismes élémentaires ou zoonites :

> La conformité organique consiste surtout dans la composition élémentaire des animaux. L'analyse anatomique ou physiologique y fait toujours voir un assemblage d'organismes ou zoonites plus ou moins intimement soudés<sup>16</sup>.

La thèse avancée ici renferme trois conséquences importantes sur lesquelles il convient de s'arrêter :

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 11.

 $<sup>^{16}</sup>$  *Ibid.*, p. 100. Souligné dans le texte. Le concept de zoonite est explicitement emprunté à Alfred Moquin-Tandon qui l'avait introduit dans sa Monographie de la famille des Hirudinées (Paris, Gabon, 1827). Dugès rend hommage à cet auteur qui avait bien pressenti que l'animal pouvait être considéré comme « une agrégation d'êtres élémentaires ». Mais il déplore en retour la frilosité de ce précurseur qui n'a pas eu l'audace d'étendre cette thèse à toutes les espèces et notamment aux vertébrés (Ibid., p. 16).

1. Elle signifie d'abord que tout animal est une société d'organismes élémentaires, c'est-à-dire un être collectif. Cette « loi de multiplicité des organismes » confère ainsi un sens nouveau à l'unité de composition évoquée par Saint-Hilaire. D'une part, celle-ci n'est plus pensée comme une donnée mais comme un résultat : elle est le fruit d'un processus d'unification qui convertit cette collectivité en un individu d'ordre supérieur. D'autre part, ce n'est plus la similitude des parties organiques et de leur agencement qui définit désormais le trait commun entre les différentes espèces. Leur unité repose bien plutôt sur l'identité de nature qui lie les composantes de l'organisme et le composé, les éléments et le tout. En effet, chaque animal est constitué d'autres animaux plus simples, les zoonites, qui participent à la vie de l'ensemble tout en disposant d'une autonomie suffisante pour mener une vie isolée<sup>17</sup>. Ces derniers sont donc des individus à part entière et non de simples parties abstraitement isolées du tout : c'est pourquoi le corps né de leur association peut être conçu comme une société au sens fort du terme.

Par là, l'analyse de Dugès marque une véritable rupture épistémologique dans le champ de l'anatomie comparée en substituant au modèle architectural adopté par Saint-Hilaire un modèle sociologique. Au lieu d'assimiler les espèces animales à des édifices et de rechercher leur unité dans un même plan de construction, il faut les considérer comme des formes sociales qui ont toutes en commun d'organiser, d'après un type chaque fois spécifique, une multiplicité d'éléments. En ce sens, et comme l'a bien vu Espinas, le polyzoïsme tend à résorber la biologie dans la sociologie, la première apparaissant en définitive comme une « science sociale en raccourci<sup>18</sup> ».

La définition qu'en donne Dugès met l'accent sur cette autonomie : « J'appelle organisme ou zoonite, un ensemble d'organes qui suffit à la vie quand il est naturellement isolé; qui y participe, plus ou moins solidairement, quand il est réuni à d'autres, selon qu'il leur est plus ou moins intimement soudé. » (Ibid., p. 13. Nous soulignons).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Alfred Espinas, *Des sociétés animales*, Paris, Germer Baillière, 1878, p. 83.

2. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'unité des êtres animés tient donc à leur pluralité interne. Puisque chacun d'entre eux forme une collectivité et qu'ils ne partagent rien d'autre que cette structure communautaire, sa récurrence assure la continuité de la série animale. Néanmoins, ces sociétés vitales sont aussi diverses que les sociétés humaines. Comme l'indique Dugès, elles se distinguent en particulier par le degré de liaison qui unit leurs membres (« plus ou moins intimement soudés »). D'où la nécessité d'adjoindre à la loi fondamentale de multiplicité un autre principe susceptible de rendre compte des différences observées entre les espèces. Tel est le rôle dévolu à « la loi de coalescence » qui réordonne l'échelle animale en hiérarchisant les organismes selon leur degré d'unité.

Chez les animaux inférieurs, cette unité reste purement nominale : les zoonites composant leur corps ne sont pas réellement associés mais plutôt accolés de sorte que les « parties agglutinées [peuvent] être séparées sans lésion notable, sans que la vie des individus fût compromise<sup>19</sup> ». C'est le cas, par exemple, des polypes ou encore des ténias dont les segments apparents conservent une relative indépendance à l'égard du tout puisque chacun d'entre eux comprend les organes nécessaires à la vie (centre nerveux, système digestif et circulatoire, etc...). A l'inverse, les vertébrés, qui occupent en quelque sorte le sommet de l'échelle, offrent le modèle d'une unification aboutie. Les éléments, soudés par la coalescence, y entretiennent une véritable vie commune et sont liés par une solidarité étroite qui interdit toute séparation, sous peine de mort. On comprend, dès lors, pourquoi de tels organismes ne portent plus guère les traces de cette segmentation initiale : la fusion des zoonites les a en grande partie effacées, ses derniers vestiges ne subsistant que dans les profondeurs du corps comme en atteste la division encore visible des vertèbres<sup>20</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Antoine Dugès, *Mémoire*, op. cit., p. 26.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> *Ibid.*, p. 17.

Entre « la vie du ténia, aussi morcelée que l'animal luimême<sup>21</sup> » et celle, toute communautaire, du vertébré, il y a donc bien une différence. Toutefois, cette différence n'est pas de nature mais de degré. Malgré leur opposition apparente, elles s'inscrivent en effet dans un même continuum au fil duquel se déclinent, en autant de combinaisons vivantes, les jeux de l'un et du multiple. La transition qui mène de l'une à l'autre peut d'ailleurs s'expliquer. Reprenant les analyses de Milne-Edwards, Dugès en rend compte par la division physiologique du travail<sup>22</sup>. En vertu de ce processus naturel, les segments de l'animal se différencient et les fonctions vitales se centralisent : elles n'ont plus le caractère diffus qu'on observe chez les êtres inférieurs mais se concentrent désormais dans des appareils organiques. Par suite, l'organisme présente une plus grande cohésion car en se répartissant les tâches, ses composantes élémentaires se spécialisent, ce qui accroît leur dépendance mutuelle et contribue à unifier la collectivité. Ici encore, le paradigme sociologique s'applique donc pleinement puisque le corps biologique répond aux mêmes lois que le corps social:

Il en est de l'association des organismes comme des sociétés humaines. La civilisation fait un tout d'une masse d'individus différents, et elle concourt à augmenter les commodités, les jouissances de chacun d'eux par le partage des activités et des occupations. Une peuplade de sauvages est, au contraire, réduite à la vie la plus simple et la plus grossière. Dans la première de ces sociétés, nous avons l'image de *l'économie animale* chez les êtres plus élevés dans l'échelle, un mammifère, par exemple. Quant à la deuxième, c'est la vie du ténia, aussi morcelée que l'animal

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibid.*, p. 31.

Transposant les analyses de l'économie politique anglaise dans le champ de la zoologie, Henri Milne-Edwards (1800-1885) élève la division du travail au rang de loi naturelle sous le titre de « division physiologique du travail ».

lui-même, et aussi peu complexe que l'est l'organisation de chacun de ses segments, aussi peu variée que la forme de ses anneaux<sup>23</sup>.

Autrement dit, le vertébré est au ténia ce que la société civilisée est à la horde sauvage. Certes, la continuité qui relie ces espèces ne se déploie pas dans l'élément de l'histoire comme c'est le cas pour les formes sociales ; elle se manifeste plutôt dans l'organisation spatiale du corps. Néanmoins, dans l'ordre social comme dans l'ordre vital, la division du travail produit exactement les mêmes effets : à l'unité monocorde d'une collectivité de semblables, elle substitue l'unité organisée d'une communauté qui intègre les différences de ses membres<sup>24</sup>.

3. En établissant de la sorte une continuité entre les différentes espèces, Dugès transgresse clairement l'interdit que Cuvier avait édicté contre toute tentative d'unification du règne animal. Cependant, son offensive critique se concentre sur un objectif plus circonscrit puisqu'elle s'attache en priorité à abattre la cloison que ce dernier a érigée entre les invertébrés et les vertébrés. C'est là un véritable leitmotiv qui revient avec insistance tout au long du Mémoire comme si la démonstration conduite dans le livre s'ordonnait secrètement à ce fil directeur. On le voit dès les premières pages de l'ouvrage où Dugès, visiblement pressé d'annoncer sa thèse, affirme que la « composition élémentaire » des vertébrés est « la même que celle des invertébrés » : « ils sont formés d'organismes soudés bout à bout en double série, mais dont on ne trouve plus les traces anatomiques que dans quelques systèmes particuliers, dans les origines des nerfs, dans les ganglions du grand sympathique, dans les vertèbres surtout<sup>25</sup> ». L'étude du système nerveux, qui se voit ici investie d'un privilège

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Antoine Dugès, Mémoire, op. cit., p. 31.

On tient ici la matrice théorique de la distinction durkheimienne entre sociétés à solidarité mécanique et sociétés à solidarité organique, distinction que la sociologie hérite en quelque sorte de la biologie.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> *Ibid.*, p. 17.

épistémologique, offre l'indice d'une telle concordance en ce qu'elle met en lumière « la conformité entre la chaîne ganglionnaire des invertébrés et le système cérébro-spinal des vertébrés<sup>26</sup> ». Malgré sa simplicité apparente, le second présente en effet la même structure que le premier : il se compose lui aussi d'une multiplicité de centres nerveux, lesquels jouissent d'une certaine autonomie à l'égard du cerveau comme en atteste le phénomène du réflexe.

On pourrait légitimement se demander pourquoi Dugès consacre autant d'efforts à cette question. Sans doute son ambition est-elle avant tout de mettre relief la continuité de l'échelle animale<sup>27</sup>: en rapprochant deux classes d'êtres aussi éloignées que les vertébrés et les invertébrés, il en offre ainsi une illustration spectaculaire, propre à marquer les esprits. Cependant, les raisons qui le motivent importent moins ici que les effets de son discours. Car au-delà des considérations zoologiques qui la fondent, la thèse qu'il énonce renferme aussi des implications anthropologiques fortes. Qu'advient-il en effet de ce vertébré qu'est l'homme dans une telle perspective? Si tous ses organes, y compris l'organe de la pensée, sont formés par la réunion d'individus distincts, son unité psychique n'est-elle pas compromise?

### Le moi au pluriel

De fait, il faudra attendre près d'une quarantaine d'années pour que ces questions soient explicitement posées. Le mérite en revient à Joseph-Pierre Durand de Gros, un de ces médecinsphilosophes dont le XIX<sup>e</sup> siècle regorge : il sera le premier à prendre pleinement la mesure de la révolution théorique accomplie par l'anatomie comparée et en dévoilera toute la charge problématique dans un opuscule publié en 1868 sous le titre de *Polyzoïsme ou pluralité animale chez l'homme*. Sa démarche se veut donc plus philosophique que scientifique : il ne s'agit pas

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> La distinction entre vertébrés et invertébrés constituait le cœur de la typologie des espèces élaborée par Lamarck.

tant d'ajouter des faits nouveaux à ceux déjà établis par Dugès que de mettre pleinement en lumière les conséquences induites par leur conception du vivant.

Comme l'indique le titre de son opuscule, Durand de Gros reprend à son compte la socialisation de l'organisme opérée par ses prédécesseurs. À la suite de Dugès, il assimile l'animal à « une société de coopération vitale²8 » et hiérarchise les organismes selon le degré de développement qu'y connaît la division physiologique du travail. Cependant, son analyse s'ordonne à une perspective différente en ce qu'elle entend dégager de la « biologie comparative » et de ses enseignements une nouvelle anthropologie²9. Reléguée à une position subalterne, la science du vivant y est ainsi mise au service de la science de l'homme.

Or, au nombre des faits qu'elle a su établir, il en est un en particulier qui retient l'attention de Durand de Gros : il concerne, une fois encore, la structure du système nerveux. Sur ce point, les travaux précurseurs de Dugès font autorité puisque la plupart des anatomistes s'accordent à reconnaître qu'entre la chaîne ganglionnaire des invertébrés et le système cérébro-spinal des vertébrés, il y a bien analogie de composition. En témoigne, parmi d'autres exemples, ce texte de Vulpian extrait de ses *Leçons sur la physiologie générale et comparée du système nerveux* :

La moelle épinière, de même que la chaîne ganglionnaires des annelés, est une série linéaire de centres à la fois indépendants et gouvernés. Permettez-moi cette comparaison : ce sont des provinces avec une administration autonomique, mais soumises dans certaines limites à une autorité supérieure<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Joseph-Pierre Durand de Gros, Polyzoïsme ou pluralité animale chez l'homme, Paris, imprimerie de Hennuyer et fils, 1868, p. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Vulpian, Leçons sur la physiologie générale et comparée du système nerveux, Paris, Germer Baillière, 1866, p. 787. Le texte est cité par Durand de Gros dans Polyzoïsme, op. cit., p. 11.

Cependant, si ce constat fait l'objet d'un large consensus parmi les biologistes et les zoologues, tous rejettent fermement les conséquences psychologiques qu'il entraîne. Ainsi, au lieu d'en conclure que l'activité psychique, comme l'activité nerveuse qui en est le vecteur, se distribue elle aussi entre tous les segments de la moelle épinière, ils la concentrent au contraire dans le cerveau et lui réservent le monopole de la pensée. Selon eux, lui seul possède « la sensibilité, la conscience, la volonté » tandis que tous les autres zoonites, qui lui sont pourtant semblables « sous le triple aspect histologique, organologique et fonctionnel », en sont privés<sup>31</sup>. Dès lors, leur discours s'enferme dans une contradiction intenable que certains lapsus théoriques ne manquent pas toutefois de trahir. Il suffit, pour s'en apercevoir, de prolonger la métaphore politique employée par Vulpian. En effet, la comparaison qui y est développée en dit certainement plus que ne le voudrait l'auteur car en assimilant les centres nerveux de la moelle épinière à des autorités administratives, elle leur reconnaît implicitement un pouvoir de décision et les crédite par là-même d'une volonté consciente, fûtce par le biais d'une image. Mais la contradiction apparaît de manière plus flagrante encore dans l'analyse que ces savants proposent du réflexe. Il est vrai que dans leur perspective, cet acte conjugue des propriétés incompatibles : alors que sa cause déterminante réside dans la moelle épinière32 et non dans le cerveau, il offre pourtant tous les signes extérieurs d'un acte intelligent et intentionnel puisqu'il engage des mouvements coordonnés et adaptés à la situation. Aussi n'ont-ils d'autre choix, pour maintenir la cohérence de leur position, que de réduire ces signes extérieurs à une apparence trompeuse. Leur analyse vise ainsi à épurer le réflexe de toute trace de pensée

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>32</sup> Les expériences accomplies sur des animaux décapités, et notamment sur les grenouilles, en attestent puisque l'animal, touché par la pointe du scalpel ou par une goutte d'acide, continue à effectuer des mouvements avec ses membres postérieurs afin d'écarter ce qui le blesse (*Ibid.*, p. 14).

pour en faire une activité machinale, un simple automatisme dépourvu d'esprit.

#### L'obstacle cartésien

Une telle inconséquence demeure toutefois mystérieuse : pourquoi ces hommes de science qui adhèrent au polyzoïsme refusent-ils le « polypsychisme »33 qui en est la conclusion logique ? Comment expliquer la résistance farouche qu'ils lui opposent? D'après Durand de Gros, il faut en chercher la cause dans un préjugé philosophique qui provient en droite ligne de Descartes, à savoir le « dogme de l'unité indivisible et absolue de l'être humain<sup>34</sup> ». C'est cette « croyance » irrationnelle qui entrave les progrès de la raison scientifique en la soumettant à un principe dont la validité est d'avance soustraite à toute discussion critique. Élevée au rang de « dogme », l'unité du moi s'impose alors comme une valeur absolue, presque sacrée, à laquelle les faits sont tenus de se conformer. L'analyse du réflexe évoquée plus haut en offre une illustration exemplaire puisqu'on y voit précisément les biologistes sacrifier à leur « idole » les données les plus évidentes de la science. En réduisant l'activité des centres nerveux à un pur mécanisme, en leur déniant de la sorte toute volonté et toute intelligence, ils s'efforcent ainsi de préserver l'unité de l'être humain contre le risque de dissolution qui la menace, de même que Descartes en son temps n'avait pas hésité à rabaisser l'animal au rang de la machine pour mieux relever l'homme<sup>35</sup>.

Durand de Gros, « Qu'est-ce que la physiologie générale ? », in Revue philosophique, 1891/1, p. 641.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Durand de Gros, *Polyzoïsme*, *op. cit.*, p. 4.

Durand de Gros établit clairement une continuité entre les deux démarches comme le montre ce passage : « Si l'automatisme des mouvements dits réflexes est une vérité, l'automatisme de la bête entière est aussi une vérité ; et sur l'automatisme des bêtes n'est qu'un mensonge, l'automatisme des centres de la moelle est aussi un mensonge. Les deux automatismes sont solidaires ; il faut les rejeter tous deux ou les admettre tous deux : cette alternative est inévitable » (Ibid., pp. 15-16. Souligné dans le texte).

Si l'on veut arracher la science à son sommeil dogmatique, il importe donc de dissiper l'illusion dont elle est victime :

De nouveaux faits semblent venir aujourd'hui nous démontrer que cette croyance est une erreur ; que l'être humain est, en réalité, une collection d'organismes, une collection de vies et de *moi* distincts, et que son unité apparente est tout entière dans l'harmonie d'un ensemble hiérarchique dont les éléments, rapprochés par une coordination et une subordination étroites, portent néanmoins, chacun en soi, tous les attributs essentiels, tous les caractères primitifs de l'animal individuel<sup>36</sup>.

La thèse avancée ici revêt une portée considérable pour notre propos puisqu'elle invite à redéfinir la notion de personnalité sur une base radicalement nouvelle. À « l'unité indivisible et absolue» que lui prêtait la philosophie classique, le polyzoïsme substitue en effet l'image d'un moi fragmenté, pluriel dont l'unité s'avère toute relative puisqu'elle repose uniquement sur la relation hiérarchique qui lie ses différentes composantes. Le « Je » se révèle dès lors indissociable d'un Nous dont il n'est jamais que le membre le plus éminent : « ce que nous appelons le moi, notre moi, notre âme, n'est que le chef de toute une hiérarchie d'individualités psychiques échelonnées depuis les ganglions encéphaliques et la moelle allongée, jusqu'à l'extrémité inférieure de l'arbre spinal<sup>37</sup> ». Contre Bonald qui reste à cet égard prisonnier de la tradition cartésienne, l'homme ne doit donc pas être défini comme « une intelligence servie par des organes » mais comme une intelligence servie par des intelligences inférieures.

Certes, on pourra objecter que l'identification du moi à un chef conserve malgré tout quelque chose de cette tradition dont le polyzoïsme prétend se détacher puisqu'elle maintient la figure du moi-souverain, du moi-roi. Mais en réalité, la continuité n'est

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> *Ibid.*, p. 16.

D. de Gros, «L'âme devant la science », in Ontologie et psychologie physiologique, Germer Baillière, Paris, 1871, p. 225.

qu'apparente et cache un déplacement théorique majeur. Car dans la perspective défendue par Durand de Gros, le moi ne peut plus être considéré comme le maître de ses pensées et de ses actes. Ou, plus exactement, il ne saurait en revendiquer la paternité exclusive. Non que ces déterminations lui soient étrangères mais sa position à leur égard est davantage celle d'un spectateur que d'un auteur. Ainsi, loin d'en être la seule cause et l'unique foyer, il ne fait bien souvent que recueillir le fruit d'un travail collectif, celui de ce corps social qu'est l'organisme, corps dont les membres sont au même titre que lui doués de volonté et de conscience :

Les moi secondaires anatomiquement et physiologiquement représentés par les centres subordonnés du système cérébro-spinal, exercent une influence continue et décisive sur les états mentaux du moi proprement dit. C'est en partie et presque entièrement par eux que je sens comme je sens ; que je pense comme je pense ; que je suis ce que je suis ; que je me détermine dans tel ou tel sens ; que je me conduis de telle sorte et non autrement, cependant que je vis dans l'illusion de croire que tout en moi est spontané, et que ce que je veux est librement voulu<sup>38</sup>.

Autrement dit, les pensées et les actions de l'individu ne sont pas l'œuvre d'un *ego* solitaire qui maîtriserait de bout en bout leur élaboration. Au contraire, elles engagent l'intervention et la coopération d'une multitude d'acteurs dont l'influence souterraine échappe, pour l'essentiel, à la conscience centrale et ne s'y livre qu'à travers ses effets. Le fonctionnement de la mémoire le montre bien puisque les souvenirs, « les notions acquises par l'éducation et l'habitude » ne sauraient êtres conservés et rappelés sans l'aide de ces « mystérieux secrétaires<sup>39</sup> » qui œuvrent dans l'ombre et secondent le moi dans toutes ses opérations. Le titre de « chef » dont celui-ci se voit affublé revêt en

 $<sup>^{38}</sup>$  D. de Gros, Variétés philosophiques, Paris, Alcan,  $2^{\rm nde}$  édition, 1900, p. 148.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> D. de Gros, « L'âme devant la science », op. cit., p. 314.

conséquence un sens bien particulier : il ne désigne pas une instance dirigeante qui exercerait un pouvoir sur une collectivité soumise à son autorité mais qualifie plutôt une sorte de représentant qui concentre et exprime « la personne collective de l'organisme ».

### Vers une nouvelle monadologie

En réfutant le « dogme de l'unité indivisible et absolue de l'être humain », Durand de Gros entend donc libérer l'anthropologie des préjugés qui freinent son essor afin de la reconstruire sur un fondement proprement scientifique. De fait, cette entreprise de refondation produit des effets considérables qui bouleversent, de proche en proche, toute l'économie des savoirs. En effet, la rupture qu'elle opère à l'égard de la pensée cartésienne ne manque pas d'affecter les sciences et les techniques qui, prenant l'homme pour objet, le saisissent encore à travers le prisme de cette philosophie. Cela vaut évidemment pour la psychologie qui se voit condamnée à changer de méthode. La pensée n'étant plus le privilège d'un moi transparent à lui-même, il lui faut abandonner la démarche introspective au profit d'une approche comparative, seule à même d'éclairer, par la confrontation méthodique de l'homme et de l'animal, les différentes formes d'activité psychique à l'œuvre chez l'un comme chez l'autre. Mais la même contrainte s'applique également au droit qui doit redéfinir son concept de responsabilité en le dissociant de l'idée de libre volonté. Quant à la psychiatrie, elle est invitée à élargir son concept de folie dont l'application, restreinte au seul moi, doit être étendue aux consciences inférieures qui parsèment le système nerveux afin d'éclairer sous un autre jour l'étiologie des maladies convulsives<sup>40</sup>.

\_

<sup>40</sup> La suggestion est formulée dans le Cours théorique et pratique de braidisme: « Je suis disposé à regarder certaines maladies convulsives comme le produit d'une véritable folie des centres du système réflexe, c'est-à-dire d'une lésion du sentiment et de la mémoire du rythme » (Paris, Germer Baillière, 1860, p. 104). L'ouvrage est signé du Dr Philipps, pseudonyme que Durand de Gros avait emprunté lors de son exil en

Cependant, si le polyzoïsme ouvre en tous ces domaines des perspectives inédites, s'il révolutionne les méthodes et les habitudes de pensée, l'idée qui le fonde n'a, en revanche, rien d'original puisqu'elle trouve sa source dans la philosophie de Leibniz. Durand de Gros n'en fait d'ailleurs pas mystère et assume ouvertement cette filiation comme en témoigne la profession de foi monadologique qui clôt l'un de ses ouvrages : « L'univers entier, [...] toute la substance, se résout en UNS, autrement dit en monades, en centres dynamiques, en centres psychiques, en chacun desquels réside entièrement l'éternelle essence, l'universelle loi, la cause infinie<sup>41</sup> ». Sous un vocabulaire quelque peu modernisé, on retrouve bien ici les déterminations essentielles qui qualifient la monade leibnizienne, soit l'unité, la force et l'activité psychique en vertu de laquelle chacun de ces éléments inclut en lui la totalité de l'univers. Néanmoins, le concept s'inscrit désormais dans un autre cadre discursif et reçoit un nouveau statut. En effet, la monadologie dont Durand de Gros se réclame prétend s'appuyer sur un fondement scientifique. A la différence de son homologue leibnizienne, elle n'est pas déduite d'une série de principes métaphysiques mais induite d'une série de faits convergents que les sciences ont mis en lumière.

À cet égard, la biologie moderne joue, on l'a vu, un rôle déterminant puisque ses analyses, reconduites à leur conclusion logique, révèlent ce qu'est véritablement l'organisme : il est une « société de coopération vitale », une société d'âmes soumise à la tutelle d'une monade dominante, ce qui confirme les vues de Leibniz en ce domaine. Toutefois, la science du vivant n'est pas la seule discipline qui soit amenée à réactualiser le concept de monade. Par d'autres voies, les derniers développements de la physique aboutissent au même résultat. Ainsi, en réduisant les corps à des « assemblages de centres dynamiques, de forces

Amérique après le coup d'État de Bonaparte en 1852 et qu'il conservera quelques années encore après son retour en France.

D. de Gros, « Création et finalité », in Ontologie et psychologie physiologique, op. cit., p. 360.

pures<sup>42</sup> », les travaux de Faraday décomposent la matière en une multitude de forces immatérielles, inétendues, dont la nature ne peut guère être conçue que par analogie avec notre âme :

Les éléments constituants de la matière sont donc ces forces elles-mêmes, [...] c'est-à-dire des principes de nature identique à celles de l'âme, soit des *monades animiques*; et la matière n'est plus dès lors que la résultante de ces forces agissant réciproquement les unes sur les autres<sup>43</sup>

Autrement dit, la science contemporaine ne se contente pas de récuser le dogme cartésien de l'unité humaine. En ramenant la matière à l'esprit, en spiritualisant ses éléments, elle sape également les fondements du dualisme<sup>44</sup>. Ce diagnostic ne restera pas sans écho : on le retrouve, à la fin du siècle, sous la plume de Gabriel Tarde qui entreprendra lui aussi de renouveler la monadologie en l'appuyant sur les acquis de la modernité. Le trajet qui conduisait de la biologie à la sociologie sera alors parcouru dans l'autre sens puisqu'en s'inspirant des thèses polyzoïstes, Tarde en fera l'instrument d'une extension de la sociologie érigée au rang de science universelle<sup>45</sup>.

Pour conclure, on peut retenir de cette analyse deux leçons qui intéressent respectivement l'histoire de la philosophie et l'histoire des sciences. *Primo*, le retour à Leibniz qui s'opère à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle s'accompagne visiblement d'une rupture

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> D. de Gros, « L'âme devant la science », op. cit., p. 213.

<sup>43</sup> Dr Philipps, Cours théorique et pratique de braidisme, op. cit., p. 83. Souligné dans le texte.

A travers lui, c'est aussi toute la mouvance spiritualiste qui est remise en cause puisque cette dernière affirme précisément la transcendance de l'esprit vis-à-vis de la matière. Cependant, la perspective de Durand de Gros inaugure une autre forme de spiritualisme, assez proche de celui que défendra Ravaisson: un spiritualisme positif qui ne reconnaît d'autre cause et d'autre force dans le monde que l'esprit.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Gabriel Tarde, G. Tarde, « Les monades et la science sociale », in *Revue internationale de sociologie*, T. I, 1893, pp. 157-173 et pp. 231-246.

radicale à l'égard de Descartes. De fait, ce clivage était déjà marqué au début du siècle : on le retrouve par exemple chez Maine de Biran qui accuse la philosophie cartésienne d'avoir jeté les fondements du panthéisme, la monadologie leibnizienne étant à l'inverse présentée comme le seul remède à ce fléau. Néanmoins, il se formule ici en d'autres termes et s'ordonne à d'autres enjeux. En effet, la pensée de Descartes apparaît désormais comme un obstacle épistémologique qui entrave tout à la fois la constitution de l'anthropologie et l'unification des sciences. Secundo, cette nouvelle monadologie qui s'édifie sous la tutelle de Durand de Gros puis de Tarde se voit investie d'un statut bien particulier puisqu'elle définit l'horizon des sciences contemporaines, leur point de convergence. Sa constitution vise ainsi à résoudre un problème qui n'a cessé de tourmenter les penseurs du XIXe siècle : comment préserver l'unité des savoirs des effets dispersifs que produit la division scientifique du travail ? De fait, le retour au concept de monade offre précisément un recours contre cette menace en ce qu'il permet d'unifier les sciences et de rétablir une communication entre elles. En ce sens, le leibnizianisme qui renaît au XIXe siècle n'a rien de nostalgique, il répond aux exigences du présent et s'inscrit dans une conjoncture nouvelle qui en modifie la portée.

Gauthier AUTIN Laboratoire Logiques de l'agir, Université de Franche-Comté

# LE NÉOCRITICISME DE RENOUVIER ÉTAIT-IL PLUS INSPIRÉ PAR DESCARTES ET LEIBNIZ QUE PAR KANT ?

### Renouvier n'était pas néokantien

Même si le temps a partiellement gommé le nom de Charles Renouvier (1815-1903), il peut être considéré comme un philosophe français majeur du XIX<sup>e</sup> siècle, autant qu'influant sur le XX<sup>e</sup>.

Sa filiation à Kant est d'ailleurs probablement un des points qui l'ont desservi, le faisant considérer simplement comme un néo-kantien, un nouveau petit Kant français, voire comme une excroissance cancéreuse du kantisme.

Cela dit, cet apparentement à Kant est bien comme une marque de fabrique du travail de Renouvier : la notion de néocriticisme, par laquelle il a défini lui-même sa philosophie, autant que le titre qu'il a donné à son œuvre centrale, les *Essais de critique générale*, témoignent suffisamment de cette importance.

Cependant, Renouvier fut très loin d'idolâtrer Kant : il est allé jusqu'à rédiger une *Critique de la doctrine de Kant*<sup>1</sup> et aurait même regretté le lien affiché, jugeant qu'il aurait pu, tout aussi bien et même de manière plus pertinente, se rattacher à Descartes et surtout à Leibniz. La formule de Yvon Belaval, soutenant que Renouvier a méprisé Leibniz², serait donc peut-être à revoir si l'on en croit Louis Prat (disciple de Renouvier avec qui il passa ses dernières années) :

Charles Renouvier, Critique de la doctrine de Kant, Paris, Alcan, 1906. Publié par Louis Prat, cet ouvrage a été rédigé par Renouvier à partir de 1902.

Yvon Belaval, Pour connaître la pensée de Leibniz, Paris, Bordas, 1952, p. 8.

Pourquoi Charles Renouvier a-t-il présenté sa doctrine sous le nom de criticisme? Comme je lui posais cette question, il me répondit immédiatement et sans hésitation : « J'ai eu tort, j'ai obéi à une suggestion de mon ami Louis Peisse. J'aurais pu, tout aussi bien et peut être plus exactement, affilier mes pensées au Cartésianisme et surtout à la doctrine de Leibnitz. Cela, à tous les points de vue, eut été préférable<sup>3</sup>.

Comment s'expriment ces deux influences dans l'œuvre de Renouvier ? Nous examinerons quelques éléments essentiels de la philosophie de Renouvier en montrant comment ils s'articulent avec la source d'inspiration première que Renouvier trouva dans le cartésianisme (I) ; nous montrerons ensuite la proximité entre Leibniz et Renouvier sur plusieurs notions importantes (II), notamment celle d'infini (III) ; et nous terminerons en présentant la place de la monadologie dans l'œuvre de Renouvier (IV).

### I. Le néocriticisme emprunte à Descartes

Renouvier nous raconte en 1877 dans *La Critique* philosophique<sup>4</sup>, et à nouveau en 1886 dans l'*Esquisse d'une* classification systématique des doctrines philosophiques<sup>5</sup>, comment il en est arrivé à se passionner pour la philosophie :

Me trouvant désœuvré par suite de ma renonciation au service public où j'aurai pu être appelé, je fus amené accidentellement à lire le livre des Principes de Descartes, et puis ses autres ouvrages ; et ce fut, je puis le dire, avec un véritable enchantement que je m'initiai, moi si novice, à

162

 $<sup>^3</sup>$  Louis Prat, Charles Renouvier, philosophe – sa doctrine, sa vie, Paris, Hachette, 1937, p. 25.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire, sous la direction de Charles Renouvier, Paris, Bureau de la Critique philosophique, 1872-1890.

Charles Renouvier, Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, Paris, Sandoz et Fischbacher – Bureau de la Critique philosophique, 1885-86.

cette méthode mathématique appliquée aux idées, à cette pensée si ferme, à cette langue si belle et si ample, à ce système fortement construit dont les lacunes ou les vices échappent facilement à qui n'a pas suivi encore avec l'attention voulue son développement historique jusqu'au moment de l'apparition de la *Critique de la raison pure*, qui seule a renversé définitivement les bases de la doctrine cartésienne. Je lus ensuite rapidement l'Éthique de Spinoza, les principaux traités métaphysiques de Leibniz et de Malebranche, un très petit nombre d'autres ouvrages, et je cédai à cette espèce de fougue philosophique, en écrivant en quelques mois, pressé par le temps, un mémoire sur le cartésianisme, que j'osais soumettre au jugement de l'Académie des sciences morales et politiques<sup>6</sup>.

Renouvier a reçu une mention honorable pour son travail soumis à l'Académie en 1839, mais c'est en 1842 que son œuvre philosophique prend réellement son envol avec la publication du *Manuel de philosophie moderne*<sup>7</sup> dans lequel le cartésianisme tient une place de choix. C'est la même année que sa première contribution à *l'Encyclopédie nouvelle* est publiée, il s'agit d'un article intitulé « Descartes »<sup>8</sup>.

La philosophie de Renouvier prend donc inspiration dans les premiers principes cartésiens. Il en a conscience et ne l'oubliera pas, ainsi, en 1901 dans *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*<sup>9</sup>, il liste les idées de Descartes qu'il a conservées : doute méthodique, pensée individuelle (la conscience), pensée en tant qu'être (l'existence), corps, notion de cause et limitation des

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Charles Renouvier, « Les labyrinthes de la métaphysique : une évolution personnelle », in *La Critique philosophique*, 1877, tome II, p. 276 et *Esquisse*, op. cit., tome II, p. 359.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Charles Renouvier, Manuel de philosophie moderne, Paris, Paulin, 1842.

Encyclopédie nouvelle, sous la direction de Pierre Leroux et Jean Reynaud, Paris, Gosselin, 1842, tome IV, p. 289-296. Renouvier consacrera aussi de nombreux articles au cartésianisme dans La Critique philosophique, notamment en 1874 et 1877.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Charles Renouvier, Histoire et solution des problèmes métaphysiques, Paris, Alcan, 1901, p. 443 sq.

puissances du moi, induction de l'être identique et permanence de la pensée (l'âme), induction de l'être parfait, et principe de la cause éminente, création.

Dans sa *Philosophie analytique de l'histoire*, Renouvier indique « l'importance incomparable que Descartes attachait à la mathématique à raison de sa marche déductive [...], et de sa certitude, et précise qu'il s'agit de « deux choses pour lesquelles il n'a cessé de la prendre pour modèle » <sup>10</sup>. Il suit Descartes et pense que les mathématiques n'ont qu'un objet qui tient dans les « *rapports* ou *proportions* » <sup>11</sup> que nous pouvons représenter géométriquement ou algébriquement. Il va même jusqu'à considérer que c'est « l'application de l'esprit géométrique à la détermination d'une méthode générale pour la recherche de la vérité, qui [a caractérisé...] l'œuvre d'initiation à la philosophie moderne » <sup>12</sup> et a constitué « une analyse plus scientifique des rapports généraux de l'univers ».

Descartes, partant de ses *quatre préceptes*, constate que les mathématiciens les ont observés, qu'ils n'ont rien admis que d'évident, qu'ils ont commencé par les vérités les plus simples, qu'ils ont procédé par ordre rigoureux, et que seuls ils ont obtenu des démonstrations. Il va suivre leur méthode, et la première chose qu'il découvrira, en l'examinant bien, c'est que *leurs sciences* peuvent ellesmêmes se simplifier, parce que leur sujet est unique au fond et consiste en des *rapports* ou *proportions*, qui peuvent aussi être représentées par des lignes, et les lignes par des notations symboliques. Il donne à ces notations, à ces signes affectés aux rapports quantitatifs, que l'imagination se peint comme des lignes, le nom de *chiffres*<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Charles Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire – les idées, les religions, les systèmes, Paris, Ernest Leroux, 1897, tome III, p. 276.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> *Ibid.*, 1898, tome IV, p. 655.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> *Ibid.*, tome III, p. 277.

S'agissant des idées métaphysiques par contre, Renouvier ne reconnaît à Descartes aucun mérite. Mais au niveau de la physique, il le voit comme l'inventeur de la théorie de l'incandescence et du refroidissement des astres ainsi que « de la chaleur en tant que mouvement moléculaire »14, et il considère même dans sa physique une « création du génie spéculatif entièrement nouvelle »15. C'est, pour lui, « une œuvre que philosophiquement nous pouvons appeler réussie et, en un sens, complète »16, parce que, même si elle « reste une construction scientifique abstraite », elle est « une science toute mécanique, mathématique, telle exactement qu'on est revenu à en comprendre aujourd'hui la constitution » en faisant abstraction de la vie. Considérer ainsi les animaux a semblé intolérable et scandaleux, c'est pourtant le point de vue adopté par la physique et la chimie actuelle qui les réduisent à des propriétés toutes mécaniques. Renouvier note toutefois qu'il « faut ôter à Descartes ses esprits animaux [, de même qu'] à Hobbes ses mouvements du cerveau et du cœur ; non qu'il n'existe rien de tout cela, mais [Renouvier attend de la biologie qu'elle substituel des réalités précises à ces hypothèses vagues »17.

Descartes voyait la mathématique comme la science-type; ses raisonnements et sa méthode démonstrative servaient de modèle de certitude aux autres sciences. Une fois la première vérité découverte, la science, quelle qu'elle soit, devait simplement

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> *Ibid.*, tome IV, p. 284.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> *Ibid.*, tome III, p. 296.

<sup>16</sup> Ibid., p. 298. Dans Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz (Paris, PUF, 1998, p. 60), Michel Fichant se demande à propos de cette formule, citée aussi par Octave Hamelin dans le cours qu'il donna en Sorbonne en 1906-1907 sur Le système de Renouvier (cours publié par Paul Mouy chez Vrin en 1927), si elle n'était pas ironique; nous n'en croyons rien.

<sup>17</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – deuxième essai – traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme, Paris, Colin, 1912, tome I, p. 179. Cette édition reprend celle de 1875 qui avait été revue et considérablement augmentée par rapport à la première édition remontant à 1859.

enchaîner les conséquences qu'elle déduisait logiquement et qui devaient s'ensuivre obligatoirement. Avec le développement des sciences positives au XIX<sup>e</sup> siècle, ce déterminisme s'imposera encore davantage.

Pour Descartes le caractère essentiel de la science est la certitude, le critère de la certitude est l'évidence à laquelle on ne résiste pas, puisque, par définition même, elle est ce qui exclut le doute. Le problème est donc de commencer par la première vérité et d'y rattacher toutes les autres vérités [...] par un enchaînement de conséquences logiquement déduites. La mathématique est ainsi la science-type dont il faut généraliser la méthode par une heureuse combinaison de l'intuition et de la déduction qui donne à la science tout entière la forme démonstrative. [...] Bien que Kant combatte et rejette le dogmatisme cartésien, la nécessité reste, pour lui, la caractéristique de la certitude spéculative, et dans la Critique de la raison pure il s'efforce par l'analyse et la réflexion de définir et de justifier les principes qu'implique l'existence de la science. La philosophie, selon Renouvier, n'est pas une science comme les autres, elle n'est pas même à la lettre une science ; critique et critique générale, elle met en question les principes eux-mêmes<sup>18</sup>.

Renouvier n'est pas dupe de ce déterminisme : s'il convient dans son *troisième Essai* que l'« esprit de la science est un esprit nécessitaire, et très-justement, puisque son but est la recherche des lois »<sup>19</sup>, il en voit les limites et notamment celle que constitue la liberté humaine. Son refus du déterminisme n'est d'ailleurs

<sup>18</sup> Gabriel Séailles, La philosophie de Charles Renouvier – introduction à l'étude du néo-criticisme, Paris, Alcan, 1905, p. 41.

<sup>19</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – troisième essai – les principes de la nature, Paris, Colin, 1912, p. XXVII. Cette édition reprend celle de 1892, qui avait été revue et augmentée par rapport à l'édition originale de 1864.

pas surprenant, puisque le néocriticisme s'est « fixé sur les principes de relativité et de liberté »<sup>20</sup>.

Outre l'amour que Descartes et Renouvier ont pour les mathématiques, l'intérêt du second pour le premier provient d'une volonté commune de rejeter les pseudo-sciences et d'un esprit critique qu'ils semblent partager. Ce même esprit qui guida déjà Socrate : le « plus ancien critique connu [, pour reprendre les termes de Renouvier. Celui qui] fut, durant un demi-siècle, sur l'Agora d'Athènes, ce que Descartes se sentit un moment dans la solitude d'un poêle d'Allemagne, une protestation vivante contre la science prétendue, l'explication du monde »<sup>21</sup>.

Le néocriticisme est « une méthode pour affirmer à bon escient et croire sur de justes motifs. Il diffère donc absolument de la critique sans but, sans plan et sans bornes, qui ne mène à rien »<sup>22</sup>; son nom vient « de ce qu'il juge, choisit, prononce, décide (xpıv\omega : discerno, judico; xpio\omega : examen, judicium), et non pas de ce sens corrompu du mot français *critiquer*, qui exprime dépréciation et blâme sans principes »<sup>23</sup>.

C'est donc « le contraire du scepticisme ». S'il conserve de ce dernier la possibilité de toujours douter, il s'en écarte grandement en invitant à l'examen, à la décision et à l'action.

À l'opposé, il est aussi un « renoncement au dogmatisme de la raison pure »<sup>24</sup>. Il a donc comme conséquence « la reconnaissance du caractère hypothétique [...] des principes que la philosophie

<sup>20</sup> Charles Renouvier, Histoire et solution des problèmes métaphysiques, op. cit., p. 453.

<sup>21</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – premier essai – traité de logique générale et de logique formelle, Paris, Colin, 1912, p. XIV-XV. Édition reprenant celle de 1875, qui avait été revue et augmentée par rapport à l'édition originale de 1854.

<sup>22</sup> Charles Renouvier, « Criticisme, scepticisme et certitude », in La Critique philosophique, 1875, tome I, p. 3.

 $<sup>^{23}\,</sup>$  Charles Renouvier, « Qu'est-ce que le criticisme », in La Critique philosophique, 1872, tome I, p. 1.

Charles Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire, op. cit., tome IV, p. 660.

embrasse pour s'élever à la connaissance des hautes vérités, ou pour les systématiser », et il a pour corollaire « le recours aux postulats moraux, comme seuls capables de poser un fondement de certitude intime refusé aux principes abstraits. »

Renouvier voudrait que le néocriticisme soit une méthode quasi-scientifique. C'est même « de prime abord », si l'on en croit La Critique philosophique, que la méthode critique est « assimilable à la méthode scientifique, dans laquelle on anticipe sur la connaissance des phénomènes, par des inductions et des hypothèses sur les phénomènes en tant que soumis à des lois, au lieu de se repaître de l'abstraction des choses en soi, des choses pensables et non connaissables »<sup>25</sup>.

Le néocriticisme est bien une méthode de recherche, une « attitude mentale »26. Attitude que Louis Prat n'identifie pas au doute cartésien : la distinction tiendrait pour lui en ce que le « doute cartésien est provisoire » et vise à « découvrir une vérité que personne ne pourra mettre en doute », il serait tel « le point de départ et le fondement » du dogmatisme de Descartes. Alors que Renouvier refuse tout dogmatisme ; il veut « discerner aussi exactement que possible les difficultés »27 d'un problème, ignore « quelles seront les conséquences de sa critique »<sup>28</sup>, s'attache simplement à suivre la seule méthode « bonne parce qu'elle est la seule possible, la seule raisonnable, la seule qui mette en lumière la puissance ou l'impuissance de l'intelligence à comprendre et à juger la vie. Son attitude mentale est simplement celle du chercheur ». C'est « un chercheur de vérités » qui « cherche loyalement »<sup>29</sup> et « de bonne foi ». J'ignore jusqu'à quel point Prat a raison d'opérer cette distinction, car Renouvier écrit que ce

Charles Renouvier, « La question de la certitude – le criticisme kantien », in La Critique philosophique, 1878, tome I, p. 371.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Louis Prat, op. cit., p. 214.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> *Ibid.*, p. 207-208.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> *Ibid.* p. 214-215.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> *Ibid.* p. 207.

« doute méthodique peut s'appeler doute scientifique, et [que] c'est une partie essentielle de l'esprit scientifique lui-même »<sup>30</sup>.

#### II. Le néocriticiste était aussi néoleibnizien

Pour Renouvier, les idées de Leibniz « font suite [à celles de Descartes] en les réformant »<sup>31</sup>, nous allons donc poursuivre par elles notre analyse et montrer sur quelques points (apriorisme, notion de substance, lien logique – mathématique...) en quoi Renouvier demeura pendant tout son parcours au moins aussi proche de Leibniz que de Kant.

Comme Leibniz et Kant, Renouvier est aprioriste. Au contraire d'un empiriste, qui ramènerait l'existence à des faits sans lois préexistantes, il considère l'existence de ces lois a priori, ou catégories, qui forment la nature du représentatif. Elles sont les conditions qui rendent possible l'expérience.

Mais Renouvier formule deux reproches essentiels à Kant concernant les catégories : Kant a méconnu « la loi du relatif », cette loi que Renouvier considère comme « le fondement de la méthode philosophique »<sup>32</sup>, qu'il place comme la première des relations, et que l'on trouve chez Leibniz.

De plus, il constate une régression de Kant par rapport à Leibniz et à Descartes concernant la substance : « Kant a conservé à la catégorie de substance sa signification réaliste. Il a admis l'existence de substances inconnues, avec le caractère abstrait et négatif qui les rend impossibles à objectiver pour la

 $<sup>^{30}\,</sup>$  Charles Renouvier, « La question de la certitude – l'esprit scientifique », in La Critique philosophique, 1878, tome I, p. 194.

<sup>31</sup> Charles Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire, op. cit., tome III, p. 335. Les idées de Leibniz prolongent celles de Descartes, comme la dynamique leibnizienne fait suite à la mécanique cartésienne en rendant plus intelligible ce que la mécanique ne savait pas expliquer; Renouvier en félicite Leibniz dans l'étude qui suit Le Personnalisme (Paris, Alcan, 1903).

<sup>32</sup> Charles Renouvier, Critique de la doctrine de Kant, op. cit., p. 429.

pensée, faute d'attributs »33, alors que cette notion ne servait plus qu'à classer. Dès son article « Philosophie » (paru en 1847 dans l'Encyclopédie nouvelle), Renouvier a refusé à la substance le titre de catégorie, la regardant comme un substrat vidé de tout attribut. Laurent Fedi note que cette « interprétation laisse de côté la catégorie de substance telle qu'elle est présentée dans la "première Analogie de l'expérience" »34, mais qu'importe, pour Renouvier la notion de substance doit perdre son sens réaliste, elle ne peut être conservée que si elle « désigne une synthèse de qualités ou de propriétés [...,] l'acte consistant à rapporter un attribut à un sujet définissable, [...] un phénomène à un groupe, à une série, à un genre où il a sa place en vertu d'une loi. À l'idée d'une substance absolue, indicible, Renouvier substitue l'idée d'un sujet relatif, déterminé, définissable, À une idée ontologique, il oppose une catégorie logique conforme à la méthode scientifique »35.

Cette révision du concept de substance est proposée par Renouvier dans *La Critique philosophique* :

S'il faut définir scientifiquement une substance, on n'y peut voir qu'un assemblage de qualités, ou propriétés formant série dans le temps : une fonction, plus ou moins complexe, une loi [...] Le point de vue des sciences est le même que celui de la grammaire ; un ensemble de qualités<sup>36</sup>.

En outre, Renouvier explique que « nos raisonnements, selon Leibniz, sont fondés sur deux grands principes : celui de

<sup>33</sup> Charles Renouvier, Les dilemmes de la métaphysique pure, Paris, Alcan, 1901, p. 89.

<sup>34</sup> Laurent Fedi, Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 356.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Charles Renouvier, « De la méthode scientifique – la cause et la substance des sciences », in *La Critique philosophique*, 1876, tome I, p. 54.

CONTRADICTION et celui de la RAISON SUFFISANTE »<sup>37</sup>. Je ne sais s'il adopte vraiment le second principe, mais il est clair qu'il adhère pleinement au premier pour la construction de sa logique. Renouvier écrit que le néocriticisme se caractérise par une « ferme application » des principes de relativité et de contradiction<sup>38</sup>, le second étant un « point central »<sup>39</sup> de sa doctrine, « un principe incontestable érigé en norme »<sup>40</sup>.

Où la philosophie, d'après vous, doit chercher son caractère scientifique et par où se distingue [-t-elle] d'un simple instrument au service d'une foi quelconque, si elle abandonne un principe de la raison et un régulateur tel que le principe de contradiction? Je tiens à cette question et compte bien la renouveler<sup>41</sup>.

Le lien logique – mathématique est un autre point qui rapproche Renouvier de Leibniz et l'éloigne de Kant. En effet, Couturat indique dans sa *Philosophie des mathématiques de Kant*, qu'il ne peut y avoir séparation entre logique et mathématique, encore moins opposition comme le croyait Kant à l'inverse de Leibniz. Or, nous ne pouvons blâmer Renouvier d'avoir suivi le père du criticisme sur ce terrain, car loin de séparer, il unit logique et mathématique. Il écrit par exemple dans son *premier Essai*<sup>42</sup>: « C'est donc avec pleine rigueur que le syllogisme du genre peut toujours être exprimé par une formule mathématique :

<sup>37</sup> Charles Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire, op. cit., tome III, p. 348.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> *Ibid.*, tome IV, p. 444.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Charles Renouvier, Esquisse, op. cit., tome II, p. 383.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Laurent Fedi, « Criticisme, sciences, philosophie des sciences chez Renouvier », in Les philosophies françaises et la science : dialogue avec Kant – Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences n°50, Paris, SHFST ENS, 2001, p. 73.

Charles Renouvier, Correspondance de Renouvier et Secrétan, Paris, Colin, 1910, p. 42 (lettre de Renouvier du 11 septembre 1869).

 $<sup>^{42}\,</sup>$  Charles Renouvier, Essais de critique générale – premier essai, op. cit., tome I, p. 339 et 371.

m=eq, p=em, p=eq »; et plus loin : c'est « le rapport de l'espèce au genre, à l'aide du rapport du contenu au contenant, de la partie au tout, du multiple à l'unité [... que] j'ai employé dans mes notations, pour la première fois à ma connaissance »; et il conclut : « Je lui trouve entre autres avantages celui de mettre en relief la signification mathématique du procédé formel de la déduction ».

### III. Dialogue avec Leibniz autour de la question de l'infini

Après ce tableau général, nous nous attacherons au concept d'infini, problème clef du renouvierisme, et montrerons comment Renouvier entre ici en résonance avec le Leibniz mathématicien et en débat avec le Leibniz métaphysicien autour de la distinction infini – indéfini, des différentielles leibniziennes et encore de la loi du nombre.

Un point majeur du renouvierisme est qu'il faut se garder de toute « confusion de l'indéfini avec l'infini réel ou actuel, qui en est [...] la négation, puisque le premier de ces termes signifie l'absence de fin, et qu'on fait signifier au second une fin que l'on dit en même temps ne pas comprendre »43. L'indéfini n'est que la « possibilité de prolonger chaque fonction selon sa loi propre, [tandis que l'infini...] est incompatible avec l'existence d'une représentation donnée et actuelle quelconque, soit dans l'objet, soit dans le sujet »44. Donc, comme l'écrit Gaston Milhaud, derrière une apparence d'infini, c'est en vérité l'indéfini que nous avons à l'esprit, « un fini variable et capable de différer aussi peu de sa limite, mais non de l'atteindre en épuisant l'infini »45. La possibilité de la série illimitée des nombres n'entraîne pas que

<sup>43</sup> Charles Renouvier, « Doctrine des catégories de la relation », in Archives de Philosophie n°36, 1973, p. 182 (texte resté jusque là inédit, présenté par Gérard Pyguillem et Marcel Méry).

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – premier essai, op. cit., tome I, p. 192.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Gaston Milhaud, *La philosophie de Charles Renouvier*, Paris, Vrin, 1927, p. 52.

cette série soit effectivement donnée dans les phénomènes, au contraire, non seulement « rien ne s'oppose à ce que la limite soit »<sup>46</sup>, mais « le principe de contradiction exige qu'elle soit » : que serait un « tout donné de parties dont le nombre n'est ni ne peut être donné »<sup>47</sup>? Seul l'indéfini existe ; il est la possibilité de prolonger la série, l'absence de fin, l'infini abstrait, en puissance. Rétablir cette distinction permet à Renouvier de sortir des antinomies kantiennes en montrant « que l'Absolu n'appartient pas à la représentation, ou du moins ne s'y trouve que comme négation pure »<sup>48</sup>. Parce que la régression à l'infini serait contradictoire, nous sommes forcés d'admettre un premier commencement, même s'il est incompréhensible, il est au moins concevable, alors que l'infini est à la fois inconcevable et contradictoire.

Renouvier rappelle donc l'absurdité d'un infini en acte et s'appuie pour cela sur la distinction de l'indéfini et de l'infini, qu'on croit actuel, qui n'est qu'une manière abrégée de parler, comme l'écrivait Leibniz. Renouvier ne fait ici en effet que s'en remettre à des arguments leibniziens :

Philosophiquement parlant, je n'admets pas plus de grandeurs infiniment petites que d'infiniment grandes, ou d'infinitésimales que d'infinituples. Je tiens les unes et les autres pour des manières abrégées de parler, dans l'intérêt des fictions de l'esprit qui servent au calcul<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – premier essai, op. cit., tome II, p. 222.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Charles Renouvier, Esquisse, op. cit., tome II, p. 366.

<sup>48</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – premier essai, op. cit., tome II, p. 217.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Leibniz, *Lettre à Des Bosses* du 11 mars 1706, Dutens, II, p. 267, cité partiellement par Renouvier dans « Les labyrinthes de la métaphysique : l'infini et le continu – théorie de Leibniz », in *La Critique philosophique*, 1876, tome II, p. 67.

On conçoit un dernier terme, un nombre infini ou infiniment petit, mais tout cela ce sont des fictions. Tout nombre est fini est assignable $^{50}$ .

À proprement parler, il est vrai qu'il y a une infinité de choses, c'est-à-dire qu'il y en a toujours plus qu'on n'en peut assigner. Mais il n'y a point de nombre infini ni de ligne ou autre quantité infinie, si on les prend pour des véritables touts, comme il est aisé de démontrer. [...] Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition des parties<sup>51</sup>.

Un infini ne saurait être un vrai tout<sup>52</sup>.

Comme le relève Laurent Fedi, Renouvier est bien informé du débat entre Jean Bernoulli et Leibniz<sup>53</sup>. Il suit les arguments mathématiques avancés par Leibniz et considère comme primordial sa conclusion logique : « Puisqu'il appartient à l'essence du nombre d'être bornée et de former un tout, il n'y a pas de nombre infini existant en acte comme un tout achevé. De même que la

Leibniz, Théodicée, § 70, cité par Renouvier dans « Les labyrinthes de la métaphysique : l'infini et le continu – les mathématiciens », in La Critique philosophique, 1877, tome I, p. 26.

 $<sup>^{51}~</sup>$  Leibniz, Nouveaux essais, Liv. II, ch. XVII, § 1.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> *Ibid.*, § 8.

Renouvier écrit notamment dans La Critique philosophique (1877, tome I, p. 29) que Jean Bernoulli est « celui des géomètres qui a le plus fait pour l'extension de la nouvelle méthode ». Il voulait amener Leibniz « à reconnaître l'existence des infinis et des infiniment petits réels [...] Ces absurdités se présentaient avec un appareil logique fort spécieux [...]. Le marquis de L'Hospital, le premier vulgarisateur de la méthode infinitésimale [...] ne tint nul compte non plus des explications données par l'inventeur, touchant le caractère fictif ou symbolique des valeurs différentielles [...]. C'était évidemment et tout à la fois prêter le flanc à ceux qui, comme Buffon, reprochaient à la notation infinitésimale de substituer à la vieille exactitude mathématique un calcul trompeur d'approximation, et exposer les nouveaux symboles à devenir des sujets de spéculations mystiques ».

ligne, la figure et la vitesse, le nombre échappe au dernier degré. La détermination numérique n'atteint pas de maximum : avec les nombres, nous n'avons jamais affaire qu'à la possibilité d'une augmentation sans fin  $^{54}$ .

Toutefois, cette position de Leibniz semble contrebalancée par la thèse qu'il soutient dans sa lettre à Foucher du 3 août 1693, dans laquelle il écrit :

Je suis tellement pour l'infini actuel qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme on le dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur. Ainsi je crois qu'il n'y a aucune partie de la nature qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par conséquent la moindre parcelle doit être considérée comme un monde plein d'une infinité de créatures différentes<sup>55</sup>.

Renouvier voit une contradiction criante dans la position leibnizienne, qui « regarde l'infini comme une pure fiction mathématique »<sup>56</sup>, mais l'accepte dans la réalité comme un mystère théologique : « Qu'y a-t-il, dans les mystères théologiques les plus énergiquement repoussés par les infinitistes naturalistes, qui soit au fond plus inconcevable que le simple infini du quantum, quand il faut l'imaginer actuel ? S'il existe une sphère infinie dont le centre est partout, et dont la surface n'est nulle part; si l'on peut, comme l'a dit Pascal, concevoir un mobile en repos, qui soit en mouvement partout à la fois, – c'est celui qui se meut sur une circonférence avec une vitesse infinie »<sup>57</sup>.

C'est pourquoi Renouvier précise qu'il n'est cependant pas suffisant de déguiser, comme l'a fait Descartes, « l'infini sous le nom d'indéfini [... en] posant à la fois l'étendue en soi, le *plein* et la division indéfinie des parties qui circulent dans les

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Laurent Fedi, *Problème de la connaissance, op. cit.*, p. 192.

 $<sup>^{55}\,</sup>$  Philosophische Schriften, I, p. 416 cité par Laurent Fedi, ibid., p. 208.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Charles Renouvier, Esquisse, op. cit., tome II, p. 373.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Ibid.

tourbillons  $^{58}$ : si nous écartons l'infini, c'est justement pour ne plus poser « ces parties réelles et distinctes sans fin  $^{59}$ .

Dès ses premiers articles, Renouvier s'est intéressé au problème de l'infini au travers du débat entre Fermat et Descartes autour du calcul infinitésimal naissant. Il tenait même, d'après Fedi<sup>60</sup>, à ce que ce débat soit signalé dans l'histoire philosophique des sciences.

Renouvier a critiqué la vision de Lazare Carnot qui réduit la méthode leibnizienne à « un calcul d'approximation purement et simplement »<sup>61</sup>. S'il y a approximation, elle est toute symbolique et n'ôte rien à la rigueur du calcul : « dans le calcul infinitésimal, les accroissements infiniment petits ne sont certes pas introduits comme nuls ou comme des riens, car ils doivent rester indéterminés et conserver entre eux des rapports, mais, étant par hypothèse inférieurs à toute quantité assignable, ils sont légitimement tenus pour nuls en comparaison de toute quantité finie »<sup>62</sup>. Les propos de Renouvier sont clairement d'inspiration leibnizienne :

Une quantité indéterminée dont on dispose, et qu'on déclare moindre, par hypothèse, que toute quantité non seulement assignée, mais assignable, doit être égale à zéro partout où elle se présente comparativement à des quantités fixes données, – quoiqu'elle ne puisse en aucun cas être négligée quant à ses rapports avec d'autres indéterminées de la même espèce<sup>63</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Laurent Fedi, *Problème de la connaissance, op. cit.*, p. 54.

<sup>61</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – premier essai, op. cit., tome I, p. 271.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Laurent Fedi, *Problème de la connaissance*, op. cit., p. 258.

<sup>63</sup> Charles Renouvier, « De la justification de la méthode infinitésimale en géométrie – examen du système de M. Evellin », in La Critique philosophique, 1881, tome I, p. 333.

Mais il faut considérer en même temps que ces incomparables communs mêmes, n'étant nullement fixes ou déterminés et pouvant être pris aussi petits qu'on veut dans nos raisonnements géométriques, font l'effet des infiniment petits rigoureux, puisqu'un adversaire voulant contredire à notre énonciation, il s'ensuit par notre calcul que l'erreur sera moindre qu'aucune erreur qu'il pourra assigner ; étant en notre pouvoir de prendre cet incomparablement petit assez petit pour cela, puisqu'on peut toujours prendre une grandeur aussi petite qu'on veut... C'est sans doute en cela que consiste la démonstration rigoureuse du calcul infinitésimal dont nous nous servons<sup>64</sup>.

Il a critiqué de même la vision comtienne, qui propose d'accroître une erreur par opérations successives, au motif que les infiniment petits n'ont justement pas de valeurs fixes. En effet, il est tout à fait « permis de négliger comme nulle une quantité qu'on a soi-même introduite dans le calcul, avec une valeur indéterminée, il est vrai, mais enfin réelle, puisqu'on l'a supposée, et d'affirmer avec cela qu'il n'entre aucune erreur dans le résultat »<sup>65</sup>. « La double erreur compensatoire »<sup>66</sup> ainsi envisagée, par l'introduction d'une valeur considérée ensuite comme nulle, constitue « une double erreur nulle », car la valeur introduite est indéfiniment petite.

Ainsi, pour lui, l'« admirable algorithme des différentielles [est une] invention géniale à laquelle il en est peu d'autres qu'on puisse comparer, [et Leibniz, auteur de cet algorithme,] se fit une

<sup>64</sup> Lettre de Leibniz à Varignon du 2 février 1702, Op. Dutens, t. III, p. 370, cité par Charles Renouvier, Essais de critique générale – premier essai, op. cit., tome I, p. p. 272.

 $<sup>^{65}\,</sup>$  Charles Renouvier, « De la justification de la méthode infinitésimale », op.  $\it cit., p. 329-330.$ 

<sup>66</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – premier essai, op. cit., tome I, p. 274.

idée parfaitement correcte de l'emploi de l'infini – de l'indéfini serait mieux dit – en mathématiques »<sup>67</sup>.

À la loi du nombre<sup>68</sup> de Renouvier, ses contradicteurs ont régulièrement adressé l'objection suivante : « une pluralité pourrait bien ne pas être nécessairement un nombre ». Autrement dit, une pluralité actuelle pourrait se trouver sans nombre, parce qu'étant infinie, et cela sans que cette infinité prétendue actuelle comporte la moindre contradiction. Renouvier connaissait cette objection que l'on trouve déjà chez Leibniz. Il était d'ailleurs gêné de constater dans certains textes que Leibniz avait posé une pluralité infinie d'éléments coexistants :

car on ne peut nier que les natures de tous les nombres possibles ne soient en vérité données, du moins dans l'entendement divin, et que par conséquent la quantité des nombres ne soit infinie<sup>69</sup>.

Milhaud estime que c'est l'éclairage apporté par la loi du nombre qui incline la doctrine de Renouvier « à devenir une synthèse de la monadologie, du phénoménisme de Hume et du criticisme de Kant »<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Charles Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire, op. cit., tome III, p. 344

La loi du nombre « consiste en ce que tout ensemble réel, qu'on suppose obtenu par composition de parties réelles, d'éléments distincts et réels [...] est, par là même qu'il est un tout, un tout déterminé; forme une somme concrète déterminée, et répond en conséquence à un nombre abstrait déterminé. De là cette détermination de loi du nombre. On ne peut s'en affranchir sans sortir des conditions de l'entendement » (Charles Renouvier, « Les conséquences morales du principe de contradiction », in La Critique philosophique, 1873, tome II, p. 293).

Lettre à Des Bosses du 11 mars 1706 citée par Laurent Fedi, Problème de la connaissance, op. cit., p. 208.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Gaston Milhaud, op. cit., p. 27.

### Samuel-Gaston Amet

### IV. Néomonadologisme de Renouvier

Nous questionnerons donc la proximité et les principaux points de divergence entre la monadologie leibnizienne et celle qui mûrit dans l'œuvre de Renouvier jusqu'à s'épanouir comme une *Nouvelle monadologie*<sup>71</sup> et s'intégrer au *Personnalisme*; pour cela nous discuterons en particulier la distinction atome – monade et la contingence de ces dernières.

Le monadisme est présent chez Renouvier dès son *Manuel de philosophie moderne*. Cet ouvrage se conclut par une refondation de la philosophie autour de Descartes : « les grands hommes de la savante Allemagne sont des disciples de Descartes. [... Que la France] revendique donc l'héritage de son maître, et qu'elle le cultive »<sup>72</sup>... Le dernier chapitre du *Manuel* est aussi l'instauration d'une nouvelle monadologie dans laquelle Renouvier rappelle que « tout être est monade ; toute monade est douée de perception, d'étendue et de force. Les monades sont en relation les unes avec les autres et en état de dépendance mutuelle ; de ces relations résultent des composés [...] »<sup>73</sup>.

De même, l'idée de monade est présente dans l'œuvre centrale du néocriticisme. Renouvier l'exprime notamment dans une lettre à son ami Charles Secrétan, lettre par laquelle il propose d'éclaircir ses trois *Essais* en distinguant trois temps dans ses trois ouvrages.

Premier moment: méthode pure, abstraction complète, procédé scientifique, s'il se peut et si je réussis. Sous ce point de vue je trouve que je ne peux définir l'être que par la relation, la fonction (au sens mathématique du mot), la loi. [...] Second moment: celui où, traitant le problème de la certitude et ensuite, j'affirme volontairement l'existence réelle externe d'êtres semblables à moi ou différents, mais

<sup>71</sup> Charles Renouvier et Louis Prat, La nouvelle monadologie, Paris, Colin, 1800

 $<sup>^{72}\,\,</sup>$  Charles Renouvier, Manuel de philosophie moderne, op. cit., p. 442.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> *Ibid.*, p. 421.

particulièrement de ceux qui me sont semblables ; et où je reconnais à ces groupes de phénomènes des caractères, tant de constance que de développement qui leur constituent des destinées physiques et morales, et où enfin j'ouvre la porte à plusieurs hypothèses [...]. Troisième moment: le fond de la nature, la question des êtres ou forces naturelles élémentaires. J'aboutis alors pour concilier la méthode idéaliste avec l'existence réelle des corps à une sorte de monadisme, mais grandement modifié par la négation de l'infinité, de la continuité et de la solidarité et débarrassé de ce plein de matière (et de ces substances au fond éternelles grosses d'une infinité de modifications) que Leibniz voulait passionnément conserver. Je trouve un ferme appui pour cette partie de mes thèses dans les tendances actuelles et très manifestes des sciences physiques et des mathématiques appliquées<sup>74</sup>.

Lionel Dauriac a exposé la pensée de Renouvier devant la Société Française de Philosophie le 26 novembre 1903, il y a présenté l'influence dominante de Kant dans le premier *Essai*, il a relevé celle de Jules Lequier pour le deuxième, et il n'a pas manqué de noter celle de Leibniz pour le troisième, précisant que la « philosophie néocriticiste de la nature s'est, dès ses origines, appelée une "monadologie" »<sup>75</sup>.

Mais le lien entre la monadologie et la pensée de Renouvier est plus puissant encore. Il est exposé dans la *Philosophie analytique de l'histoire* :

Le monadisme a d'autres grands mérites. Pris en lui-même, il est de tous les systèmes ontologiques le plus voisin de la méthode phénoméniste, dont même il cesse de différer, quand on considère la monade comme un point de vue de la substance employée en guise d'image, et comme une sorte

Charles Renouvier, Correspondance de Renouvier et Secrétan, op. cit., p. 12 (lettre du 24 janvier 1869).

Lionel Dauriac, « Les moments de la philosophie de Charles Renouvier », in Bulletin de la Société de philosophie n°1904-4-2, Paris, Colin, 1904, p. 23-24.

#### Samuel-Gaston Amet

de fiction qui est à la représentation de l'être en tant que conscient ce que l'atome est à la représentation de l'être abstrait, qui n'a que l'étendue, la figure et le mouvement. [...] Ni l'absolutisme théologique, ni l'infinité et le plein des monades n'ont une liaison nécessaire avec l'hypothèse monadiste<sup>76</sup>.

Renouvier emprunte donc à la source leibnizienne. Il conserve le système qui se trouve « entièrement transformé »<sup>77</sup>, parce qu'il « rend la contingence aux monades, le libre arbitre aux âmes rationnelles »<sup>78</sup>, supprimant ainsi le déterminisme, et parce qu'il bannit l'infinitisme en renfermant « tous les rapports dans les limites que prescrit le principe de relativité [...] C'est ainsi qu'il a été possible en corrigeant les principes de Leibniz par la doctrine des catégories, de composer une *Nouvelle monadologie* où les conditions d'existence et de développement des consciences et des âmes ont été analysées, telles, que, dans le monde physique et moral, l'observation nous les présente »<sup>79</sup>.

Renouvier propose d'abandonner « la chimère de la continuité et les explications apparentes qu'elle fournit, [... pour] considérer l'existence de séries d'actes pulsatiles de divers ordres, liés à des lois, et l'existence de la nature comme une fonction plus complexe qui s'étend aux rapports des différents êtres »80. Contrairement à Leibniz ou à Cournot, il opte donc pour un principe d'intermittences, de pulsations élémentaires.

De ce fait, la nouvelle monadologie peut être vue comme  $\mbox{``}$  une théorie de la causalité qui garantit la positivité du geste

<sup>76</sup> Charles Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire, op. cit., tome III, p. 368

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Charles Renouvier, Histoire et solution des problèmes métaphysiques, op. cit., p. 463.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> *Ibid*.

<sup>79</sup> Ibid. (sur la suppression de l'infinitisme voir notamment Laurent Fedi, « Les Additions à la Nouvelle Monadologie de Charles Renouvier et Louis Prat », in Les Cahiers philosophiques n°99, octobre 2004, p. 90).

<sup>80</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – troisième essai, op. cit., p. 292.

scientifique tout en rendant possibles les actes libres »<sup>81</sup>. Si cette correction de la monadologie éradique l'infinitisme et le prédéterminisme, il ne lui est pas utile de s'opposer frontalement à la notion leibnizienne de substance car, comme le rappelle Fedi, « Leibniz va dans le sens d'une théorie de l'être en tant que fonction »<sup>82</sup>.

Renouvier conserve, de même, la notion d'harmonie préétablie, qui lie les causes à leurs effets, des phénomènes à d'autres phénomènes, en fonction de certaines lois. Il la considère comme une « doctrine appuyée sur l'idée générale de relation et de loi, définissant la liaison de la cause et de l'effet comme le rapport constant de telle modification de tel être à telle modification de tel autre, suivant l'ordre institué de la nature »83.

Octave Hamelin n'est cependant pas totalement convaincu de cette proximité entre Leibniz et Renouvier, estimant que « la suppression du recours à l'entendement divin et l'introduction de la contingence " <sup>84</sup> marquent au contraire des divergences significatives. Il est vrai que la contingence, ou liberté dont disposent les consciences, semble bien transformer l'idée d'harmonie préétablie. Cette différence est-elle si importante ? Renouvier estime en tout cas que, si la doctrine de l'harmonie préétablie met « en mouvement l'univers tout entier pour répondre au moindre changement survenu dans l'une de ses parties " <sup>85</sup>, et cela jusqu'à « sacrifier le libre arbitre " <sup>86</sup>, alors elle est une généralisation regrettable de la « loi de la solidarité des mouvements, que

 $<sup>^{81}\,\,</sup>$  Laurent Fedi, Problème de la connaissance, op. cit., p. 170.

<sup>82</sup> Ibid., p. 379.

<sup>83</sup> Charles Renouvier, Histoire et solution des problèmes métaphysiques, op. cit., p. 234.

Octave Hamelin, Le système de Renouvier (éditeur scientifique : Paul Mouy), Paris : Vrin, 1927, p. 151 (voir aussi p. 434).

<sup>85</sup> Charles Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire, op. cit., tome III, p. 334.

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> *Ibid*.

### Samuel-Gaston Amet

l'hypothèse du plein établissait dans le monde physique de Descartes »<sup>87</sup>.

Comme Leibniz, Renouvier voit le monde tel un ensemble de représentations, un ensemble de consciences. Les monades sont à ses yeux l'expression « symbolique » de l'individualité. Si elles sont douées « de perceptions distinctes et de mémoire »<sup>88</sup>, alors les monades peuvent être dites entéléchies ou âmes. Ainsi, « le corps organique est un composé de monades, et l'âme une monade »<sup>89</sup>.

L'atome et la monade renvoient tous deux à des fonctions élémentaires, mais l'atome n'est qu'« une abstraction, un symbole de l'existence véritable ; il est l'être considéré [...] du point de vue des seules catégories de l'étendue et de la quantité »90. La réalité des éléments derniers est donc bien plutôt dans les monades, ces « spontanéités » qui intègrent « tout ce qui constitue l'existence complète au point de vue de la conscience »91. On objectera que la monadologie n'est qu'une doctrine basée sur des inductions qui va au delà des phénomènes. Elle résout cependant une grande difficulté pour Renouvier :

La pensée de Leibniz [...] est certainement celle-ci : que si, cherchant le réel, dans l'étendue, on s'arrête à l'atome étendu et figuré, on se voit objecter qu'une étendue continue est toujours divisible, et que par conséquent on n'est pas arrivé à l'élément réel; et que, si on descend jusqu'à l'atome sans étendue, ou point mathématique, on n'est plus à même de recomposer l'étendue en multipliant cet élément, car ce serait faire un nombre avec des zéros

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> *Ibid*.

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>90</sup> Gabriel Séailles, op. cit., p. 310.

<sup>91</sup> Ibid.

multipliés. Ces arguments sont très forts, ils fournissent à Leibniz le point de départ de sa *Monadologie*<sup>92</sup>.

Nous devons donc renoncer « à la conception de l'atome comme "étendue concrétée", dure, solide, pleine et insécable, substrat de diverses propriétés physiques et chimiques »<sup>93</sup>, autant que nous devons renoncer à la conception du vide « comme étendue indépendante de toute représentation, formant le réceptacle des corps »<sup>94</sup>. Ces deux thèses aboutissent à l'illusion de l'étendue en soi qui se heurte au paradoxe de la divisibilité.

Pour tenter de sortir de ce dilemme, Renouvier identifie les atomes à des points mathématiques sièges de forces, points dont l'étendue consiste « simplement en une sphère d'action de la force autour du point où elle réside »95. Il emprunte cette idée au mathématicien Boscovich qui chercha à corriger Leibniz en pensant les monades « comme des forces pures, données en des points mathématiques, situées dans le vide, et animés des vertus attractives et répulsives de l'école de Newton »96. Pour Boscovich, la force rend « compte de ce qui s'appelle matière et mouvement »97, elle en rend compte mieux que ne le faisaient les « notions cartésiennes de figure et contact ». Car rigoureusement, tout contact physique est en fait impossible, il n'est qu'une action à distance qui s'explique par les forces répulsives des atomes qui croissent de manière indéfinie lorsqu'on approche des atomes.

<sup>92</sup> Charles Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire, op. cit., tome III, p. 336.

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Laurent Fedi, « Criticisme, sciences, philosophie des sciences chez Renouvier », op. cit., p. 75.

<sup>94</sup> Ibid

<sup>95</sup> Octave Hamelin, op. cit., p. 309.

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> Charles Renouvier, Essais de critique générale – deuxième essai, op. cit., tome I, p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> Laurent Fedi, « Criticisme, sciences, philosophie des sciences chez Renouvier », op. cit., p. 75.

### **Samuel-Gaston Amet**

Mais, pour Renouvier, la monadologie va bien au delà de ces questions de physique en donnant un espoir, un horizon à la vie, comme il l'a fait remarquer notamment dans le *Manuel de philosophie moderne*:

La beauté du système des monades consiste dans le magnifique espoir qu'il donne aux créatures en établissant leur permanence et leurs diverses transformations, en expliquant la mort et définissant la vie à venir par la possibilité de retrouver le souvenir dans les développements périodiques qui pourront arriver un jour 98.

Samuel-Gaston AMET Université de Franche-Comté

\_

 $<sup>^{98}\,\,</sup>$  Charles Renouvier, Manuel de philosophie moderne, op. cit., p. 285.

### LES USAGES LITTERAIRES DE DESCARTES : DU TOPOS AU SYMBOLE

Les œuvres littéraires françaises du XIXe siècle ne sont pas dénuées d'ambition philosophique; que l'on songe par exemple à la Comédie humaine et à sa série d'études philosophiques, aux réflexions politiques de Stendhal, à celle sur l'histoire de Hugo, à celle sur la beauté et l'esprit de Baudelaire, et l'on découvrira partout de profondes intuitions de nature assurément philosophique parcourant leurs œuvres. Pour autant, ces écrivains français ont une utilisation plus que parcimonieuse du nom de Descartes, pour ne rien dire de sa pensée: Baudelaire ne le cite jamais, Verlaine non plus, son nom n'apparaît dans aucun roman de Stendhal ni dans les Mémoires d'outre Tombe de Chateaubriand, ni dans les principaux romans de Flaubert, à l'exception de Bouvard et Pécuchet; quant aux auteurs de moindre importance comme Villiers de l'Isle Adam, ils ne le mentionnent guère.

Pourtant, de nombreux indices laissent à penser que ces auteurs qui ne le mentionnent pas, le connaissent plus ou moins bien; cité à plusieurs reprises dans des correspondances, loué dans certains essais, combattu dans d'autres, Descartes apparaît çà et là comme un spectre discret mais tout de même présent, non pas tant comme inspiration intellectuelle que comme figure face à laquelle il est important de se situer. Ainsi, la quasi-absence de son nom dans les grandes œuvres littéraires françaises du XIXe siècle ne doit pas être interprétée comme le signe d'une absence totale: les quelques traces dont nous disposons nous invitent en effet à y voir plutôt une sorte de prête-nom incarnant des idées et des mouvements que l'on salue ou que l'on combat. Rares sont ceux qui utilisent la pensée cartésienne, mais très nombreux, en revanche, sont les écrivains qui font porter au nom

de Descartes le poids d'une époque ou la responsabilité des transformations modernes que beaucoup vomissent.

Ainsi allons-nous observer cet usage étonnant du nom de Descartes, vidé de son objet, c'est-à-dire vidé de Descartes lui-même, réduit à des formules ou à des incarnations qui le transcendent, et qui évitent soigneusement tout examen de son œuvre. Nous verrons d'abord ce que nous appelons le devenir-topos du nom de Descartes, puis nous étudierons les ambiguïtés de l'interprétation qui fut faite de son rapport à la modernité avant d'envisager la possibilité que soit étudiée sa pensée pour elle-même.

### I. Le devenir-topos

#### 1. Stendhal et la socialisation du doute

Stendhal va proposer un usage tout à fait nuancé de Descartes, imposant la *méthode* comme une pratique incontestable, sans jamais pour autant reprendre le *contenu* de la pensée cartésienne, introduisant donc une dichotomie entre l'esprit du cartésianisme et sa lettre, entre le rejet des opinions et l'adhésion à la métaphysique cartésienne. Descartes devient à la fois le nom d'un argument d'autorité incontestable en faveur de l'entreprise du doute, et en même temps celui d'un symptôme indiquant la limite de beaucoup de génies, à savoir celle de ne pas toujours être à la hauteur de leurs géniales intuitions. La méthode apparaît ici comme l'intuition géniale, et la métaphysique comme ce qui n'a pas été à la hauteur de cette intuition.

S'il ne cite jamais Descartes dans ses grands romans – *Le rouge et le noir, la Chartreuse de Parme, Lucien Leuwen, Vie de Henri Brulard* –, ni dans son Journal, il mentionne néanmoins le grand homme dans sa correspondance, et ce dans un but tout à la fois didactique et argumentatif ; la *Lettre à Rabot* du 11 janvier 1834 en témoigne :

Avez-vous lu, Monsieur, la vie de Descartes ? Ayant l'occasion, comme vous, de quitter un instant la vie dissipée, il se mit à examiner les 40 ou 50 choses qu'il regardait comme des

vérités. Il s'aperçut que ces vérités prétendues n'étaient que des balivernes à la mode.

Votre séjour à Civita peut vous apporter le même genre d'utilité. Examinez les balivernes que le charlatanisme parisien fait passer pour des vérités. Vous trouverez un vol. intitulé *de l'Esprit*, qui pourra vous aider à apercevoir la fausseté des <sup>3</sup>/<sub>4</sub> des choses que les charlatans de Paris appellent vraies. <sup>1</sup>

Rien ne saurait davantage frapper dans cette convocation de Descartes que le détournement qu'opère Stendhal : loin de faire du doute le résultat pratique d'une méthode réfléchie, voire comme nous le soutenons d'une décision métaphysique², il en fait une espèce d'antidote aux contingences sociales, à la « mode », un remède à ces idées qu'il convient d'adopter pour ne pas déplaire à la doxa parisienne. En somme, Stendhal socialise le doute par son origine et en fait non plus une réaction face aux incertitudes de l'esprit mais bien plutôt un remède aux errances sociales des modes. « Paris » devient alors le nom même de l'erreur dont l'esprit vif et libre doit douter des pseudo-vérités qui en émanent.

Mais à cela s'ajoute un élément presque physique : la pratique du doute apparaît autant comme une discipline de l'esprit que comme un éloignement géographique de Paris, éloignement propice à la redécouverte du véritable « bon sens » que corrompent les modes parisiennes. Ainsi, la ville de Civita, située dans la province de Viterbe, permet-elle de penser *analogiquement* le geste philosophique cartésien : de même que Paris peut être pensé comme ce lieu où l'on reçoit « quantité de fausses opinions

Stendhal, Lettre à Rabot, premier attaché du consulat de France, 11 janvier 1834, in STENDHAL, Correspondance, Tome II, Gallimard, coll. Pléiade, 1967, p. 574.

Nous nous permettons de renvoyer à Thibaut Gress, Descartes et la précarité du monde. Essai sur les ontologies cartésiennes, Paris, CNRS, 2012.

pour véritables »<sup>3</sup>, de même l'éloignement géographique que constitue Civita peut être pensé comme ce qui permet de « détruire généralement toutes [ses] anciennes opinions »<sup>4</sup> et de regagner la clairvoyance de l'esprit.

Une telle utilisation de Descartes n'est d'ailleurs pas isolée chez Stendhal et se retrouve dans la lettre à Ernest Hébert du 24 janvier 1840. Une fois encore, Paris se trouve présentée comme le nid même de toutes les erreurs de l'esprit, erreurs qui conservent de ce fait leur origine sociale et ne peuvent être combattues que par un éloignement géographique permettant de s'extraire de ce système clos qu'est la société parisienne et de reconquérir la liberté du jugement, notamment en matière picturale :

M. Constantin est fort lié avec M. Ingres. Un jour Descartes se dit : « Il faut jeter par la fenêtre toutes mes idées actuelles et ne les admettre de nouveau dans ma tête qu'après avoir vérifié si elles sont vraies. »

Je vous conseille, Monsieur, de jeter par la fenêtre, toutes les idées de Paris, et d'aller voir les 3 chambres de Raphaël et la Sixtine 2 fois la semaine. Vous prendrez en horreur les grâces de la lithographie et les keepsakes anglais.<sup>5</sup>

Le résumé de la méthode cartésienne est cavalier, mais efficace : contre les modes esthétiques, ici totalement socialisées, Stendhal défend la grandeur de la chambre des Signatures, des fresques de Michel-Ange, de l'art italien qu'il aime tant. Se dessinent ainsi les deux lignes de force que l'usage de Descartes

Nous citerons les œuvres de Descartes selon l'édition d'Adam et Tannery parue chez Vrin en 1996, édition que nous noterons AT suivi des numéros de volume et de page. Nous ferons suivre cette référence de la mention de l'édition des Œuvres philosophiques de Descartes par Ferdinand Alquié parue chez Garnier en trois volumes de 1963 à 1973; elle sera notée FA suivi des numéros de volume et de page. Descartes, Méditations métaphysiques, I, AT IX, 13; FA II, 404.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Ibid.*, AT IX, 13 ; FA II, 405.

Stendhal, Lettre à Ernest Hébert, 24 janvier 1840, in STENDHAL, Correspondance, Tome III, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1968, p. 322.

révèle de Stendhal: d'une part, et c'est sans doute le plus évident, la dimension politique du texte stendhalien apparaît nettement par la socialisation du doute, par la critique de ces erreurs que la mode fait passer pour des vérités, et dont Stendhal n'aura cesse de se moquer dans ses romans<sup>6</sup>. D'autre part, cela permet de mesurer à quel point Stendhal refuse le subjectivisme en matière esthétique: le goût n'est pas affaire de mode, le goût est affaire d'objectivité, le goût se forme et rien n'est plus étranger à l'idée stendhalienne qu'un relativisme social de la beauté et de la grandeur. S'il faut contempler Raphaël et non les keepsakes anglais qui font fureur à Paris, c'est que la chambre des Signatures présente une beauté objective qui écrase ces médiocres albums de gravure qu'il était d'usage d'offrir à Noël ou pour les étrennes.

Mais il est un troisième élément que nous révèlent ces deux lettres: Stendhal accorde foi à la *méthode* cartésienne, c'est-à-dire au doute, mais ne reprend pas la *pensée* cartésienne comme telle; la socialisation du doute est un antidote aux errances parisiennes, mais la pensée que construit Descartes à partir de la révocation en doute des anciennes croyances ne se trouve en aucun cas reprise par l'auteur de *Lucien Leuwen*. Cela tient sans doute à la dimension encore trop religieuse de ce système où Dieu occupe une place prépondérante au sein du système, place que rejette Stendhal. Cette ambiguïté à l'égard de Descartes, ambiguïté qui dissocie donc méthode et métaphysique, se trouve explicitement formulée dans l'*Histoire de la peinture en Italie*:

Ainsi, un homme de génie ne peut faire qu'un certain nombre de découvertes. Il est rare qu'il ose partir de ses découvertes comme de bases inattaquables. On a vu Descartes déserter

A ce titre, l'ouvrage du regretté Pierre Barbéris, Sur Stendhal, Paris, Éditions sociales, 1982, demeure incontournable.

une méthode sublime, et, dès le second pas, raisonner comme un moine.<sup>7</sup>

Au fond, Stendhal considère que Descartes n'a pas su se hisser à la hauteur de sa méthode ; s'il a indiqué la voie sublime du doute, s'îl fut celui qui apprit à ne pas recevoir pour créance ce que l'on n'avait pas découvert par soi-même, s'il fut celui grâce à qui Stendhal put créer ses propres préceptes en matière picturale, il ne fut pas celui qui réalisa in concreto sa méthode; les vieilles idées de Dieu et de l'âme, continuèrent à hanter celui qui s'était fait fort de ne plus rien admettre qui ne fût pas né de son esprit. Retenons alors de Stendhal ces quelques lignes, transpirant l'interprétation que celui-ci se fait de Descartes, énonçant quelques préceptes en matière esthétique et condamnant une fois encore l'usage philistin des arts, à cause duquel le désir de se conformer aux codes sociaux mène les hommes à devenir de simples perroquets ânonnant des opinions toutes faites qu'ils seraient incapables de justifier, pratique sociale dont nous libère la méthode cartésienne :

toujours aller vérifier sur les tableaux ce que tous les auteurs en disent, et *ne les croire qu'autant qu'on les voit.* C'est là la règle sans exception. Il vaut infiniment mieux ne pas voir tout ce qui est, que de voir sur parole. Le voile qui est sur les yeux peut tomber; mais l'homme qui croit sur parole restera toute sa vie un triste perroquet brillant à l'Académie, et cruellement ennuyeux dans un salon. Il ne voit plus les petites circonstances de ses idées; il ne peut plus les comparer, et s'en faire de nouvelles, du moment qu'il prend la funeste habitude de croire que Michel-Ange est un grand dessinateur, uniquement parce que c'est un lieu commun de toutes les brochures sur les arts. 8

Le paradoxe que pointe finalement Stendhal est qu'il est plus aisé de respecter les préceptes fondateurs d'une pensée

Stendhal, Histoire de la peinture en Italie, Paris, Gallimard, coll. Folio-essais, 1996, p. 487.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 485-486.

lorsque l'on n'en est pas le fondateur de celle-ci ; au fond, nul n'est moins cartésien du point de vue de la méthode que Descartes lui-même qui en est pourtant l'initiateur ; il en va de même dans la peinture où les maîtres sont moins fidèles à eux-mêmes et à leurs intuitions que ne le sont leurs héritiers au sein d'une école, fussent-ils moins géniaux ou moins novateurs ; n'ayant plus qu'à reproduire un geste, ils en accomplissent davantage la portée sans en avoir été les accoucheurs. Rien n'est donc plus dévastateur que cette « parole », qui n'est jamais que l'autre nom de la confiance injustifiée accordée à des autorités qui ne tiennent que par une détestable tendance fiduciaire de l'esprit. Contre cette fiduciarité de la parole, contre le « on-dit » qui structure tant de nos croyances, Stendhal convoque le doute cartésien comme arrachement à la naïveté de la créance :

Mais, s'il est un fait généralement reconnu, c'est que l'immense majorité des hommes n'a pour les œuvres du génie qu'une estime sur parole. La masse n'admire et ne comprend que ce qui ne s'élève que de peu au-dessus du niveau général. Si nos poétiques de tout genre ne proclamaient comme à l'envi le mérite de La Fontaine et de Corneille, il est permis de croire qu'il serait peu senti par la majorité des hommes qui ont du loisir et qui, à l'égard des lettres, forment le public. La vie active qui procure les richesses a peu de considérations pour la vie contemplative, qui conduit un Pascal ou un Descartes aux découvertes les plus importantes.

La résonance entre cette lettre de 1820 et L'Histoire de la peinture en Italie est frappante : la « parole » acquiert ici une valeur conceptuelle, et désigne cette espèce de foi ininterrogée dans un goût qui est présenté comme incontestable. La parole est une doxa qui se substitue au goût réel, en ceci qu'elle dicte ce qu'il faut aimer pour plaire en société, produisant en outre un effet de croyance immédiate et non questionnée ; il s'agit donc

Stendhal, Lettre aux députés de la France, 13 novembre 1820, in Stendhal, Correspondance, Tome I, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1962, p. 1045.

pour Stendhal de déplorer l'incapacité de tant de membres du public de comprendre *par eux-mêmes* ce qu'il y a de grand chez les écrivains ou les artistes qu'on le somme d'aimer. Celui qui *voit* par lui-même la puissance du trait de Michel-Ange et celui qui *croit* qu'il *faut* aimer ce trait disent la même chose, mais ils ne le disent pas pour les mêmes raisons. S'ajoute à cela la conviction profonde, exprimée dans *Racine et Shakespeare*, d'une obsolescence du style classique qui l'amène à écrire que La Fontaine ou Racine ne seraient plus lus si la « parole » ne nous y avait pas incités<sup>10</sup>.

Mais il est encore un élément que convoque Stendhal, permettant de contrebalancer le poids de la « parole », et cet élément est le temps : prendre le temps de douter de la parole, de rejeter ce que l'on a appris, de révoquer en doute la « parole » qui impose des croyances, et de reconstruire par soi la compréhension de ce qui se joue. C'est pourquoi seuls ceux disposant d'un temps de loisir, d'une espèce d'otium, seront en mesure de voir par eux-mêmes la beauté et la grandeur des choses ; à cet effet, la vie active qui prive la masse du temps du doute et de la réflexion devient ici l'une des causes de la puissance de la parole : faute de pouvoir étudier par soi-même les œuvres ou de les contempler directement, la masse pressée se satisfait de ce qu'il est convenu d'aimer, « voyant sur parole » le dessin de Michel-Ange, apprenant sur parole les fables de La Fontaine.

2. Celui qu'il faut avoir lu : réduction doxographique de Descartes

À côté de cet argument d'autorité brandi à l'envi que constitue aux yeux de Stendhal la méthode cartésienne, s'élaborent de nombreux discours presque ironiques non pas tant à l'égard

194

La préface de Racine et Shakespeare est à cet égard édifiante : « Rien ne ressemble moins que nous aux marquis couverts d'habits brodés et de grandes perruques noires, coûtant mille écus, qui jugèrent, vers 1670, les pièces de Racine et Molière. », cf. Stendhal, Racine et Shakespeare, Paris, GF, 1970, p. 51.

de Descartes lui-même qu'à l'égard de cette figure qu'il est devenu et de la manière dont la société en fait usage. Descartes apparaît alors non pas comme celui dont on peut reprendre la pensée, mais comme celui qu'il faut mentionner dans un discours ou dans un cadre mondain afin de paraître profond. Flaubert, qui excelle dans l'art de ridiculiser ces êtres qui croient atteindre de profondes et singulières pensées ou émotions lorsqu'ils ne font que répéter ce que l'époque leur demande d'éprouver, ne manque donc pas de railler cet usage grotesque d'un Descartes qu'il faut citer. Bouvard et Pécuchet introduisent ainsi la figure d'un Descartes emporté dans le tourbillon d'une culture générale, où celui-ci vaut bien moins par ce qu'il dit que par la croyance qu'il appartient à ces géants qu'il convient d'avoir lus. La dispute autour de l'origine des idées devient l'occasion pour Flaubert de produire une liste de philosophes que les deux compères brandissent à tour de rôle comme autant de preuves de leur érudition :

Et ils abordèrent l'origine des idées. D'après Locke, il y en a deux, la sensation, la réflexion – Condillac réduit tout à la sensation.

Mais alors, la réflexion manquera de base. Elle a besoin d'un sujet, d'un être sentant ; et elle est impuissante à nous fournir les grandes vérités fondamentales : Dieu, le mérite et le démérite, le juste, le beau, etc., notions qu'on nomme innées, c'est-à-dire antérieures à l'Expérience et universelles.

- Si elles étaient universelles, nous les aurions dès notre naissance.
- On veut dire, par ce mot, des dispositions à les avoir, et Descartes...
- Ton Descartes patauge ! car il soutient que le fœtus les possède et il avoue dans un autre endroit que c'est d'une façon implicite.

Pécuchet fut étonné.

- Où cela se trouve-t-il?

– Dans Gérando ! Et Bouvard lui donna une claque sur le ventre.  $^{11}$ 

Face à cette question si complexe de l'origine des idées que Bouvard et Pécuchet transforment en problème binaire auquel on pourrait répondre par des assertions dénuées de tout argument, les philosophes mentionnés deviennent de simples noms à qui correspondent moins des idées que des thèses paraissant tout à fait arbitraires; la simple formule « d'après Locke » prête à sourire, car elle indique à quel point il s'agit moins de comprendre les raisons poussant Locke à défendre sa thèse qu'à montrer que l'on connaît la thèse de Locke. Pis encore, les deux amis à la fois grisés par la philosophie et déçus par elle, entrevoient la difficulté du problème mais, tout occupés à leur désir de trouver une réponse définitive, ferme et unanime, ne comprennent absolument pas la profondeur du questionnement et la difficulté du problème dont témoignent les ambiguïtés de certains textes. Réduisant l'histoire de la philosophie à un combat de boxe doxographique à l'issue duquel devrait sortir un vainqueur, ils ne comprennent pas que le combat importe ici davantage que son issue. Leur exigence d'une réponse immédiate et ferme est précisément non philosophique et suscite le caractère comique du texte.

Celui-ci provient également du traitement réservé à Descartes; les deux compères sentent qu'il faut citer Descartes et lire un abrégé de ses thèses; mais dès la première ambiguïté, ils hésitent et sont déstabilisés. Avant même que Pécuchet n'ait pu développer son maigre savoir sur Descartes, Bouvard lui objecte les ambiguïtés voire les contradictions qui se trouvent dans les textes. La déstabilisation provient ici du caractère totalement extérieur que conservent les écrits cartésiens par rapport à l'esprit de Pécuchet : celui-ci, englué dans une attitude doxographique, constate qu'il est de bon ton de mentionner Descartes, ce qui lui semble signifier que ce dernier a découvert la vérité; lorsque se révèle une

Gustave Flaubert, Bouvard et Pécuchet, Paris, Gallimard, coll. folio, 1999, p. 305.

hésitation – en fait, une nuance – de Descartes, les référents s'effondrent. Ainsi, la vive charge de Gérando contre Descartes que lui rappelle Bouvard, penseur touche-à-tout en faveur du sensualisme, achève-t-elle de détruire le monde de Pécuchet : il ne comprend finalement ni ce qu'est un texte philosophique, ni ce que reflète sa pratique doxographique. Il croit découvrir dans un texte philosophique une réponse définitive et absolument incontestable, ne perçoit pas la nécessité du tâtonnement en philosophie, et mésinterprète fondamentalement les raisons qui font de Descartes un grand philosophe; tout comme ces philistins que dénonce Stendhal, répétant à l'envi que Michel-Ange est un grand dessinateur sans comprendre en quoi il est grand, Bouvard et Pécuchet lisent de grands auteurs parce qu'il faut les lire, mais ils les lisent sans jamais en apercevoir la grandeur.

Sur ce point, Flaubert et Stendhal partagent ce même agacement devant cette mise à disposition de ce que l'esprit humain a produit de plus grand en direction d'âmes qui sont incapables d'en mesurer l'immensité. Une part non négligeable du public se lance à corps perdu dans la compilation de thèses dont il ne soupçonne pas la profondeur. Ne demeure comme motivation que cet usage philistin par lequel chacun désire se lester du poids de ce qu'il imagine être une autorité au sein d'une discussion, dans un salon ou dans un cadre social. Songeons alors à cette cruelle sentence de Flaubert au sujet de d'Arcet, l'époux du probable modèle de Mme Bovary, dans une de ses lettres :

Il juge à propos, pour se rendre fort dans la discussion, de lire Spinoza, Descartes, et beaucoup d'honnêtes gens de cette trempe qu'il n'entend guère, comme il est très facile de s'en convaincre quand on a la moindre idée de la philosophie. <sup>12</sup>

Gustave Flaubert, Lettre à Caroline Flaubert, 25 mars 1843, in Flaubert, Correspondance, Tome I, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1973, p. 150.

Spinoza et Descartes ne sont évidemment pas lus pour ce qu'ils sont mais pour ce qu'ils apportent dans le cadre social, pour la possibilité qu'ils libèrent de se « rendre fort dans la discussion », si bien qu'ils ne deviennent que des noms dont il convient moins de comprendre les nuances et la pensée que de le citer abondamment et publiquement. Toutefois, dans le cas de Bouvard et Pécuchet, le ridicule se redouble du fait même qu'ils sont dupes du jeu social et qu'ils y adhèrent sans distance : il y a en eux une sincérité qui substitue la bêtise à la seule envie de briller en société. Pis encore, la philosophie, parce qu'elle ne correspond pas à l'idée naïve qu'ils s'en faisaient, devient l'objet d'une déception croissante, les plongeant dans une perplexité encore une fois comique :

Bouvard souriait de temps à autre – et renouant la conversation :

– C'est qu'il est difficile de ne pas douter ! Ainsi, pour Dieu, les preuves de Descartes, de Kant et de Leibniz ne sont pas les mêmes, et mutuellement se ruinent. La création du monde par les atomes, ou par un esprit, demeure inconcevable. Je me sens à la fois matière et pensée tout en ignorant ce qu'est l'une et l'autre. L'impénétrabilité, la solidité, la pesanteur me paraissent des mystères aussi bien que mon âme – à plus forte raison l'union de l'âme et du corps. Pour en rendre compte, Leibniz a imaginé son harmonie, Malebranche la prémotion, Cudworth un médiateur, et Bonnet y voit un miracle perpétuel qui est une bêtise, un miracle perpétuel ne serait plus un miracle. <sup>13</sup>

La moquerie doxographique se poursuit de plus belle, et les mêmes erreurs, les mêmes méprises sont inlassablement répétées par les deux amis. La compilation de thèses se révèle de plus en plus grotesque, et précipite l'abandon de la philosophie. Combien grande apparaît alors la différence entre l'attitude philosophique authentique et l'espèce de doxographie mollement érudite que pratiquent Bouvard et Pécuchet : lorsque Descartes

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 308-309.

observait les infinies variations des thèses philosophiques, il en concevait la nécessité de produire une philosophie nouvelle qui pût réconcilier chaque esprit rationnel en s'appuyant sur de nouvelles fondations ; c'est ce que nous narre le *Discours de la méthode* :

Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable. 14

Bouvard et Pécuchet sont donc amenés à pratiquer le *même constat* que Descartes, mais ils en tirent de tout autres conséquences : alors que celui-ci y voit l'invitation à penser à nouveaux frais la philosophie, ceux-là s'en détournent comme d'une voie sans issue qui ne leur offrirait que l'impasse de ses contradictions. À l'esprit puissant qui refonde la discipline, répondent les esprits paresseux et naïfs, cherchant un donné tout fait qui répondrait sans délais à leurs interrogations.

Pour autant, il n'est pas certain que Flaubert échappe tout à fait à la satire qu'il offre de la bêtise philosophique; cette compilation doxographique avec laquelle Bouvard et Pécuchet confondent l'exercice de la philosophie se retrouve dans la pratique même de Flaubert, une fois encore avec Descartes. Alors que Louise Colet raille les pulsions panthéistes de Flaubert, notamment exprimées dans *La Tentation de Saint Antoine*, celuici semble se réfugier dans une convocation des autorités brandies sous une forme elle-même doxographique; à cet égard, la lettre à

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, I, AT VI, 8 ; OC III, 86.

Louise Colet du 30 août 1846 revêt un aspect involontairement comique – à moins qu'elle soit ironique – tant la réponse de Flaubert aurait pu être celle de Bouvard ou Pécuchet se prévalant de vérités indiscutables rencontrées dans les livres :

Je lirai les paroles de Descartes à Campanella à ce sujet mais je ne crois pas qu'elles me démontreront le contraire.  $^{15}$ 

Finalement, c'est peut-être Nerval qui exprime avec le plus de subtilité et de délicatesse la moquerie la plus aboutie à l'encontre de l'usage social de Descartes réduit à de simples slogans. Dans un texte très court intitulé « l'embaumeur », Nerval décrit une situation proche de l'absurdité, extrêmement comique quant à ce qu'elle révèle de l'usage même des idées de Descartes. Le comte d'Almany, qui semblait être décédé, annonce à son embaumeur qu'il est en vie; et sans aucune raison logique ni aucun raisonnement, il lance à denier : « je pense, donc je suis ».

Mon cher monsieur Rocias, dit-il mille pardons de vous avoir dérangé inutilement, ainsi que monsieur votre élève. Le mort prétend être ressuscité.

- Je prétends..., dit ce dernier, je ne prétends pas du tout. Je suis vivant et très vivant... « Je pense, donc je suis », comme disait René Descartes. Qu'avez-vous à répondre, monsieur l'embaumeur ?
- Monsieur, dit ce dernier avec un léger accent gascon, je ne dis pas que vous n'existez pas, je dis seulement que l'on est venu me chercher pour embaumer M. le comte d'Almany, dont le décès a été officiellement constaté par le médecin des morts de l'arrondissement... en conséquence... <sup>16</sup>

Le « je pense, donc je suis » vient ici comme un cheveu sur la soupe ; certes, le comte d'Almany est, existe, mais rien ne précède cette déclaration permettant d'en justifier l'assertion.

\_

Gustave Flaubert, Lettre à Louise Colet, 30 août 1846, in Gustave Flaubert, Correspondance, Tome I, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1973, p. 320.

Gérard de Nerval, « l'embaumeur », in Prose, in Œuvres complètes, Tome III (désormais noté OC III), Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1993, pp. 773-774.

Cela témoigne de la réduction du cartésianisme à une formule devenue creuse, utilisée par simple association d'idées, et abstraite du cadre philosophique qui, seul, lui confère un sens véritable. Nerval nous semble par ce texte railler cet usage peu informé, et peu maîtrisé, d'une idée profonde devenue après deux siècles un topos banal et même grotesque. Nous sommes ici en plein dans une formule topos qui témoigne à la fois du fait que Descartes constitue une figure d'autorité et en même temps de la perte de sens qui s'est opérée par rapport au texte originel à mesure que sa pensée se réduisait à cette formule.

Ce devenir-topos cette banalisation d'une pensée profonde nous permet de passer à la seconde partie de notre intervention, en proposant de penser la mention même du nom de Descartes comme l'indice d'une déconceptualisation de sa pensée, au profit d'une réinscription dans un cadre historique, au sein duquel il jouerait le rôle d'une incontournable figure du XVIIe siècle. Mieux encore, nous aimerions montrer que le nom même de Descartes devient moins celui d'une pensée que d'une époque, au sein de laquelle il est moins un philosophe qu'une expression historique d'un temps ; métonymie du XVIIe siècle, Descartes se voit vider de sa pensée pour devenir le héraut symptomatique d'un siècle infiniment regretté.

### II. Les ambiguïtés du symbole cartésien

1. Le symbole de l'antithèse de la modernité

Cette métonymie du Grand Siècle que constitue souvent le nom de Descartes pris indépendamment de sa philosophie, se retrouve chez Flaubert. Dans une lettre à Louise Colet, l'auteur de *Madame Bovary* s'exclame :

Que ne vivais-je au moins sous Louis XIV, avec une grande perruque, des bas bien tirés, et la société de M. Descartes  $!^{17}$ 

Gustave Flaubert, Lettre à Louise Colet, 4 septembre 1852, in Gustave Flaubert, Correspondance, Tome II, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1980, p. 152.

Le nom de Descartes renvoie moins au philosophe singulier qu'à l'époque de grandeur et de haute tenue que Flaubert l'antimoderne semble regretter. Face à la vulgarité de la modernité, Descartes devient le nom d'une société aristocratique, où l'ordre, la grandeur et la mise en scène de la noblesse apparaissent préférables aux nouveaux idéaux démocratiques que ne partage pas Flaubert.

Une telle sollicitation de Descartes, devenu le prête-nom du XVIIe siècle dans une perspective d'opposition avec la modernité du XIXe siècle, n'est guère isolée; si Flaubert déplore la perte de cette grandeur, Lautréamont lui emboîte le pas et ne cesse, lui aussi, d'accentuer les oppositions entre ces deux siècles. Une fois encore, le XIXe siècle apparaît chez ce dernier comme parfaitement décadent, tandis que s'oppose à lui la grandeur harmonieuse de ce XVIIe siècle d'où émerge, entre autres, la métonymique figure de Descartes.

« La poésie doit avoir pour but la vérité pratique. Elle énonce les rapports qui existent entre les premiers principes et les vérités secondaires de la vie. Chaque chose reste à sa place. [...].

Rien n'est plus naturel que de lire le *Discours de la Méthode* après avoir lu *Bérénice*. Rien n'est moins naturel que de lire le *Traité de l'Induction* de Biéchy, le *Problème du Mal* de Naville, après avoir lu les Feuilles d'Automne, les Contemplations. La transition se perd. [...]. Les poètes contemporains ont abusé de leur intelligence. Les philosophes n'ont pas abusé de la leur. Le souvenir des premiers s'éteindra. Les derniers sont classiques.

Racine, Corneille, auraient été capables de composer les ouvrages de Descartes, de Malebranche, de Bacon. L'âme des premiers est une avec celle des derniers. Lamartine, Hugo, n'auraient pas été capables de composer le *Traité de l'Intelligence*<sup>18</sup>. L'âme de son auteur n'est pas adéquate avec celle des premiers. La fatuité leur a fait perdre les

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Il s'agit d'un traité de Taine.

qualités centrales. Lamartine, Hugo, quoique supérieurs à Taine, ne possèdent, comme lui, que des – il est pénible de faire cet aveu – facultés secondaires. <sup>19</sup>

Il y a chez Lautréamont, dans ces *Poésie*s, l'idée d'une perte, celle de la cohérence entre les genres, celle de l'harmonie entre la théorie et la pratique, celle de l'accord entre la pensée et l'acte. Le XIX<sup>e</sup> siècle apparaît comme le siècle de la dysharmonie, de la dissonance, de la polyphonie qui serait cacophonie et non symphonie. Entre la poésie de Victor Hugo et les réflexions morales de Naville, philosophe et théologien (1816-1909) protestant de Genève, il n'y a plus de continuité ; le fil d'or qui reliait la morale de Racine et la réflexion philosophique de Descartes s'est perdu. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les êtres ne sont plus à leur place : les poètes veulent être philosophes, oublient qu'ils sont d'abord poètes, et ne sont finalement plus rien à force de vouloir être trop.

C'est donc une réflexion sur la place de la littérature qui conduit Lautréamont à convoquer Descartes ; celui-ci est le témoin d'une époque où les écrivains, les dramaturges et les poètes entraient en résonance avec les philosophes, et écrivaient d'une même plume, pour défendre de mêmes idées, avec un même ton. Il y a un siècle de Descartes, mais il n'y a pas de siècle de Victor Hugo faute d'unité ; voilà ce que veut dire Lautréamont, qui fustige ainsi la vanité des écrivains pour lui contemporains qui, pétris d'un orgueil mal venu, affichent des ambitions de pensée qu'ils n'ont pas les moyens d'assurer.

Précisons toutefois que la scission avec le Grand Siècle n'est pas l'œuvre du XIX<sup>e</sup> siècle mais est celle du précédent; Lautréamont incrimine en effet Voltaire et Rousseau qui, loin d'incarner l'union de la littérature et de la philosophie, furent au contraire le comble de l'artifice, et préparèrent la regrettable scission entre la pensée philosophique et la littérature.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Lautréamont, *Poésies* II, in Lautréamont, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 2009, pp. 280-281

C'est ainsi que je renoue avec les Corneille et les Racine la chaîne du bon sens et du sang-froid, brusquement interrompue depuis les poseurs Voltaire et Jean-Jacques Rousseau.<sup>20</sup>

Toute l'ambition de Lautréamont est alors de fustiger son propre siècle pour « renouer » cette chaîne d'or qu'a brisée le Siècle des Lumières, et dont Descartes est l'une des métonymies possibles. Pourtant, que Descartes soit un antidote à la modernité du XIXe siècle et une incarnation de la grandeur passée, ne constitue en aucun cas une évidence, et peut même surprendre au regard de l'interprétation rétrospective qui fut faite de la pensée de ce dernier, jugé par beaucoup responsable du déferlement démocratique et moderniste que connut la France.

### 2. Le symbole de la modernité

Avant d'aller plus loin, il nous semble nécessaire de reprendre une analyse récente d'Antoine Compagnon consacrée aux Antimodernes, du XIXe et du XXe siècle, et qui nous semble avoir établi de manière assez nette que Descartes fut une figure honnie pour une grande partie de ces penseurs et de ces écrivains, figure à laquelle ils préférèrent de loin celle de Pascal. Si ces penseurs antimodernes défendent un certain empirisme en philosophie par opposition aux idéaux jugés abstraits de la Révolution française, il faut ajouter, rappelle Compagnon, qu'« ils préfèrent Pascal à Descartes. »<sup>21</sup> Plus loin, Compagnon, en s'appuyant sur les écrits d'Edouard Berth, théoricien du syndicalisme révolutionnaire et Antimoderne, insiste sur ce fil directeur d'une critique de Descartes au profit d'une réhabilitation de Pascal. « La conclusion des Méfaits des intellectuels de Berth, intitulée "La victoire de Pascal", tournait autour d'une phrase de Sorel: "Pascal a vaincu Descartes." La philosophie de Bergson

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Lautréamont, Lettre à Joseph Darasse, 12 mars 1870, in Œuvres complètes, op. cit., p. 310.

Antoine Compagnon, Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes, Paris, Gallimard, 2005, p. 46.

était "pénétrée du plus pur esprit de l'auteur des *Pensées*", retrouvé chez Péguy et Agathon. C'était la "victoire d'un *rationalisme vrai* sur un *rationalisme postiche*" et "d'un *spiritualisme vrai* sur un *spiritualisme postiche*". »<sup>22</sup>

Dans une telle perspective, Descartes n'est donc plus la figure tutélaire du XVIIe siècle, le héraut du Grand Siècle, mais devient au contraire la source de la modernité tant honnie ; il n'est plus un refuge mais devient le nom d'une responsabilité honteuse, coupable, dramatique, celle de la démocratie, des idéaux d'égalité et de liberté, celle de la fin de la religion et de la spiritualité. C'est pourquoi, dans son *Essai sur les Révolutions*, Chateaubriand, antimoderne ambigu – nous y reviendrons – charge Descartes d'une telle responsabilité et en fait l'une des causes de la Révolution française.

Descartes fit revivre le Pyrrhonisme, et ouvrit les sources du déluge de la philosophie moderne. La seule vérité, selon lui, consistait en son fameux argument, *je pense, donc j'existe*. Il admettait les idées innées, l'existence de la matière. Il expliquait l'action de l'âme sur le corps d'après les principes de Platon. On connaît ses tourbillons en physique. <sup>23</sup>

La connaissance de la pensée de Descartes par Chateaubriand semble de seconde main; même la formule la plus connue est ici écorchée, ce qui paraît signifier que Chateaubriand n'en a lu que des synthèses et s'intéresse moins à la lettre du texte qu'à l'esprit qui l'anime et qui n'est autre que celui qui annonce cette modernité que combat ce dernier. Il faut ici mesurer la valeur des mots, et la profondeur du terme de « déluge » pour qualifier la philosophie moderne ; elle n'est déluge que par la puissance destructrice qui est la sienne – Tocqueville,

François-René de Chateaubriand, Essai sur les révolutions, II, XXIV, in François-René de Chateaubriand, Essais sur les révolutions, génie du christianisme, (désormais noté ERGC) Paris, Gallimard, coll. Pléiade, Paris, 1978, p. 356.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> *Ibid.*, p. 135.

qui ne cite jamais Descartes, emploiera le même terme pour qualifier le processus démocratique – et Descartes n'est autre que celui qui a initié pareille destruction.

Il n'est par ailleurs pas sans intérêt de constater que Nerval rejoint Chateaubriand pour faire de Descartes non pas l'antithèse de la modernité mais bel est bien une de ses incarnations les plus manifestes ; mais à la différence de l'auteur de *L'essai sur les Révolutions*, Nerval ne voit dans ces idées modernes qu'un effet de mode, infiniment fragile, qui s'écroulera rapidement. Cela est vrai aussi bien d'un petit récit, *Le Marquis de Fayolle*, où Descartes n'est jamais que le porte-nom d'une des figures de la croyance en l'égalité<sup>24</sup>, que d'un passage remarquable de *Sylvie* où le temple de la Philosophie, relié aux philosophes modernes, est décrit en des termes peu élogieux :

Lorsque je vis briller les eaux du lac à travers les branches des saules et des coudriers, je reconnus tout à fait un lieu où mon oncle, dans ses promenades, m'avait conduit bien des fois : c'est le *Temple de la Philosophie*, que son fondateur n'a pas eu le bonheur de terminer. Il a la forme du temps de la sibylle Tiburtine, et, debout encore, sous l'abri d'un bouquet de pins, il étale tous ces grands noms de la pensée qui commencent par Montaigne et Descartes, et qui s'arrêtent à Rousseau. Cet édifice inachevé n'est déjà plus qu'une ruine, le lierre le festonne avec grâce, la ronce envahit les marches disjointes. [...]. Heureusement, le troène de Virgile fleurit encore, comme pour appuyer la parole du maître inscrite au-dessus de la porte : *Rerum cognoscere causas*! – Oui, ce temple tombe comme tant

<sup>&</sup>quot;Auprès de Huguet, il était à peu près aussi muet, aussi réservé qu'un confident de tragédie, et son rôle se bornait à écouter avec une imperturbable résignation les profondes réflexions de son maître sur l'égalité des hommes, – sur les républiques d'Athènes et de Rome – sur les philosophes anciens et modernes, depuis Platon et Lucrèce, jusqu'à Martin Luther, Descartes, Fénelon – et Rousseau. », cf. Gérard de Nerval, Le Marquis de Fayolle, I, 1, in Gérard de Nerval, Œuvres complètes, Tome I, (désormais notées OC I), Paris, Gallimard, Coll. Pléiade, 1989, p. 1144.

d'autres, les hommes oublieux ou fatigués se détourneront de ses abords, la nature indifférente reprendra le terrain que l'art lui disputait ; mais la soif de connaître restera éternelle, mobile de toute force et de toute activité !<sup>25</sup>

Cette cruelle description, cruelle pour les noms de la pensée moderne, de Montaigne à Rousseau, oppose la philosophie précisément moderne à l'éternelle grandeur de la littérature antique symbolisée ici par Virgile, dont la solidité apparaît bien plus grande que l'éphémère et factice grandeur nourrissant cette philosophie purement artificielle. À lire ce passage, on peut se demander si le devenir-topos de la pensée cartésienne n'est pas en réalité inscrit en elle, en tant que ce serait là la conséquence nécessaire d'une pensée qui ne vaut pas mieux que cet usage grotesque qu'en font ceux qui veulent paraître lettrés à peu de frais.

Il convient de mesurer ici la différence entre Chateaubriand et Nerval quant à leur traitement de la figure de Descartes; Chateaubriand nourrit à son égard une ambiguïté, tandis que le rejet de Nerval est direct et sans nuances. Si Descartes est pour tous deux une figure centrale de la modernité - plus encore pour Chateaubriand que pour Nerval - et non une antithèse de celleci, Nerval n'y voit qu'une éphémère chimère là où Chateaubriand y voit l'esprit durable des temps qui s'annoncent. Ce traitement différencié d'une figure pourtant identiquement diagnostiquée comme pilier de la modernité peut s'expliquer par la question spirituelle : Nerval voit en Descartes celui qui assèche les cœurs et les âmes, le penseur d'un mécanisme froid oublieux de l'esprit, qui ne saurait résister bien longtemps au regard du besoin spirituel des hommes. Plus généralement, Nerval semble nourrir un soupçon profond à l'encontre de la Philosophie, étroitement rationaliste ; cela se ressent dans des notes éparses, notamment dans un compte-rendu des Nuées:

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Gérard de Nerval, *Sylvie*, IX, in *OC* III, p. 557.

On voit que l'ironie prend ici des teintes lyriques inconnues à la comédie française, et que les Allemands, comme Goethe et Heine, ont parfois heureusement imitées. Socrate substitue donc les nuées aux déesses, et à Jupiter le dieu *Tourbillon*. La philosophie moderne ne dit pas autre chose assurément ; il suffit de changer les noms. <sup>26</sup>

Au monde enchanté des dieux et des déesses, la Philosophie, depuis Socrate, tente de substituer une explication plus physique, plus « rationnelle », en un sens toutefois étroit, que Descartes ne fera que réinjecter dans la modernité. C'est donc là un deuxième point de rupture avec Chateaubriand: si ce dernier voit en Descartes un commencement absolu, Nerval n'y voit que l'énième résurgence d'une tentation à la fois chimérique et récurrente, celle d'éradiquer l'explication du monde par les dieux, celle de désenchanter le monde, de le rendre à la seule raison asséchante.

Descartes annonce donc la modernité moins comme novateur que comme réintroducteur d'une erreur éternelle, celle visant à rétrécir le monde, à n'en faire qu'un ensemble de relations accessibles à la raison ; il n'est qu'à lire le mépris avec lequel il rend compte de la théorie des « animaux-machines », théorie qui, précisément, se prive de l'accès à la profondeur même du monde :

Quelque temps avant sa mort, étant à déjeuner dans une salle au rez-de-chaussée, il remarqua un chien inconnu qui était entré dans la cour, et qui hurlait en le regardant. Il se leva de table, par une sorte de boutade à demisérieuse, et chassant le chien avec sa serviette, il s'écria : « Tu n'auras pas ma molécule! » C'était pousser loin l'illusion philosophique. Mais, à bien y penser, l'intelligence des animaux est quelquefois si inexplicable! Descartes ne voit en eux que des machines; le père Bougeant croit qu'ils sont des diables; Helvétius, d'après Anaxagore, pense que

\_

 $<sup>^{26}\,</sup>$  Gérard de Nerval, « Les Nuées », in L'artiste, 3 novembre 1844, in Gérard de Nerval,  $OC\,I,$  p. 874.

leur forme seule les empêche de faire tout ce que font les hommes, et Dupont de Nemours leur accorde non seulement la raison, mais la parole.  $^{27}\,$ 

Il faut ici étudier très précisément la manière dont Nerval mentionne la théorie cartésienne; s'îl est clair qu'îl n'adhère ni au modèle des animaux-machines ni à l'îdée de leur dimension diabolique, il ne formule pas son rejet de la même manière. La formule « ne que » indique très nettement la restriction qu'opère la pensée cartésienne, c'est-à-dire la réduction de sens pour ne pas dire la perte que le mécanisme et, plus généralement, la pensée cartésienne, font subir à la richesse du monde. Celui-ci devient avec Descartes matière étendue et relations mécaniques, et voilà qui paraît singulièrement pauvre à Nerval; inversement, la thèse du père Bougeant, tout aussi combattue que celle de Descartes, n'est pas présentée selon une syntaxe restrictive : elle est affirmative, mais réduite par la dimension de « croyance » qui suffit à en indiquer la précarité.

La différence est alors accusée avec Chateaubriand qui persiste à voir en Descartes un Chrétien ayant participé du génie du Christianisme qu'il décrit émerveillé dans sa jeunesse. Si L'essai sur les Révolutions mesure la portée révolutionnaire de la pensée cartésienne, l'analyse des grandes figures du Christianisme ne peut faire l'économie du grand homme qui, parce qu'il a tenté de démontrer l'existence de Dieu, ne saurait être pleinement condamné, d'où l'ambiguïté et la complexité du rapport de Chateaubriand à l'initiateur du déluge moderne. Admiration et méfiance se conjuguent, jusqu'à ce que la première prenne le pas sur la seconde.

Très curieusement, pourtant, Chateaubriand ne mentionne pas Descartes parmi les grands théoriciens étant parvenus à démontrer l'existence de Dieu; les noms mentionnés dans le

Gérard de Nerval, Compte-rendu de « Emile ou le chien du contrebandier, par M. de Terre-Neuve », in OC I, p. 981.

Génie du Christianisme, ne comportent pas celui de Descartes, ce qui ne laisse pas de surprendre.

> Un des principaux dogmes chrétiens nous reste encore à examiner, l'état des peines et des récompenses dans l'autre vie. Mais on ne peut traiter cet important sujet sans parler d'abord des deux colonnes qui soutiennent l'édifice de toutes les religions, l'existence de Dieu et l'immortalité de

> Nous sommes d'ailleurs appelés à cette étude par le développement naturel de notre matière, puisque ce n'est qu'après avoir suivi la Foi ici-bas, qu'on peut l'accompagner à ces tabernacles, où elle s'envole, en quittant la terre. Toujours fidèle à notre plan, nous écarterons des preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, les idées abstraites, pour n'employer que les raisons poétiques et les raisons de sentiment, c'est-à-dire les merveilles de la nature et les évidences morales. Platon et Cicéron, chez les anciens, Clarke et Leibniz, chez les modernes, ont prouvé métaphysiquement et presque géométriquement l'existence du Souverain Etre ; les plus grands génies, dans tous les siècles, ont admis ce dogme consolateur.<sup>28</sup>

La raison pour laquelle manque Descartes apparaît, à la lecture du texte, relativement évidente : le défaut des preuves cartésiennes est sans doute d'être abstraites; procédant par l'idée de l'infini ou de la perfection, Descartes exclut le sentiment et la voie poétique - Descartes n'est pas romantique -, et ne trouve plus sa place dans les rêveries bucoliques de Chateaubriand. Mais les auteurs qu'il cite, Platon, Cicéron, Clarke, Leibniz ne semblent pas beaucoup plus enclins à prouver Dieu par le sentiment que ne le fait Descartes, l'ensemble des auteurs mentionnés étant plutôt amenés à prouver l'existence de Dieu selon la voie cosmologique, donc selon l'idée d'une cause première.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Chateaubriand, Génie du Christianisme, I, V, 2, in Chateaubriand, ERGC, op. cit., p. 557.

Pour autant, Chateaubriand reprend en note un argument cartésien pour prouver l'immatérialité de l'Être suprême, argument qui n'est autre que celui de la création continuée; le bras, par exemple, devrait tomber en poussière « si les atomes dont il est formé ne sont sans cesse forcés de se tenir ensemble, ou même s'ils ne sont sans cesse créés. Or, cette puissance *nécessaire* ne peut être la matière, puisqu'elle n'existe pas de *nécessité*, et qu'elle n'a pas elle-même la cohésion des parties. »<sup>29</sup> Seul un Être immatériel donnant éternellement à la matière la puissance de rester dans l'être peut rendre compte de la persistance matérielle des choses; mais pour prouver cela, Chateaubriand emprunte à Descartes l'argument de la création continuée, témoignant donc de l'importance que revêt Descartes dans l'économie de sa propre pensée.

L'examen de la question de la modernité nous a donc permis de relever deux paradoxes :

- d'une part, tous les auteurs ou presque n'ont de cesse de fustiger cette abominable modernité où ils ne voient, bien souvent, que bassesse et médiocrité, déchéance et perte de la grandeur. Mais si ce diagnostic est commun, demeure le différend portant sur le rôle de Descartes: tantôt antithèse de la modernité et figure éclatante du Grand Siècle, il est pour d'autres le responsable du déluge, la figure même de cette modernité tant bonnie
- l'une des figures les plus antimodernes qui soient, Chateaubriand, entretient lui-même un rapport très ambigu avec Descartes; responsable d'une modernité combattue mais en même temps penseur capital, Descartes ne saurait être l'objet d'une accusation unilatérale, tant il contribua à sa manière au fameux génie du Christianisme.

Ce qui frappe enfin, à mesure que se découvrent les lectures de ces passages, c'est le fait que Descartes ne fait l'objet d'aucune analyse philosophique réelle ; prête-nom de la modernité

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> *Ibid.*, note XI, p. 1135.

ou du classicisme, remède aux modes sociales, auteur de formules devenues topiques, Descartes est moins analysé pour ses écrits que réduit à ses usages. Ne peut-on pas trouver, malgré cette tendance nettement dominante, un examen raisonné et patient de sa philosophie, qui prendrait au sérieux les raisonnements et les arguments du grand homme ?

### III. Penser le cartésianisme

Le XIXe siècle est philosophiquement riche de ses débats portant sur le libre-arbitre et le déterminisme, où les noms de Descartes, Leibniz et Spinoza sont bien souvent convoqués pour défendre l'une ou l'autre position. Dans la sphère littéraire, Hugo s'empare de la question et la synthétise dans un dialogue extrêmement dense quoique fort bref en plein cœur des *Misérables*:

- Nous disputions philosophie.
- Soit.
- Lequel préfères-tu de Descartes ou de Spinosa [sic]?
- Désaugiers, dit Tholomyès.<sup>30</sup>

Dans ce dialogue qui se veut philosophique, Hugo rappelle à quel point le débat sur la liberté humaine, incarné par deux noms aux positions opposées, traverse la société française. La réponse tranchante de Tholomyès disant préférer Désaugiers, un chansonnier célèbre de l'époque, semble toutefois conférer à cette question philosophique une portée dérisoire à laquelle seule une certaine légèreté saurait adéquatement répondre. Nous sommes donc bien loin d'une réflexion hugolienne sur le cartésianisme ou même sur le traitement cartésien de la liberté, quand bien même cet échange rapide témoigne-t-il de la force symbolique que peuvent évoquer les noms de Descartes et Spinoza dans la bonne société.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Victor Hugo, Les Misérables, Livre troisième, chapitre VIII, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1999, p. 352.

### 1. Éloge de la métaphysique cartésienne

Une fois encore, c'est Chateaubriand qui va nous offrir un examen de la pensée cartésienne comme telle, doublé d'un éloge de sa grandeur métaphysique; certes, l'auteur n'entre pas dans les détails, mais une admiration évidente transpire de ses écrits, et se porte tant vers le physicien que vers le métaphysicien.

Tant de découvertes en annonçaient de plus grandes encore, et l'on était trop près du sanctuaire de la nature pour qu'on fût longtemps sans y pénétrer. Il ne manquait plus que des méthodes propres à décharger l'esprit des calculs énormes dont il était écrasé. Bientôt Descartes osa transporter au grand Tout les lois physiques de notre globe; et par un de ces traits de génie dont on compte à peine quatre ou cinq dans l'histoire, il força l'algèbre à s'unir à la géométrie, comme la parole à la pensée.<sup>31</sup>

Le texte se suffit à lui-même, et ne nécessite guère d'éclaircissement; l'admiration de Chateaubriand se redouble lorsque se trouve abordée la question métaphysique qui, là encore, révèle le génie cartésien :

Il est assez singulier que notre siècle se soit cru supérieur en métaphysique et en dialectique au siècle qui l'a précédé. Les faits déposent contre nous : certainement Condillac, qui n'a rien dit de nouveau, ne peut seul balancer Locke, Descartes, Malebranche et Leibniz. Il ne fait que démembrer le premier, et il s'égare toutes les fois qu'il marche sans lui.  $^{32}$ 

La comparaison entre Condillac et les auteurs du XVIIe siècle n'est manifestement pas à l'avantage du premier; porté par Locke, il n'est plus rien lorsqu'il s'en écarte et ne souffre pas la comparaison avec les grands métaphysiciens classiques que sont Descartes, Malebranche et Leibniz. Pourtant, nous avons

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, I, IV, 3, p. 550.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> *Ibid.*, III, II, 3, op. cit., p. 819.

moins affaire à une analyse de la pensée cartésienne ou classique qu'à un exercice d'admiration, rappelant à quel point l'Europe fut le théâtre d'esprits grandioses. N'y a-t-il donc pas d'analyses plus précises de la pensée cartésienne elle-même, permettant de confronter la réception littéraire de Descartes et la philosophie de ce dernier ?

#### 2. Méthode et langage : le cas Mallarmé

Peut-être un hapax pourrait-il nous sauver; Mallarmé a consacré à Descartes un petit texte ou, plus exactement, des notes préparatoires consacrées à la nature du langage, notes pétries de références cartésiennes. Dans ses Notes sur le langage, Mallarmé réfléchit à une méthode scientifique permettant de penser le langage, à l'aide d'une méthode. Or, force est de constater que l'obsède littéralement la dimension fictionnelle de la méthode, son caractère artificiel. Ces notes rédigées en 1869 en vue d'une thèse en linguistique mentionnent à deux reprises Descartes; une première fois pour qualifier le style de son étrange petit livre » en préparation, et qui sera animé de « la grande et longue période de Descartes »33; puis, dans le folio suivant, pour déplorer le peu de compréhension dont Descartes fait l'objet : « Nous n'avons pas compris Descartes, l'étranger s'est emparé de lui : mais il a suscité les mathématiciens français. Il faut reprendre son mouvement, étudier nos mathématiciens - et ne nous servir que de l'étranger, l'Allemagne ou l'Angleterre, que comme d'une contre-épreuve : nous aidant ainsi de ce qu'ils nous ont pris. »34

Si la référence à Descartes est explicite, les termes sont obscurs : de quel « mouvement » cartésien est-il ici question ? Il s'agit, sans aucun doute, du mouvement proposé par la méthode cartésienne, ainsi résumée par Mallarmé :

<sup>33</sup> Mallarmé, Notes sur le langage, in Mallarmé, Œuvres complètes, Tome I, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1998, p. 505.

<sup>34</sup> Ibid.

#### **Thibaut Gress**

Toute méthode est une fiction, et bonne pour la démonstration.

Le langage lui est apparu l'instrument de la fiction : il suivra la méthode du Langage. (la déterminer) Le langage se réfléchissant.

Enfin la fiction lui semble être le procédé même de l'esprit humain – c'est elle qui met en jeu toute méthode, et l'homme est réduit à la volonté.

Page du discours sur la Méthode.  $^{35}$ 

À n'en pas douter, cette étrange page du Discours *sur* la méthode doit être celle qui ouvre la quatrième partie où Descartes propose une voie par laquelle puissent être considérées comme fausses l'ensemble des connaissances passées en vertu d'une certaine feinte :

Pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût absolument indubitable. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. [...] je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations. Et enfin, [...], je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. 36

Il est essentiel de percevoir le parallèle entre les deux textes et de comprendre Mallarmé à l'aune du *Discours*. Assurément, la méthode cartésienne se présente comme un moyen de répondre à l'absence d'évidence venue du monde en rendant ce dernier

2.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> *Ibid.*, p. 504.

René Descartes, Discours de la méthode, IV, AT VI, 31-32; Œuvres Complètes III, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2009, p. 102.

virtuel<sup>37</sup>, en en faisant *artificiellement* un néant dont rien ne garantit la consistance, en le *niant*. Mais alors, pourquoi Mallarmé fait-il du langage « l'instrument » même de cette fiction ? Cela n'a de sens que si Mallarmé retient de Descartes l'idée d'un langage disposant d'une puissance d'anéantissement, d'abolition des choses ; je ne parle que pour abolir la chose, que pour en anéantir toute dimension mondaine. Le langage devient pouvoir de négation de l'immédiateté des choses, et c'est parce qu'il fallait exercer ce pouvoir que Descartes ne pouvait révoquer en doute le langage lui-même.

Mais si le langage anéantit les choses, celles-ci disparaissent et s'effondrent sous le poids de la négation, tandis que ne demeure que l'instrument linguistique entrant en résonance avec lui-même; à ce titre, le langage se réfléchit lui-même, et amène à se poser la question décisive : de quoi parlons-nous lorsque nous parlons ? Nous ne pouvons parler du monde, puisque celui-ci est anéanti par la seule force du langage qui abolit toute chose ; que reste-t-il ? Le langage, en tant qu'il renvoie à lui-même. Or que signifie une telle réflexion ? Le langage ne peut que révéler ce qui reste, c'est-à-dire la pensée de la chose, et non plus la chose transcendante à l'esprit ; la réflexion du langage sur lui-même consécutive à l'abolition des choses par ce dernier révèle le monde mental. C'est la raison pour laquelle Mallarmé remonte de la fiction à l'esprit humain : parler, ce n'est pas aller vers les choses, c'est revenir à l'esprit comme s'il était seul.

Nous avons donc une opération « *ultra cartésienne* » pour reprendre le mot de Georges Poulet<sup>38</sup>, opération en outre consciente

<sup>37</sup> Dans son excellent commentaire de ce passage, Eric Benoit parle de virtualiser « ce qui est, ou plutôt semble être ». Cf. Eric Benoit, Néant sonore. Mallarmé ou la traversée des paradoxes, Paris-Genève, Droz, 2007, p. 59 saa.

<sup>38</sup> Celui-ci propose sans doute l'explication la plus claire du parallèle entre les deux hommes, quant au rôle du langage : « Il faut sentir toute la force du parallèle que devait faire Mallarmé lui-même entre l'acte de conscience

#### **Thibaut Gress**

de sa filiation. Ramené à sa volonté, c'est-à-dire à sa décision de nier le monde, l'homme cartésien découvre le sens profond de l'exercice du langage : je ne parle que pour être ramené à mon propre esprit, par lequel seul adviennent les vérités et l'être. Mallarmé reprend ce geste et fonde sa propre pensée sur l'héritage cartésien, ici médité selon l'angle profond du négatif. Nous voyons enfin, à travers cette analyse de Mallarmé tout ce qui le sépare de Nerval : la même figure, celle de Descartes, peut être aussi bien comprise du point de vue physique, comme une attraction vers la surface des relations mécaniques, vidant le monde de ses mystères, que comme un feint anéantissement du monde lui-même, au profit d'une découverte métaphysique de l'esprit. Là où Nerval reproche à Descartes de ne plus voir dans le monde qu'une pure surface, Mallarmé sait gré au même Descartes de révéler aux hommes la réalité fondamentale, celle de l'esprit.

# Conclusion : une figure cartésienne éclatée

Apparaît au terme de cette étude l'extrême dispersion des usages de Descartes; devenu un nom, lesté de propriétés qui sont souvent celles de son siècle plus que de sa pensée, ou au contraire réduit à une ou deux formules abstraites de l'ensemble de son système, Descartes ne fait pas l'objet d'une analyse réelle ni même minimale au sein de la littérature française, à la notable exception de Mallarmé. Pour autant, il n'est pas inintéressant

cartésien par lequel l'existence se fonde en la pensée, et l'acte de conscience proprement mallarméen par lequel la pensée crée l'existence. D'un côté comme de l'autre, tout commence par une fiction, c'est-à-dire par un doute hyperbolique, au moyen duquel on feint d'abolir le réel, tout le réel, et de faire ainsi en soi et autour de soi la même table rase qui s'y ferait par le nivellement de la mort. Doute qui est donc une négation, mais une négation feinte et voulue. « Je veux penser que tout est faux ». Par cet acte de négation ou d'annihilation tout se réduit à cette volonté seule, et c'est dans cet acte de volonté que l'être cartésien se découvre à la fois pensant et par conséquent existant. », Georges Poulet, « Mallarmé », in Georges Poulet, Études sur le temps humain. La distance intérieure, Tome II, Plon, 1952, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 334

d'observer à quel point le nom de Descartes se trouve embarqué dans des domaines infiniment différenciés : convoqué par Stendhal pour condamner les modes parisiennes, ou par Lautréamont pour incarner l'unité d'un siècle, ou encore par Flaubert pour exprimer sa grandeur, ce nom finit par désigner une identité multiple, ballottée entre enjeux politiques, sociaux, métaphysiques et même spirituels, au sein desquels sa signification ne cesse de varier.

Il n'existe donc pas de figure unique de Descartes, mais il existe un *nom* qui éveille chez ceux qui le prononcent des idées que l'on ne saurait réduire à l'unité. « On connaît le lieu commun bizarre d'après lequel la Révolution serait née du poêle de Descartes »<sup>39</sup>, notait Thibaudet non sans perplexité, rappelant par l'adjectif sa réserve à l'égard de pareille interprétation. Ces divergences herméneutiques appellent peut-être moins une solution définitive qu'elles ne révèlent le désir universel de voir en Descartes l'incarnation d'un acte central du spectacle de l'Histoire et de la Philosophie françaises, pour l'en blâmer ou l'en remercier.

Thibaut GRESS Institut Catholique de Paris

Albert Thibaudet, Cahiers, in Albert Thibaudet, Réflexions sur la littérature, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2007, p. 1109.

### POSITIVISME ET SPIRITUALISME AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE EN FRANCE

Une grande partie de la pensée française du XIXe siècle se caractérise par la lutte entre la philosophie et la science. Cette polémique va se développer tout au long du XIXe siècle. Hyppolite Taine explique dans *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*: « Aujourd'hui, principalement deux philosophies subsistent en France. On les retrouve, avec des petites nuances, en Allemagne et Angleterre : l'une est à l'usage des lettres ; l'autre à l'usage des savants ; chez nous, l'une s'appelle le spiritualisme ; l'autre le positivisme<sup>1</sup> ».

Selon Dominique Janicaud², citant la définition de Lachelier donnée dans le vocabulaire de Lalande, le spiritualisme le plus complet et le plus profond « consiste à chercher dans l'esprit l'explication de la nature elle-même, à croire que la pensée inconsciente qui travaille en elle est elle-même qui devient consciente en nous, et qu'elle ne travaille que pour arriver à produire un organisme qui lui permette de passer (par la représentation de l'espace) de la forme inconsciente à la forme consciente.³ » L'origine de l'idée de spiritualisme comme doctrine philosophique date du XVIIe siècle, elle est attribuée à l'évêque Berkeley qui pensait l'esprit comme quelque chose d'immatériel, comme la négation de la matière. Le commencement de cette notion est entrelacé avec les textes théologiques et l'expérience

Hippolyte Taine, Les philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France, Genève, Slatkine Reprints, 1979. p.VI.

Dominique Janicaud. Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français, Libraire philosophique Paris, J. Vrin, 1997, p. 3.

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philo*, Paris, P.U.F., 1956, septième édition, pp. 1020.

mystique et religieuse. Au XIXe siècle, la notion d'esprit est cependant conçue sans cette charge religieuse, en étant pensée comme une catégorie strictement philosophique. Les spiritualistes, de manière générale, doutent de l'idée de Descartes de deux ordres différents entre res cogito et res extensa. Ils signalent qu'il est possible de casser le mur cartésien entre les deux mondes, quand l'homme se met fondamentalement au centre entre les deux ordres, il est celui qui les révèle et les organise selon sa propre volonté<sup>4</sup>. L'homme proportionne les principes de l'ontologie phénoménologique qui permettent d'établir les limites du connaître et le pouvoir du sujet pour changer le monde selon sa volonté<sup>5</sup>.

Au contraire, les positivistes remettent en question cette conception de la notion d'esprit. Il ne peut plus être pensé comme un être divin, destiné au salut donné par Dieu. L'esprit est pensé plutôt comme quelque chose abandonné dans l'intérieur du monde naturel en étant expliqué par des catégories factuelles : « La nature est comme une réfraction ou une dispersion de l'esprit »<sup>6</sup>. Ils considèrent aussi que la nature limite la capacité d'action de l'esprit parce que la nature fonctionne selon des lois et des règles déterminées. L'esprit, en étant une partie de la nature, est également conditionné par des lois universelles et nécessaires.

Maine de Biran fut le premier à réaliser cette avancée dans les catégories analytiques. Il a résolu la question d'attribuer une force hipe-organique au sujet de révéler le fait le plus primitif du sens intime qui est inséparable de la force de la volonté humaine. La pensée de Maine de Biran permet de reconnaître une faculté absolue dans l'Homme qui lui donne la possibilité de s'élever jusqu'à Dieu –toute connaissance vient par l'activité, la force et la volonté humaine et non par la spontanéité intellectuelle comme Kant avait pensée. Si Descartes avait déjà dit : « Je pense donc je suis » ; Maine de Biran pourrait avoir dit : « Je veux, donc je suis ».

Voir Maël Lemoine, « Maine de Biran. Ordres de phénomènes et science de l'homme », in Belay, Raynald et Marin, De la nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIXe siècle, Lyon, ENS éditions, 2001, p. 168.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Félix Ravaisson, Rapport sur la philosophie française en France au XIX<sup>e</sup> siècle, Fayard, Paris, 1984. p. 310.

Les deux figures centrales qui animent sans doute cette polémique furent Victor Cousin et Auguste Comte.

Cousin a élaboré ses idées spiritualistes dans un cadre théorique qu'il appelle l'éclecticisme, soutenu par une méthode dite psychologique, devant permettre de comprendre la diversité de l'ontologie humaine. En outre, il s'intéresse à l'histoire de la philosophie et promeut, en particulier, les études aristotéliciennes et le monde antique. Cousin essaye de faire ressurgir une tradition humaniste et historiciste, effacée par Descartes qui aurait jugé fondamental de développer les études d'ordre naturel au détriment des études historiques et humaines.

Par ailleurs, Comte développe une idée philosophique qui promeut les études scientifiques dans tous les champs, autant la nature que l'humain. Son positivisme est une expression particulière de l'idée de la technification du monde. Comte travaille à dépasser la spéculation transcendantale par la vaste étendue de la connaissance pratique, en se laissant guider par une méthode expérimentale et scientifique.

Le contexte social que partagent Cousin et Comte est très conflictuel après la Révolution française. Les deux philosophes sont à la recherche d'un renouveau politique afin d'arriver à une phase de développement qui garantirait la paix, les libertés individuelles et la stabilité de l'État français<sup>7</sup>. Cependant, Cousin et Comte marchent sur différents chemins. Cousin, du fait de sa situation institutionnelle, est en situation de diriger une grande partie du système éducatif français. Il occupe une position politique privilégiée en tant que ministre de l'Instruction Publique d'où il a la possibilité d'influer sur la désignation des postes universitaires ainsi que sur le concours de l'agrégation. Aussi peut-il largement propager sa pensée éclectique. Au contraire, la

W.M. Simon, The "Two Cultures" in Nineteenth Century France: Victor Cousin and Auguste Comte", *Journal of the History of the Ideas*, Vol. 26, no. 1 (Jan-Mar., 1965), p. 45.

carrière professionnelle de Comte comporte d'importantes déceptions, puisqu'il n'a jamais obtenu jamais de poste à l'université. Aussi a-t-il répandu ses idées entre les ouvriers et enseigné ses leçons dans son appartement à quelques-uns de ses disciples.

#### Le spiritualisme éclectique de Victor Cousin

Le travail de Patrice Vermeren : Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État (1995), est un des plus importants travaux autour de Victor Cousin. Vermeren pense qu'il n'y a pas deux moments philosophiques dans la pensée de Cousin. L'historiographie du XIXe siècle décrivait deux moments de sa pensée. Le premier moment, avant 1830, est quand Cousin a créé une philosophie nouvelle et le deuxième moment est quand Cousin a abandonné son travail théorique pour envisager plutôt la gestion politique de sa philosophie. Cousin a modifié ses idées initiales pour les adapter à de nouvelles circonstances politiques. Au contraire, Vermeren montre comment Cousin hérite du projet de son maître Royer-Collard qui était politique et philosophique en même temps : « Victor Cousin hérite de Royard-Collard d'un projet qui n'est pas seulement théorique, mais aussi, dès l'origine, institutionnel, qu'il modifie jusqu'à lui donner le statut d'une tradition philosophique nationale et la fonction d'un paradigme politique de l'État libéral constitutionnel.8 » La monarchie de Juillet requiert alors une nouvelle élite dirigeante issue de la caste lettrée<sup>9</sup>, dont le pouvoir provient d'un capital culturel acquis dans les institutions éducatives et non d'un titre héréditaire de la noblesse. Cousin est le dirigeant de cette nouvelle élite et son éclecticisme aide à maintenir cette hiérarchie.

Le spiritualisme éclectique de Victor Cousin réside particulièrement dans la conciliation de tous les systèmes philosophiques. Il pense qu'il y a trois différents domaines qui incluent les éléments fondamentaux de chaque système : la

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Ibid.* p. 18.

Voir Ringer Fritz, The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933, Harvard University Press, USA, 1969.

sensation, l'intelligence et la volonté<sup>10</sup> et ceux-ci finissent par la synthèse commune de la pensée. Le point initial pour la reconnaissance d'enchaînement des différents domaines est le « moi », puisque c'est le sujet qui décrit ses propres sensations et il les voit puisqu'il les décrit. Ce procédé de description est rationnel – raison – mais aussi irrationnel – foi –, il est désigné comme la « méthode psychologique » et doit donner le moyen d'étudier l'Homme et son intérieur. La tentative de Cousin consiste à démontrer que le sujet agit selon sa propre volonté, son propre libre arbitre et aussi selon l'intervention divine d'une entité qui le dépasse<sup>11</sup>. Mais cette conjonction du « moi » n'explique pas tout, c'est pourquoi toutes les choses qui dépassent les phénomènes nous sont enseignées par une sorte de révélation inexplicable, c'est-à-dire le « non moi », qui est fait de tous les phénomènes infinis en-dehors de la conscience.

Pour Cousin, la raison est donc le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la conscience et l'être. C'est un processus de reconnaissance d'autres choses comme de simples phénomènes; processus qu'elle atteint en elle-même en reproduisant le principe qui crée ces phénomènes: « la cause », connue comme le « moi ». Par conséquent, la méthode appropriée par la philosophie est celle qui commence avec le « moi ». Mais, la foi est un moyen indispensable qui embrasse les deux cadres et est sa culmination. La foi descend donc de Dieu et s'incline vers l'Homme, et apparaîtrait à la conscience comme la lumière qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu<sup>12</sup>. En conséquence, Cousin conçoit Dieu comme tout acte intellectuel et le moyen adéquat pour développer notre propre conscience. Mais aussi

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Jules Simon, Victor Cousin, Hachette, Paris, 1887, p. 31.

 $<sup>^{11}\,</sup>$  Victor Cousin, The exposition of eclecticism, T. Clark. Edinburgh, 1839, p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Paul Janet, Victor Cousin et son œuvre, Paris, C. Lévi, 1885, p. 37.

comme la volonté libre de l'Homme qui fait sa part et se développe jusqu'à la perfection de Dieu<sup>13</sup>.

Le système philosophique de Cousin constituerait la synthèse entre tous les points de vue ayant existé dans l'histoire de la pensée. En effet, les différentes pensées philosophiques remplissent l'histoire des sociétés <sup>14</sup>. La clef est l'érudition qui nous rend capables de supprimer les préjugés formés par les religions et les fausses traditions. Alors, le progrès consiste à faire revivre les différences jusqu'à trouver les coïncidences entre toutes ces visions.

De sorte que l'éclecticisme de Cousin consiste à recueillir les différents points de vue systématiques qui ont été proposés, à les réconcilier dans un point de vue général synthétique plus élevé et plus fort pour les intégrer dans la totalité. Par suite de cette intégration, l'éclecticisme est présenté par Cousin comme une idée profonde et sage qui se soutient par le fait qu'il ne peut y avoir d'erreur absolue, que toute erreur n'est que l'exagération d'un point de vue partiel qui a, lui, sa vérité, mais qui n'est pas toute la vérité en soi. En fait, on peut affirmer que toutes les époques ont leur part de vérité, et qu'il est sage et opportun de les recueillir et, autant que possible, de les réconcilier. En définitive, Victor Cousin intègre tous les systèmes les plus importants de la philosophie : sensualisme, idéalisme, mysticisme et scepticisme. Ce principe d'intégration se soutient autour d'une idée morale, celle du bon sens, puisque c'est la façon la plus convenable de rétablir les parts séparées par les sursauts humains. Il faut de la sagesse, de la modération, des intentions droites pour évaluer d'une manière propre ce que sont l'utile et le vrai. 15 Pour Cousin, suivant Hegel, toute philosophie a raison en

Pierre Daled, Le matérialisme occulté et la genèse du sensualisme Écrire l'histoire de la philosophie en France, Paris, J.Vrin, 2005, p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Jules Simon, op.cit., p. 42.

Sans doute, Hegel influait sur Cousin par son esprit de conciliation et par cette tendance optimiste qui caractérise la conception historique de Hegel.

même temps que toute philosophie a tort ; ainsi chaque système n'est qu'un point de vue sur la vérité $^{16}$ .

La science ne peut se développer sans l'inclusion harmonieuse de tous les systèmes<sup>17</sup>. Un des grands problèmes dans l'histoire de la pensée est cette prétention de vérité qui guette les grands esprits, qui crurent avoir toute la raison sans reconnaitre d'autres perspectives. L'objectif de Cousin est de trouver la conciliation de toutes ces plaidoiries qui est la condition nécessaire de la science philosophique, celle qui trouve sa propre intégration dans la méthode comme un moyen de réconciliation<sup>18</sup>.

La médiation entre les différents points de vue vient par la modération et plus précisément par les conditions politiques de la société française. Il s'agit d'une conciliation entre les groupes politiques qui représentent les traités politiques, pour résoudre la lutte entre la monarchie et la démocratie. Cousin présente donc l'éclecticisme comme la philosophie indispensable du siècle<sup>19</sup>. De cette façon, Cousin fait descendre sa philosophe quelque peu de la hauteur rationnelle où il l'avait placée jusque-là. La modération est ainsi un principe pratique et non scientifique. La tolérance des éléments contraires est nécessaire pour résoudre les problèmes politiques au même temps que les problèmes philosophiques.

#### Le positivisme d'Auguste Comte

Auguste Comte fait une attaque directe à la suprématie du spiritualisme qui promeut les études philosophiques. Pour Comte, la philosophie doit céder sa suprématie à la science. L'histoire est comme une liaison dynamique entre les systèmes où chacun apparaît comme un moment nécessaire d'une histoire unique

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> James W. Manns, "Victor Cousin: Commonsense and the Absolute", Review of Metaphysics, Vol. 43, no. 3 (Mar., 1990), p. 569.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Victor Cousin, *Cours de 1818*, Paris, Hachette, 1836. p. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Victor Cousin, The exposition of eclecticism, op. cit., p. 20.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Paul Janet, op. cit. p. 440.

conçue comme un développement graduel<sup>20</sup>. Le modèle historique comprend trois étapes, « chaque branche de nos connaissances passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif »<sup>21</sup>. Cela ne signifie pas que dans le dernier stade, le scientifique, disparaissent les états antérieurs de l'intelligence humaine. Il s'agit plutôt de penser que les trois différentes manières de connaissance vivent ensemble. Cependant, la pensée scientifique vient se consacrer comme hégémonique en conflit contre les autres manières de connaître.

Au contraire de Cousin, Comte pense qu'il n'est pas possible de concevoir un sujet épistémique absolu, qui transcende toutes les conditions sociales et historiques. Selon Comte, l'épistémologie se fonde sur les relations sociales, dans les contingences de l'histoire, à partir des relations intersubjectives. La connaissance est ainsi changeante et inaccessible, mais en même temps la science en vient à s'universaliser puisqu'elle est la plus effective. Le développement des sciences induit la spécialisation des disciplines, provoquée par la diversité de la division du travail et par l'utilisation des méthodes spécifiques dans chaque discipline, en se passant de la philosophie et en général des autres formes de connaissance. L'autorité de la vérité provient seulement de la science. La science donne les vérités les plus importantes à la société moderne par le moyen des méthodes déductives des mathématiques et aussi des méthodes inductives qui viennent de la physique expérimentale. Si bien, il est vrai, qu'il y a une manière spécifique de recevoir chaque méthode selon les circonstances, mais il est sûr qu'à l'intérieur du terrain de la science il y a des critères homogènes qui produisent du progrès au sein de la science.

Le principal propos de Comte est de découvrir un meilleur ordre social et l'établissement de la base épistémologique de la

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Pierre Daled, op. cit. p. 11.

Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive I, Paris, Hermann, 1998, p. 21.

sociologie. En même temps, il entend fonder son système sociologique sur un système scientifique universel et l'objet principal de l'auteur positiviste est d'abord l'abolition de toute idée de cause première. Le fondement de l'explication nouvelle du positivisme est ainsi principalement attachée au système de déduction logique et géométrique<sup>22</sup>. Le point de départ est que la connaissance est progressive, étant donné que l'histoire est ascendante jusqu'à arriver à la paix et à l'ordre social par le moyen des sciences et de la connaissance scientifique, l'objectif étant le progrès social de l'humanité.

#### L'hégémonie académique de Cousin

Cousin entre en 1810 à l'École normale sans une formation philosophique substantielle, car le cours de philosophie ne fut rétabli dans les lycées qu'en 1809. Il suit les cours de Laromiguière, puis les cours de Royer-Collard. Il supplée Villemain à l'École normale dans sa conférence de littérature et devient répétiteur et maître de conférences de philosophie en 1813. Finalement, en 1814 il soutient sa thèse qui s'intitule *De methodo sive de analysi* à la Faculté des lettres de Paris. Le succès du philosophe français est très rapide, puisqu'en 1815 il devient suppléant du grand philosophe Royer-Collard à la Sorbonne. Son incursion dans la société philosophique de Maine de Biran est aussi importante, et influence profondément sa propre philosophie éclectique. Cousin voit en Laromiguière, Royer-Collard et Maine de Biran ses principaux maîtres<sup>23</sup>.

En 1817, Cousin fait un voyage en Allemagne au cours duquel il rencontre tous les grands penseurs allemands. Ce voyage lui donne une perspective plus étendue, et les rencontres avec les personnages les plus savants de l'Allemagne lui apportent des réponses aux interrogations des premières années de sa carrière<sup>24</sup>. Après son premier voyage en Allemagne, Cousin

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Auguste Comte, *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, 1996, p. 141.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Victor Cousin, The exposition of eclecticism, op. cit., p. 26.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Jules Simon, op. cit., p. 17.

retourne à Paris avec une nouvelle perspective philosophique, tout particulièrement une perspective universelle des jugements de vérité. Mais sa vision politique ne change pas de la même manière que sa perspective philosophique.

La question politique de Cousin devient celle de la forme de gouvernement qui conviendrait le mieux à ce moment-là à la réalisation de ses principes, soit la question de la meilleure organisation sociale dans une société postrévolutionnaire. Ces principes idéologiques et politiques produisent son expulsion de la Faculté de philosophie. Les temps turbulents de l'année de 1820 sont compliqués par l'assassinat du Duc de Berry. Le pouvoir décide d'attaquer les droits civils et politiques comme la loi électorale, la liberté de la presse, et même la liberté individuelle. D'ailleurs, Cousin commence son œuvre éditoriale par une édition des œuvres de Descartes et de Proclus, une traduction de Platon et devient précepteur du fils du duc de Montebello. À cause de sa position politique et des circonstances défavorables dans le pays, Cousin est obligé de quitter à nouveau la France et se rend en Allemagne, où il rencontre à nouveau Hegel et commence à travailler sur la traduction des œuvres de Platon.

Cependant, les bonnes intentions succombent aux incursions des soldats du roi prussien au petit appartement où Cousin réside temporairement. Une charte est écrite par le directeur de police français Frenchet d'Esperey, le 10 de Septembre 1824 au ministre de Prusse à Paris<sup>25</sup>. Cette charte décrit Cousin comme un personnage dangereux pour la sécurité de l'Allemagne puisque, selon le rapport, le professeur français entretiendrait des relations avec les principaux érudits allemands. Cousin est soupçonné d'établir des liens politiques avec les libéraux d'Allemagne pour continuer le soulèvement en France. Pour cette raison, Cousin est détenu pendant six longs mois à Berlin. Cet événement produit l'indignation des libéraux français et allemands, qui réclament la libération du penseur français. Cet événement

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Patrice Vermeren, op. cit., p. 100.

donne naissance à la légende d'un Cousin dévoué à la défense des libertés humaines.

Des articles commencent à circuler dans la presse française réclamant la libération de Cousin. Le Courier français, un des plus importants journaux de l'époque, promeut une défense du philosophe emprisonné. L'argumentation de l'innocence de Victor Cousin se base précisément sur le fait qu'il n'existe aucune preuve convaincante de son activité politique en Allemagne<sup>26</sup>. Finalement, Cousin est libéré le 7 février 1824. Il retourne en France de manière absolument discrète et sans sursaut. De retour à Paris, il devient une figure grandissante parmi les personnages philosophiques des élites intellectuelles.

Ainsi, le résultat de ses réflexions philosophiques vient du mélange de ses idées politiques et idéologiques. Son point de vue qui soutient le juste milieu est influencé par les conflits politiques de son époque et par les expériences difficiles qu'il a vécues en Allemagne. Cousin est un libéral modéré, qui trouve un juste milieu dans la monarchie constitutionnelle, jouant entre l'absolutisme et la démocratie.

Avec l'avènement du ministère de Martignac en 1828, Victor Cousin retrouve finalement son cours à la Sorbonne en même temps que Guizot et Villemain. Le retour de ces trois professeurs provoque un enthousiasme extraordinaire. Après 1830, Cousin est nommé professeur titulaire à la Sorbonne, directeur de l'École normale, Conseiller d'État, membre du Conseil de l'Instruction publique, Pair de France. Goldstein explique le rapport entre les conceptions philosophiques et les nécessités politiques de la France dans la première partie du XIXe siècle<sup>27</sup>.

Selon Cousin, la monarchie constitutionnelle est le gouvernement correct pour la France et l'Europe du XIXe siècle. Elle est le seul gouvernement qui réalise la souveraineté du peuple avec vérité et sans secousse, à l'aide d'un roi qui ne meurt pas et n'a jamais

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> *Ibid.* p. 103.

 $<sup>^{27}</sup>$  Voir Doris Goldstein, "Official philosophies' in Modern France: The example of Victor Cousin", Journal of Social History, Vol. 1. No. 2. 1968.

tort, et des ministres responsables qui changent au gré de la majorité d'un parlement représentant la majorité des électeurs et qui représente ainsi la nation. C'est donc la nation qui gouverne, la vraie nation pour Cousin est l'élite éclairée, et non la masse ignorante, tantôt insouciante et tantôt agitée. Ce beau gouvernement admet sans doute une foule de différences selon les pays et les circonstances, mais il dispose d'une certaine uniformité qui exprime l'unité de la société européenne.

De cette façon, pour Cousin, lorsqu'il est désigné ministre de l'Instruction publique - jusqu'en 1845 -, la nécessité de la nation est dans l'unité parmi tous les groupes sociaux. Cette philosophie se base sur le juste milieu parce que c'est le chemin à suivre dans la résolution de problèmes. L'incursion de Cousin prenant le pouvoir de l'intérieur de l'apparat culturel de l'État constitutionnel signifie qu'une politique de la philosophie éclectique est la condition de possibilité d'un enseignement laïque en France au XIXe siècle. La politique de la Restauration depuis Charles X et sous Louis-Philippe a donné lieu à des attaques constantes contre l'Université. Après la Monarchie de Juillet il existe un appui considérable envers l'éducation et les ministres intellectuels. Enfin, le gouvernement apporte à l'Université plus d'autonomie et plus d'indépendance pour soumettre et organiser ses propres projets éducatifs. Ainsi, Victor Cousin joue un rôle très important dans la conformation d'un apparat éducatif selon son point de vue du juste milieu. Afin de trouver une conciliation entre les principes religieux et la philosophie, le but principal est l'unité politique parmi tous les secteurs sociaux.

Un processus d'exclusion limite l'enseignement philosophique à l'aristocratie intellectuelle. La formation est réservée à la classe sociale la plus privilégiée, formée dans les lycées et les universités. Cousin pense que tout le monde a le droit à la formation primaire, qui donne une instruction de type religieuse bien plus que séculière. Le théoricien de l'éclecticisme montre la nécessité d'une moralisation des classes sociales pauvres, faisant

appel à la foi chrétienne et aux principes éthiques de la religion $^{28}$ .

D'ailleurs, Cousin pose la philosophie comme une priorité pour les études secondaires et comme fondement d'un système cohérent d'éducation pour élaborer et diffuser les recherches dans la société libérale moderne. L'ordre de la science devrait commencer avec la psychologie, puisqu'elle nous donne les lois de l'esprit humain. Ensuite, après la psychologie, la logique et la morale permettent de comprendre les moyens les plus indiqués pour trouver la vérité et pour savoir comment agir correctement. Finalement, la dernière étape de la connaissance est l'histoire de la philosophie pour trouver les solutions aux problèmes de la société moderne.

Ainsi, pour Cousin, la lecture du dernier demi-siècle de l'histoire de France s'inscrit dans la continuité de ce principe régulateur. L'Empire, la Restauration, la monarchie de Juillet, n'ont été que des formes de gouvernement conformes à l'esprit modéré de la Révolution française, et la chute de Napoléon, celles de Charles X et de Louis-Philippe n'ont pour causes que leurs propres fautes, soit d'avoir dérogé à cet esprit qui conjoint les principes d'ordre et de liberté. La vraie démocratie, la meilleure des républiques, est donc la monarchie parlementaire.

# Comte : les cours privés et l'exil hors de l'académie

Auguste Comte ne jouit pas du même prestige que Victor Cousin. Il a peu d'élèves et leur donne seulement des cours privés dans un endroit obscur et éloigné. Le prestige de Cousin est un point de critique de Comte pour les cours d'histoire de la philosophie et pour la suprématie de la philosophie éclectique dans tous les espaces du système éducatif. La vision politique de Comte est d'intérêt pour l'actualité de la réflexion philosophique sur la science. Ainsi, Comte pose des questions neuves à son époque : il interroge le passage d'une domination d'ordre militaire à une domination d'ordre industriel ; il soulève le problème de la

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Patrice Vermeren, op.cit., p. 188.

définition d'une politique industrielle et du rôle de la recherche scientifique dans ce contexte. Comte pose également la question de la place du commerce dans les relations internationales ainsi que celle de la transformation des valeurs guidant les relations humaines, valeurs susceptibles de servir de base pour une organisation politique supranationale fondée sur la déchristianisation. En effet, la déchristianisation produit un, vide au niveau du sens selon Comte, que la société moderne se doit de combler par de nouvelles valeurs.

La politique comtienne est une politique de la science<sup>29</sup>. Il prétend à la fois synthétiser et dépasser les travaux antérieurs de philosophie politique, aussi bien anciens que modernes. L'objectif de Comte est de trouver une politique, qui soit aidée par la science, qui concerne l'Humanité réduite à se gouverner elle-même, évidement sans un Dieu et sans une monarchie. La nécessité de créer une science politique s'appuie sur l'ambition de toute philosophie de joindre la théorie de la connaissance et la théorie politique, de reconstituer une unité que la pensée moderne a longtemps négligée<sup>30</sup>.

Le premier point d'attaque contre la philosophie politique est la défense de l'individu comme sujet. Pour Comte, la métaphysique, ancienne scolastique ou moderne, n'a jamais osé s'élever au-dessus du simple point de vue individuel. Comte critique l'enseignement psychologique, point fondamental pour départir l'étude de l'Homme; au lieu de cette idée, Comte propose la sociologie<sup>31</sup> parce qu'il est impossible de reconnaître le sujet comme une entité qui transcende l'histoire, la société et la culture comme s'il était au-delà d'eux. La notion que cherche plutôt Comte est celle de collectivité. En effet, la liberté, la volonté, la raison individuelle, ou l'intérêt personnel ne peuvent

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Auguste Comte, Discours sur l'ensemble du positivisme, Paris, Garnier Flammarion, 1998, p. 43.

Juliette Grange, Auguste Comte. La Politique et La Science, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 95.

<sup>31</sup> W.M. Simon, "The Two Cultures' in Nineteenth Century France", op. cit., p. 47.

d'aucune façon constituer les principes fondateurs de la science politique naissante. De cette façon, Comte nous dit qu'il n'y pas de nature humaine authentique ou d'état de nature qui se rapporte à une essence de l'Homme fondé sur le mode individuel. Au contraire, ce sont l'existence sociale et l'histoire qui constituent l'une et l'autre. La politique positive s'oppose donc essentiellement à toutes les théories politiques qui ont à leur base l'individu ou l'individualisme. Le point central pour Comte est notre capacité de socialisation et de concevoir notre monde à partir de notre intelligence, ce qui est impossible sans la sociabilité<sup>32</sup>.

En somme, l'idéal de la personne humaine comme autoréalisation solitaire et libre d'un sujet autonome est une limitation très forte, qui est religieuse plus que politique. D'après Comte, la fameuse scission entre l'individu comme homme privé et comme citoyen ne peut pas être acceptable Cette distinction est plutôt une illusion qui n'aide pas à la compréhension des processus sociaux et du moment historique précis. En effet, l'homme est d'abord un être social et historique. La socialité n'est pas un prédicat ajouté à une individualité qui serait préalable. Ainsi, non seulement l'individu est un être social mais l'indépendance de l'individu, la possibilité même de l'individualisme est possible par un état social et historique.

De la même façon, on ne peut pas accepter la théorie contractualiste, car elle résume tous les travers et erreurs de la philosophie politique classique qui suppose un moment initial où la société s'origine et se fonde. Il n'est pas le fondement de la philosophie politique. Ainsi, on peut dire que la théorie politique classique est métaphysique dans la mesure où elle suppose des lois a priori immuables et universelles. La véritable politique selon Comte est celle qui se réfère aux temps modernes et actuels, c'est-à-dire, celle dont l'homme se réfère aux institutions

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Auguste Comte, Discours sur l'ensemble du positivisme, op. cit., p. 55.

scientifiques, le travail et l'industrie, ce qui s'appelle dans l'actualité : l'innovation<sup>33</sup>.

Les mouvements modernes sont dans l'actualité le devenir du progrès de la technique, transformant le monde autant que l'organisation sociale d'une manière complexe et différenciée. L'évènement des sciences et la révolution industrielle ont donc, d'après Comte, définitivement modifié les cadres théoriques et la pratique politique. On pourrait dire que ces évènements ne constituent pas une rupture avec la modernité mais son dépassement, c'est-à-dire, une nouvelle forme qui intègre l'organisation communautaire et puis l'État moderne, constituant ainsi une forme d'autorité plus anonyme et plus collective qui ne sera jamais toute-puissante et centrée sur une figure ou sur une personne.

En définitive, c'est la relation entre l'autorité et les hommes, les individus et le collectif qui permet la réalisation d'une société hautement technologique. L'État moderne devrait changer d'accord face aux nouvelles circonstances sociales. Il s'agit de trouver une connaissance politique qui se base sur la science, plus précisément, sur la sociologie et la science politique. Grâce à un nouveau cadre théorique Comte s'efforce de définir un nouveau phénomène qui vient des changements de la société moderne, comme la division du travail et l'innovation technologique. Ainsi, Comte reconnaît une politique industrielle et l'apparition de forces politiques nouvelles, l'exemple le plus connu de ces changements est la constitution du prolétariat formé par les masses déracinées par la révolution industrielle, mais aussi les classes moyennes, formées par ces évènements modernes, qui changent radicalement les bases de l'organisation sociale. Tous ces éléments doivent trouver leur place dans la théorie politique qu'il ne faut pas seulement étendre aux nouveaux objets mais transformer profondément.

Comte propose des mesures transitoires et célèbre les formes politiques qui ont su prendre des décisions non pas en invoquant des grands principes ou idées métaphysiques mais eu

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> *Ibid.* p. 73.

égard à une situation concrète. Les formes sociales et politiques d'organisation réclament en effet, pour être connues ou décrites positivement, un point de vue global en même temps que la prise en compte d'un grand nombre de facteurs complexes. En effet, la réalité politique ou sociale ne peut être modifiée par la décision volontaire qu'indirectement et partiellement. Elle est un enchevêtrement complexe de multiples facteurs, elle n'est pas adéquate à elle-même, ni constamment conforme à son propre principe, on ne peut donc la modifier par une décision qui prétendrait la transformer entièrement.

L'influence de Comte en son temps fut relativement faible en comparaison avec celle de Cousin. Mais finalement, Comte a eu une bien plus grande influence que Cousin. Cousin est un de ces philosophes oubliés et peu reconnus aujourd'hui en dépit de la renommée qu'il a connue de son vivant. La raison de ce jeu du destin est principalement la victoire de la culture scientifique et technologique dans la société moderne, inaugurée au cours du XIXe siècle. La science commence sans doute à être financée par l'État pour favoriser l'innovation technologique et l'application des connaissances en vue de l'obtention de richesses après la deuxième moitié du XIX siècle, sous la Deuxième puis la Troisième République.

Enfin, l'une des causes décisives de l'influence de la pensée comtienne se trouve dans la défaite Française lors de la guerre franco-prussienne. C'est une époque de fort changement dans la structure éducative, plus orientée vers les études scientifiques et technologiques avec comme propos d'utiliser les avancées technologiques pour les guerres. Peu à peu pendant tout le siècle les institutions scientifiques se consolident et impulsent l'enseignement et la recherche. Les intellectuels spiritualistes peu à peu perdent leurs positions d'influence avec la chute de la monarchie constitutionnelle et l'émergence de la bourgeoisie industrielle et commerciale après de la deuxième moitié du XIXe siècle<sup>34</sup>. L'élite intellectuelle bourgeoise

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Patrice Vermeren, op. cit, p. 221.

opte plutôt pour la philosophie scientifique, c'est-à-dire le positivisme, parce qu'elle permet d'établir un projet du monde technologique et scientifique. La science est impulsée par les nouveaux dirigeants de la IIIe République comme Gambetta et Ferry qui reprennent les idées positivistes d'Auguste Comte pour les importer dans le système éducatif. Le prestige du positivisme s'est alors agrandi d'une manière significative et le spiritualisme a commencé à être oublié par les dirigeants de la République.

Obed Frausto Gatica Universidad Nacional Autónoma de México

### LIMITATION ONTOLOGIQUE ET FAUTE MORALE : LE RAPPORT D'EXPRESSION ENTRE L'ENTENDEMENT ET LA VOLONTÉ CHEZ LEIBNIZ

« ... toutes les choses sont en interrelation.

Je peux difficilement ouvrir ma bouche sans avoir le sentiment
que la mer brise ses digues et noie tout.

Comment pourrais-je alors exprimer ce que mon âme a reçu
et comment puis-je mettre cela par écrit dans un livre ? »

Isaac Louria

L'image de la mer a démontré une plasticité presque aussi illimitée que la mer elle-même : le monde physique qu'on connaît, l'univers psychologique des créatures, ou même la Divinité, ont été souvent pensés en référence à la mer. Cependant, la scène de la Création, particulièrement au sein de la Kabbale, semble avoir une affinité particulière avec la mer. Bien que la façon dont on représente l'incommensurabilité de la Création varie jusqu'à l'infinitésimal, on peut trouver certaines constellations sémantiques relativement stables. Ainsi, il est possible de penser que notre monde est le produit d'un Dieu omniprésent, qui, parce qu'il remplit tout l'espace, se retire pour faire place au « vide » circulaire ou à l'espace primordial (le Tehiru, qui n'est qu'un point) dans un processus de contraction (Tsimtsoum), lequel ne serait que le commencement d'un autre processus d'émanation, à travers lequel la Divinité se révèle, se rend manifeste. Néanmoins, ce vide n'est pas tout à fait vide, parce que la succession des nombreuses restrictions -ou diminution graduelle- de la lumière absolue de Dieu aurait laissé une rémanence, une trace, un espace de résidu (Reshimu), qui fera office de « substrat récepteur » du fil de lumière (Kav) qui découlera de Eïn-Sof dans la manifestation de sa puissance créatrice (la ligne et le cercle). Telle est l'origine des Sephiroth, parfois identifiées avec les

attributs de Dieu, mais aussi vues comme une pluralité de mondes qui émanent de l'essence infinie du Créateur (soit par la force de la « vie intérieure » de Dieu, soit par un acte de libre choix)<sup>1</sup>.

Chaque Sephira, donc, est constituée par le Keli (récipient) et l'Or (lumière), de sorte que le rayonnement divin se raréfie ou s'opacifie proportionnellement à sa descente, en produisant la hiérarchie des mondes émanés. De même que la bougie qui s'allume à partir d'une autre sans que le feu ne diminue, chacun des mondes reçoit la lumière divine. Cependant, cette lumière a une intensité démesurée par rapport à la capacité des vases et, quoique les trois premières Sephiroth aient pu contenir la lumière très puissante de l'Émanateur, les vases restants se sont brisés au contact du rayonnement, déclenchant ainsi une descente générale dans la hiérarchie de la place initiale de chaque monde<sup>2</sup>. Qu'il s'agisse d'une sorte d'erreur « inattendue », suscitée chaotiquement dans le processus, ou d'un événement qui répond aux lois internes de Dieu (comme ce serait le cas dans la Kabbale lourianique), il est intéressant de remarquer que quelque chose de la lumière est revenu à sa source, alors que la partie restante a été capturée sous forme d'« étincelles », de « points » ou de « gouttes » par les fragments des vases brisés (Kelippot).

Par conséquent, ces étincelles ou gouttes constituent les « principes actifs » ou les forces spirituelles de vie, qui animent, pour ainsi dire, les fragments au sein desquels elles sont tombées. En d'autres termes, la nature déchue s'exprime aussi dans notre monde physique: ce qu'il y a de lumière divine à

Par rapport aux Sephiroth, voir: Gershom Scholem, On the Kabbalah and Its Symbolism, New York, Schocken books, 1969, 32-86, 100-109, 122-135; Gershom Scholem, Kabbalah, New York & Scarborough, Ontario, New American Library, 1978, 95-144; Gershom Scholem, Origins of the Kabbalah, Princeton, Princeton University Press, 1987, 97-151, 261-289.

Chaque Sephira, semble-t-il, est descendue d'un échelon de la hiérarchie initiale, bien qu'on ne puisse pas parler vraiment de sauts, étant donné que la proximité de chaque monde avec l'essence de Dieu serait asymptotique.

#### Griselda Gaiada

l'intérieur des « coquilles » ainsi que la matière qui enveloppe ou recouvre ces principes de vie. Bien que la lumière (ou l'activité) soit présente dans tout être vivant, nous pouvons identifier des créatures qui sont « conscientes » en ce qu'elles reflètent en un certain degré la luminosité de Dieu. C'est ainsi qu'il est possible d'interpréter, par exemple, le paragraphe où Leibniz dit que « les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes : il est un Océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entières en Dieu »3. Plus encore, de même que chaque créature reflète le rayonnement divin comme le verre teinté reflète l'eau, en lui faisant prendre la couleur du récipient malgré sa transparence, chaque Sephirah exprime, à son tour, la lumière divine conformément à son degré de perfection globale. Tel est le sens étymologique du mot « Sephirah », qui ne vient pas du mot grec σφαῖρα, mais du mot hébreu « sappir »4, c'est-à-dire la pierre dont l'éclat et la transparence variable reflètent inégalement la lumière.

Selon cette lecture, le « mal métaphysique » n'est que la limitation de l'Absolu représentée par le *Tsimtsoum*, ou plutôt la distance ontologique qu'îl y a entre Dieu et tout ce qui émanera de son activité créatrice, y compris le drame de la Chute (la faillibilité originale qui devient péché originel). Le retrait de Dieu ou son entrée dans les profondeurs de Lui-même suppose le commencement d'un processus de différenciation ontologique : le passage de l'unité (de l'Être indivis) à la diversité (des êtres émanés), de la complète individuation (qui comprenait tout l'espace) à la différentiation progressive d'une pluralité de créatures individuelles. Avant la contraction, semble-t-il, toutes les forces de Dieu étaient « stockées » au-dedans de son Être et balancées d'une manière équilibrée, mais, à partir de la décision de créer, la concentration de ces forces permettra que l'Émanateur agisse ensuite comme une « force donneuse de forme » dans le

Théodicée, Préface, GP VI, 27.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Scholem (1978), 99.

processus de création des vases<sup>5</sup>. C'est pour cela que la restauration universelle (Tikkun), après le bris des vases, est une partie aussi essentielle qu'incontournable du Tsimtsoum. En plus du processus de restauration « naturelle » qui commence au moment même de la Chute, c'est-à-dire les lois qui travaillent per se dans la réintégration cosmique, une tâche primordiale est réservée aux hommes : celle de restituer à notre monde la place spirituelle qu'il occupait avant le « désordre » cosmique, de le séparer du domaine des kelippot, en le spiritualisant, ou pour ainsi dire de le purifier des «coquilles» à travers les actes méritoires (qui impliquent la conscience de cette contribution), afin que toutes les créatures puissent rentrer dans un état de communion avec Dieu. Cette restauration signifie sur le plan moral le retour à l'unité originaire : une communauté d'esprits justes unis par l'amour du Créateur, l'avènement de la Jérusalem Céleste, de la Civitas Dei.

Bien que le *Tikkun* ait été presque achevé par les lumières célestes et le développement dérivé de leur activité, le point crucial ici, particulièrement dans la Kabbale lourianique, est que certaines actions déterminantes ne peuvent être réalisées que par les hommes, d'où l'importance de la vie morale qu'ils mènent ici-bas. Alors apparaît le sens secret des « gouttes divines » capturées par ce récipient de peau et d'os, puisqu'elles auront en définitive pour fonction d'effectuer le travail de rédemption afin de compléter le Tikkun. Autrement dit, ce sont ces points spirituels, ces étincelles divines, ou, en langage leibnizien, ces « principes actifs » ou monades, qui ont la tâche de faire progresser le cosmos. Pour la même raison, la faute morale n'est pas seulement « la privation d'une tendance ultérieure »<sup>6</sup> ou la « difformité de l'Acte à l'égard de la Loi »7, mais aussi ce qui empêche de contribuer à l'Apocatastase (en supposant que Leibniz ait admis cette idée). Du point de vue leibnizien, notre

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Scholem (1978), 130.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Théodicée, § 33, GP VI, 122.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> L'auteur du péché (1673 ?), A VI 3, 150.

#### Griselda Gaiada

monde est le meilleur à la fois parce qu'il progresse indéfiniment et, quoiqu'il paraisse souvent aller au pire, « il faut penser que cela se produit à la manière dont parfois nous reculons pour mieux sauter »8.

Cela dit, nous allons considérer la nature de la faute morale à partir du concept leibnizien de perception, car ce qu'il appelle « perceptions confuses » ou plus simplement passions entrent dans notre manière d'agir<sup>9</sup>, de sorte qu'elles peuvent conduire à nous écarter de la volonté présomptive de Dieu, en nous éloignant du chemin vers le Règne de la Grâce. Cependant, il sera nécessaire de faire auparavant une comparaison avec Dieu, car, en vertu de sa nature toujours active, il est impossible d'y trouver la moindre perception qui ne soit pas absolument distincte. À cet égard, la mer gagne toute sa puissance illustrative, dans la mesure où elle sera l'image privilégiée pour distinguer entre des perceptions distinctes et des perceptions confuses chez les créatures, ainsi que pour établir un critère ontologique qui différentie Dieu (identifié à l'immensité de l'Océan) de l'infinité des créatures bornées (gouttes d'eau).

# I. La nature toujours active de Dieu : la connaissance distincte

Pour symboliser Dieu, Leibniz s'est servi de l'Océan, dont l'immensité n'est pas comparable aux petites gouttes que cette source inépuisable fait couler vers les créatures<sup>10</sup>. Sans doute Dieu est-il une monade, et même l'unique substance simple

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Fichant (1991), 75.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Nouveaux Essais, GP V, 152.

Telle est l'expression en tant que rapport universel: « Aussi n'avons-nous dans notre âme les idées de toutes choses, qu'en vertu de l'action continuelle de Dieu sur nous, c'est-à-dire parce que tout effet exprime sa cause, et qu'ainsi l'essence de notre âme est une certaine expression, imitation ou image de l'essence, pensée et volonté divine et de toutes les idées qui y sont comprises. » Discours de Métaphysique (1686) § 28, GP IV, 453.

séparée entièrement de tout corps<sup>11</sup>. À la différence de la monade finie, Dieu est pure force active, ce qui signifie qu'il manque de matière primitive. Précisons que cette matière première est une sorte de « hylé métaphysique » comprise comme limitation, c'est pourquoi elle ne peut être présente au sein de la Divinité. Autrement dit, s'il était possible de considérer la matière primitive en elle-même, tous les principes d'unité mis à part, c'est-à-dire toutes les forces actives primitives ou entéléchies mises à l'écart, il resterait encore ce qu'il y a de passif, à savoir l'impénétrabilité, la résistance ou l'inertie qui sont les caractères propres de la force passive primitive. Par conséquent, la matière primitive fonde la différence ontologique qu'il y a entre Dieu et les créatures; et c'est la raison qui explique aussi le sens des propos que Leibniz adresse à Des Bosses : « Bien que Dieu puisse par sa puissance absolue priver de matière seconde la substance créée, il ne peut pas cependant la priver de matière primitive, parce qu'il en ferait un acte pur comme seulement Lui-même l'est. »12 En somme, Dieu ne peut, pour ainsi dire, se dupliquer dans la Création, en créant la suprême perfection et la bonté qui lui sont propres.

Puisqu'aucune limitation ne peut être attribuée à Dieu, il est la seule monade dépliée tout d'un coup, le Centre toujours actif qui est partout, « mais sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce Centre »<sup>13</sup>. Que signifie l'affirmation que Dieu est une monade qui n'enferme pas de replis ? D'un côté, que Dieu est la seule substance simple qui ne saurait avoir une loi de la série : il n'y a pas d'états monadiques qui tendent à l'état suivant à cause de l'appétition, en déployant successivement un ordre de perceptions. D'un autre côté, que ses perceptions sont absolument distinctes, qu'il connaît l'infini, connaît tout, toujours distinctement. Deux

 $<sup>^{11}\,\,</sup>$  Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison § 72, GP VI, 619.

Leibniz à Des Bosses (16 oct. 1706), GP II, 324, 325: « Etsi ergo Deus per potentiam absolutam possit substantiam creatam privare materia secunda, non tamen postest eam privare materia prima, nam faceret inde Actum purum qualis ipse est solus. »

 $<sup>^{13}\,\,</sup>$  Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison § 13, GP VI, 604.

#### Griselda Gaiada

exemples qui évoquent la mer sont utilisés à ce propos. Sur le plan de l'univers, notre monde « est tout d'une pièce, comme un Océan »<sup>14</sup>, ce qui signifie que le moindre mouvement y étend son effet à n'importe quelle distance. Tandis que pour les créatures cet effet devient moins sensible à proportion de leur éloignement de l'origine du mouvement, c'est-à-dire qu'elles seront passives par rapport à d'innombrables phénomènes de l'univers (perceptions confuses); Dieu, en revanche, connaît tout d'une manière immédiate et parfaitement distincte (parfois appelée connaissance intuitive), sans aucun éloignement concevable. En bref, Dieu seul a une connaissance distincte de tout l'univers, car il en est la source.

Sur le plan épistémologique, il est possible d'expliquer le fonctionnement perceptif des monades créées à partir de l'exemple de la mer. Notre âme connaît aussi l'infini, elle connaît tout, mais confusément: « Comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner; nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. »15 Il est donc clair que la différence entre la connaissance divine et celle des créatures ne réside pas dans l'objet, également infini dans les deux cas, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, de sorte que les perceptions des monades finies ne peuvent être distinctes que dans une petite partie des choses<sup>16</sup>. Ainsi, notre perception actuelle consciente semble être le produit d'une infinité de perceptions inconscientes, ou selon les termes précis de Leibniz, « chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses »17, de même que le bruit total de la mer est composé de tous les bruits particuliers de chaque vague, bien que ceux-ci soient, comme tels, isolément indiscernables pour les

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Théodicée § 9, GP VI, 107.

 $<sup>^{15}</sup>$   $\,$  Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison  $\S$  13, GP VI, 604.

 $<sup>^{16}</sup>$  Monadologie  $\S$  60, GP VI, 616, 617.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison § 13, GP VI, 604.

créatures. Cependant, si nous nous tournons vers Dieu, en essayant de lui appliquer cet exemple (destiné aux êtres finis), nous devrions dire que Dieu perçoit le bruit particulier de chaque vague, voire chaque variation sonore si infinitésimale soit-elle, avec une intensité infiniment plus grande et plus précise que la façon dont nous entendons le bruit résultant de toutes les vagues.

# II. Actions et passions chez les créatures : les perceptions distinctes et confuses

Comme nous l'avons déjà dit, Dieu est toujours actif par rapport à l'univers entier : aucune passion ne peut être attribuée à celui qui est Centre partout. En revanche, les monades finies ne laissent pas d'être passives à l'égard d'une infinité d'évènements de l'univers, ce qui signifie que leurs perceptions oscillent indubitablement entre l'actif et le passif. Il faut définir donc ce que notre philosophe entend par « perception ». Leibniz affirme que les perceptions sont « les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple »18. Compte tenu du refus leibnizien de l'influence physique entre monades<sup>19</sup>, action et passion ne se définissent pas à partir du rapport traditionnel cause-effet où ces termes se réfèreraient à deux monades différentes. Les catégories d'action et de passion doivent être traduites en langage représentationnel, de sorte que la différenciation entre l'une et l'autre se produira par l'application d'un certain critère aux contenus représentés (degré de distinction). De cette manière, nous disons qu'une monade agit en tant qu'elle a des perceptions distinctes et qu'elle pâtit en tant qu'elle en a de *confuses*. À savoir :

Et c'est par là, qu'entre les Créatures les Actions et les Passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons, qui obligent à y accommoder l'autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération :

 $<sup>^{18}</sup>$   $\,$  Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison  $\S$  2, GP VI, 598.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Monadologie § 51, GP VI, 615.

#### Griselda Gaiada

actif en tant, que ce qu'on connaît distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et passif en tant, que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre.<sup>20</sup>

En raison de l'absence de la relation de causalité, il est nécessaire de s'interroger sur la signification de cette mutualité<sup>21</sup>. Comme il semble fréquent dans les textes de Leibniz, la clé repose sur le principe de raison suffisante (PRS), qui vient se substituer à la liaison causale. Puisque la monade ne s'aperçoit pas d'une infinité de perceptions confuses, c'est Dieu, à vrai dire, qui peut comprendre entièrement le sens du couple actionpassion dans les monades. Ainsi donc, quelqu'un agit lorsque Dieu peut voir au sein de ses états perceptifs les raisons suffisantes de son action et cela sert à rendre raison de ce qui se passe dans une autre substance (passive à cet égard) ; de la même façon, quelqu'un pâtit lorsque les raisons suffisantes ne sont pas reconnaissables à l'intérieur de ses états, c'est-à-dire que la raison se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans une autre substance (active à cet égard). Par conséquent, l'actif et le passif s'identifient avec les lieux (ou centres substantiels) où Dieu voit se trouver les raisons suffisantes de certains états monadiques ; autrement dit, l'actif et le passif ne sont qu'une mutualité accessible à Dieu. Bien que l'on sache que la monade ne peut pas être active par rapport à tout l'univers (en ce cas, elle serait une Divinité), sa nature est d'être intrinsèquement active, dans le sens où elle est vraiment représentative de tout l'univers : « Rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses. »<sup>22</sup>

En somme, du fait que chaque monade est « un miroir vivant perpétuel de l'univers »<sup>23</sup>, il s'ensuit que le miroir qu'elle est ne peut pas toujours le refléter avec un égal degré de

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Monadologie § 52, GP VI, 615.

 $<sup>^{21}~</sup>$  Voir aussi : Théodicée  $\S$  66, GP VI, 139.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Monadologie § 60, GP VI, 617.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Monadologie § 56, GP VI, 616.

distinction. Si nous allons dans l'âme (qu'importe qu'elle soit végétative, sensitive, raisonnable<sup>24</sup>), nous trouvons une infinité de replis, c'est-à-dire de perceptions qui opèrent en tant que voilées par des plis innombrables à la façon d'un grand rideau<sup>25</sup> ou, si l'expression nous est permise, en tant qu'elles « restent occultes dans la nuit de l'inconscient ». Sans entrer dans le détail des échelles de conscience<sup>26</sup>, il faut citer ce qu'a dit Leibniz à cet égard: « Mais une Âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup ses replis, car ils vont à l'infini. »<sup>27</sup> Telle est la manière dont un esprit est capable de percevoir tout ce que lui offre l'univers, la distinction n'étant réservée qu'à une petite parcelle et, pour cela, sa connaissance sera de deux sortes, distincte ou confuse<sup>28</sup>. Nous en arrivons au point que nous souhaitons maintenant examiner : qu'est-ce qui se passe sur le plan moral quand on prend le bien comme objet d'une représentation distincte ou confuse? Ou plutôt quelle est la nature et l'origine de la faute morale ?

#### III. Les perceptions confuses et la faute morale.

La faute morale n'est que le péché ou le « mal moral », identifié généralement à un acte de privation à l'égard de la loi (anomie), c'est-à-dire une action qui enferme le refus délibéré de l'obligation ou de la volonté présomptive de Dieu. Étant donné que Leibniz a souligné que les perceptions confuses expliquent que la volonté finie puisse s'écarter du bien, il y a deux questions

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Voir Leibniz à Sophie Charlotte, GP VI, 521.

La Kabbale se réfère souvent au symbole du « rideau des âmes ». Dans ce rideau, « toute l'histoire passée et le destin futur de chaque âme individuelle sont enregistrés». Scholem (1978), 159.

Conformément au langage des Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées de 1684, Paul Rateau a lié la perception obscure aux monades brutes, la perception claire aux animaux et la perception distincte aux esprits. Voir : Paul Rateau, « Naturaleza y especificidad de los espíritus », Actes II Congrès Ibéro-américain Leibniz, Grenade, 2014 (à paraître).

 $<sup>^{27}</sup>$  Monadologie  $\S$  61, GP VI, 617.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Théodicée § 289, GP VI, 288.

#### Griselda Gaiada

à élucider. Tout d'abord, les perceptions confuses ont-elles lieu seulement au niveau de l'entendement, de sorte que quand celuici se trompe dans son jugement, il dirige mal la volonté et lui fait ainsi commettre le péché ? Ou en d'autres termes, quelle est la relation entre la volonté - qui pèche - et les perceptions confuses? Les perceptions la déterminent-elles du dehors en opérant à l'intérieur de l'esprit (détermination extrinsèque), ou y aurait-il quelque chose d'analogue à ces perceptions qui travaillerait au sein du mécanisme volitif? En second lieu, pour expliquer le péché est-il suffisant d'établir une corrélation entre des perceptions distinctes et la détermination vers le bien réel -le meilleur ou ce qui conviendrait à la volonté présomptive de Dieuainsi qu'entre des perceptions confuses et le choix d'un bien apparent? C'est-à-dire suffira-t-il de dire que si le bien est l'objet d'une connaissance distincte, l'action coïncidera avec le vrai bien, et au contraire, s'îl est l'objet d'une représentation confuse, le bien apparent sera choisi, sans rien exiger du côté de la volonté? Il faudra donc analyser comment Leibniz conçoit le rapport entre l'entendement et le bien d'une part, et entre la volonté et le bien d'autre part. Et ce, non seulement afin de voir si les perceptions confuses jouent un rôle simplement sur le plan de la délibération intellectuelle, ce qui supposerait une espèce de volonté passive par rapport à l'entendement et la prééminence d'un principe épistémologique pour expliquer la faute morale (degré de distinction de la connaissance), mais aussi afin d'envisager quel statut correspond au bien apparent par rapport à la volonté, étant donné que Leibniz a souvent considéré ce bien-là comme l'objet qui est poursuivi naturellement par la volonté créée.

1. La relation entre l'entendement et le bien chez les créatures raisonnables.— Nous savons que les créatures peuvent se tromper dans leurs jugements, puisque la faillibilité leur est consubstantielle en vertu de leur limitation originale. Leibniz a affirmé à maintes reprises que la racine de la liberté se trouve indubitablement dans l'esprit (mens), ce qui semblerait situer notre auteur dans une perspective plutôt « intellectualiste ». De libertate et gratia (1680/1684?) constitue un texte clé à ce propos :

La liberté doit être expliquée de telle manière qu'elle a sa racine dans la nature de l'esprit, parce que seuls les esprits sont libres. (...) Donc la racine de la liberté est dans ce que l'esprit choisit, non par des raisons de nécessité, mais par des raisons véritables ou apparentes du bien, qui l'inclinent.<sup>29</sup>

Mais encore, si l'esprit ne s'écarte jamais de la délibération juste, nous pouvons savoir avec certitude ce qui sera finalement choisi : il choisira en effet ce qui lui apparaît comme le meilleur<sup>30</sup>. Le processus délibératif acquiert ici un primat inhabituel, au point qu'il semble que la volonté ait été assimilée ou absorbée entièrement par l'esprit, auquel il appartiendrait non seulement de juger du bien, mais aussi de le choisir : « En effet, cela ne dépend pas de la volonté, mais il dépend d'une suite d'actes de l'intellect. »31 Ce genre de passages a conduit des interprètes, tel que Greenberg, à considérer que l'esprit est une espèce de mécanisme où se produit la sommation des tendances qui aboutit au choix, de sorte que « cette conception de l'esprit semble soustraire aux hommes le pouvoir de commencer leurs propres actions »32. C'est pourquoi, à son avis, « la volonté ne fonctionne pas différemment des perceptions »<sup>33</sup>. Cependant, nous ne pouvons souscrire si rapidement à une telle interprétation, particulièrement si nous prenons en compte d'autres affirmations de Leibniz qui

A VI 4, 1455, 1456: « Libertas ita explicanda est ut radicem suam habeat in natura mentis quia solae mentes sunt liberae (...) Radix ergo libertatis in eo est, quod Mens eligit non per rationes necessitatis, sed per rationes veras vel apparentes bonitatis, quibus inclinatur ». Voir aussi De libertate a necessitate in eligendo (1680/1684?), A VI 4, 1450.

 $<sup>^{30}~</sup>$  A VI 4, 1456 : « Si mens non divertatur a deliberatione, certo sciri potest quid sit electura, certo enim electura est quod melius illi apparet. »

<sup>31</sup> A VI 4, 1457: «Id enim omne non pendet a voluntate sed a serie actuum intellectus."

Sean Greenberg, "Leibniz Against Molinism. Freedom, Indifference, and the Nature of the Will", Leibniz: Nature and Freedom (Donald Rutherford & J. A. Cover), Oxford, Oxford University Press, 2005, 228.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Greenberg (2005), 224.

#### Griselda Gaiada

portent sur le rôle actif de la volonté, et que nous analyserons dans la prochaine section.

En acceptant provisoirement l'hypothèse selon laquelle la « raison du vouloir » est assumée par la « mens », il nous faut envisager comment l'entendement prend le bien en tant qu'objet de délibération. À la différence de Dieu, chez les créatures le rapport entre l'entendement et le bien n'est pas marqué par la connaissance parfaite qui n'admet aucun défaut dans la délibération intellectuelle qui identifie le meilleur. Au contraire, les perceptions confuses interfèrent souvent dans nos raisonnements pratiques, de sorte qu'elles altèrent le jugement de l'entendement<sup>34</sup>. Malgré le degré de servitude ou d'autonomie d'une créature raisonnable, Leibniz souligne que nos actions ne sont pas « nécessitées », en suivant le modèle divin :

Donc, de même que Dieu est exempt de nécessité en choisissant le vrai bien, l'homme, créé en effet à l'image de Dieu, sera aussi exempt de nécessité en choisissant le bien apparent, quoiqu'il choisisse toujours avec certitude ce qui lui apparaît comme le meilleur.<sup>35</sup>

Bien que l'entendement soit considéré en général comme la faculté des idées adéquates, c'est-à-dire des idées qui peuvent être résolues en idées intuitives (connaissance adéquate intuitive), en suivant le langage des Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées, cette connaissance est assez inhabituelle chez nous et il s'agit plutôt d'une connaissance parfaite ou divine. Autrement dit, notre connaissance supposerait des degrés de « perfection épistémique » qui iraient de la connaissance ou perception obscure (en supposant qu'elle soit celle de la simple monade) à la connaissance intuitive (dont l'exemple par antonomase est la Divinité), en traversant tous les autres degrés ; puisque notre âme comprend à la fois les degrés d'activité (vie, sentiment, en plus de la raison) et de perceptions des autres âmes (végétative et sensitive) [GP VI, 521]. En somme, il y aurait une sorte de hiérarchisation épistémique de notre connaissance, à laquelle notre entendement fini ne pourrait échapper.

De libertate a necessitate in eligendo, A VI 4, 1450 : « Cum ergo Deus sit liber a necessitate in eligendo bono vero, etiam homo erit liber a necessitate in eligendo bono apparente, creatus scilicet ad imaginem Dei, licet semper certo eligat id quod videtur optimum. »

Il convient de se demander en quoi consiste la faute de l'homme, s'il choisit ce qui lui apparaît comme le meilleur. La réponse révèle la particularité d'un mécanisme psychologique propre aux créatures pensantes : il est évident que nous pouvons choisir le mal sous l'apparence du bien (sub ratione boni apparentis), ou ce qui est la même chose, nous ne choisissons jamais le mal en tant que mal (reconnu comme tel), à moins que nous ne le choisissions en tant qu'il prend, pour ainsi dire, l'aspect d'un « bien apparent », qu'il soit synonyme d'un bien à court terme (par exemple, une addiction), d'un bien égoïste ou intéressé (le préjudice que l'on cause à autrui dans son propre intérêt) ou d'un bien concupiscent (céder à des vices ou à des plaisirs voluptueux). Si l'erreur trouve sa racine dans l'entendement, qui serait incapable de montrer le bien réel à la volonté, alors le critère de distinction entre le vrai bien et le bien apparent ne serait qu'un critère indissolublement lié à la connaissance, à savoir la différence mentionnée ci-dessus entre la connaissance distincte et la connaissance confuse.

Selon Leibniz, « la connaissance distincte ou l'intelligence a lieu dans le véritable usage de la raison »<sup>36</sup>, dans la lumière de l'intelligence qui fait tout son possible pour éclairer les perceptions confuses ou pour éloigner les passions au maximum<sup>37</sup>. L'autonomie morale ou la détermination vers le bien réel proviendraient justement de cette connaissance distincte : l'entendement représente distinctement le bien dans la mesure où il a pu l'isoler suffisamment des représentations qui ont leur source dans les sens. Nous savons que « les sens nous fournissent des pensées confuses »<sup>38</sup>, mais cela n'empêche pas que dans la délibération juste de l'entendement pratique, ces perceptions confuses puissent être reconnues comme une source d'erreur et, de cette façon, que leur influence soit atténuée. En d'autres termes, l'action souhaitable

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Théodicée § 289, GP VI, 288.

<sup>37</sup> Il ne faut pas oublier que s'applique ici le principe de continuité, de sorte qu'il n'est pas possible d'effectuer une démarcation nette entre perceptions distinctes et confuses.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Théodicée § 289, GP VI, 288.

du point de vue divin sera celle que l'entendement a trouvée comme la meilleure par l'application du PRS. Nous sommes vraiment actifs quand nous nous déterminons avec notre intelligence, car celle-ci est comme l'âme de la liberté: « La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter. »<sup>39</sup> Tel est le sens de la spontanéité comme choix délibéré et raisonnable.

Cependant, nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui serait à souhaiter, parce que nous sommes asservis aux passions lorsque les perceptions confuses s'imposent en gagnant du terrain sur le jugement éclairé. Dans ce versant intellectualiste, l'esclavage moral, ou le choix d'un mal sous l'aspect d'un bien apparent, aurait son origine dans la connaissance confuse où s'étend l'empire des passions qui éclipsent la délibération juste. Leibniz écrit ainsi :

Et ce que les liens et la contrainte font en un esclave, se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons à la vérité que ce qui nous plaît : mais par malheur ce qui nous plaît à présent, est souvent un vrai mal, qui nous déplairait, si nous avions les yeux de l'entendement ouverts.<sup>40</sup>

Dans le jugement de l'entendement, insiste Leibniz, se mêlent des passions ou des perceptions confuses des sens, dont beaucoup sont insensibles et intriquées étroitement à d'autres, en faisant obstacle à la détermination de la raison vers le meilleur. « Ces mouvements traversent souvent le jugement de l'entendement pratique »<sup>41</sup> et font que se produise une délibération défectueuse qui prend le bien apparent pour le vrai bien. De plus, dans ses critiques de la liberté d'indifférence, notre philosophe affirme que la liberté dépend de « la qualité des objets clairement connus »<sup>42</sup>,

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> *Théodicée* § 288, GP VI, 288.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> *Ibid.*, § 289, GP VI, 289.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> *Ibid.*, § 310, GP VI, 300.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> *Ibid.*, § 313, GP VI, 302.

de sorte que si l'on soustrait de la raison la connaissance distincte du bien (et ainsi sa tutelle sur la volonté), l'homme « sera le plus indisciplinable de tous les animaux, et l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti »<sup>43</sup>. Telle est la supériorité de l'entendement en tant que faculté chargée de juger du bien réel ou apparent, puisque, contrairement à une volonté déréglée, il vaut mieux que l'homme « fût toujours nécessairement déterminé par le jugement de l'entendement, que de permettre à la volonté de suspendre son action »<sup>44</sup>.

Dans cette perspective, le mécanisme intellectuel semble travailler comme un « mécanisme volitif », parce que c'est lui qui se charge de comparer, d'examiner, d'évaluer les options disponibles pour se déterminer selon une certaine direction, soit le meilleur, soit un moindre bien en tant qu'il est une espèce de mal. Les perceptions confuses opèrent toujours au sein de ce mécanisme (en raison du principe de continuité), mais, quand le raisonnement pratique se voit fort affecté par de telles perceptions, de sorte qu'il perd sa fonction de distinguer ce qui est la volonté présomptive de Dieu, a lieu la faute morale. En ce sens, ce n'est que la représentation éclairée du bien qui peut guider la volonté vers le meilleur, étant donné que la compétence de la volonté n'est que suivre « toujours nécessairement le dernier Acte pratique de l'entendement »<sup>45</sup>. Le bien ne semble donc pas être ici quelque chose d'interne à la volonté qui le poursuit naturellement, mais le produit d'une connaissance dont le degré de distinction déterminera s'il s'agit d'un vrai bien ou d'un bien apparent. En d'autres termes, le bien ne serait pas un objet propre à la volonté, mais un objet « prêté » par l'entendement pour qu'elle y consente. En somme, les passions travailleraient au niveau intellectuel, en faisant que le jugement se détourne de la connaissance distincte du bien, ce qui rejetterait la volonté à une place plutôt marginale ou subsidiaire par rapport à l'entendement.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> *Ibid.*, § 309, 300.

2. Le mécanisme volitif et le bien.- Si dans la section antérieure nous avons envisagé la distinction entre le bien réel et le bien apparent comme une tâche qu'il appartient prioritairement à l'entendement de remplir, nous verrons ici comment la question devient plus complexe lorsque nous prenons en considération d'autres affirmations de Leibniz, quand il déclare que le bien est l'objet de la volonté. Si tel était le cas, alors les perceptions du bien ne pourraient pas seulement opérer au niveau de l'entendement. Autrement dit, les perceptions (soit distinctes, soit confuses) devraient « descendre » en quelque sorte au niveau de la volonté et ainsi elles expliqueraient comment celle-ci se détermine vers le meilleur ou dans une direction contraire à lui ; ou plutôt, l'ensemble des perceptions devrait se traduire dans toutes ces petites volitions qui jouent leur rôle au sein du mécanisme volitif. Il faudra alors, en premier lieu, examiner quelle relation lie la volonté au bien ; et en second lieu, décrire brièvement le fonctionnement interne du mécanisme volitif.

2.a. La relation entre la volonté et le bien chez les créatures.-Si le bien est l'objet de la volonté, nous pouvons parler d'une volonté qui se sent attirée naturellement par le bien. Bien entendu, la volonté, malgré son attirance vers le bien, est exempte de contrainte ou de nécessité lorsqu'elle le poursuit. Il est évident que si le rapport entre la volonté et le bien était nécessaire, il n'existerait que des volontés saintes, il serait impossible d'expliquer le drame de la Chute et la volonté permissive de Dieu serait sans aucun fondement<sup>46</sup>. Dans le cadre de la défense de la liberté, Leibniz a souvent soutenu que la nécessité physique est conciliable avec la contingence métaphysique, mais à la différence des causes libres, elles aussi compatibles avec cette contingencelà, il n'y a rien dans l'ordre des phénomènes naturels qui permette de leur attribuer le jugement ou la liberté, c'est-à-dire qu'il n'y a en eux aucune spontanéité au sens où l'on peut parler de conformité ou non avec la nécessité morale. Ainsi :

Cela ne serait pas seulement une aberration morale, mais aussi et principalement une « aberration théologique », car cela conduirait à l'abolition de la liberté, de la justice vindicative et du drame de la Chute.

Il y a de la contingence dans mille actions de la nature, mais lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, notre âme serait un entendement sans volonté $^{47}$ .

Ce qui est intéressant, c'est que cette citation délimite la juridiction de l'entendement : bien que nous supposions qu'il appartient à son jugement de discerner le meilleur, le simple dictamen intellectuel ne suffirait pas à lui seul à promouvoir l'action. En d'autres termes, la volonté doit faire sa part, en fournissant la tendance à agir et l'acte même qui naît de sa propre opération. Sinon, quoique l'entendement puisse s'abstraire en produisant, pour ainsi dire, d'interminables « algorithmes moraux », sa condition ressemblerait plutôt à celle d'une machine à calculer, capable de mesurer, d'évaluer, d'examiner, de penser et de repenser les options disponibles, mais dans laquelle « l'appétitif » (à supposer qu'un objet soit jugé « appétible ») succomberait parce qu'incapable de mettre à exécution les pondérations intellectuelles. En ce sens, la volonté n'est pas un accessoire qui s'ajouterait à la pensée délibérative, comme s'il était possible, dans le domaine de l'action morale, qu'il y ait « un penser » (le bon), sans (le) vouloir, un simple exercice intellectuel étranger à toute action volontaire. La racine de la liberté réside peut-être dans l'esprit, comme l'a dit Leibniz à maintes reprises, mais alors ses fruits doivent provenir de la volonté.

Dans *Du franc arbitre* (1680-1681?), notre philosophe écrit que « la Volonté est un effort qu'on fait pour agir, parce qu'on l'a trouvé bon »<sup>48</sup>. Mais nous pouvons ajouter à cela beaucoup d'autres affirmations qui figurent dans la *Théodicée* (1710) et montrent la persistance de cette idée. Par exemple, lorsque Leibniz explique le fondement ultime du mal par la limitation originale des créatures, il prévient que l'entendement divin « contient en lui la raison, pour laquelle le mal est permis ; mais la volonté

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Théodicée § 34, 122.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> A VI 4, 1407.

ne va qu'au bien »49, c'est pourquoi il est impossible de lui imputer la faillibilité que tout être fini enferme depuis toujours en Dieu. En outre, il remarque que « l'on enseigne constamment dans les écoles, que comme le vrai est l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la volonté »50, étant donné que « l'entendement ne peut jamais affirmer que ce qui se montre à lui sous l'apparence de la vérité », de même que « la volonté ne peut jamais rien aimer qui ne lui paraisse bon »51. Autrement dit, « il y a dans la volonté une détermination naturelle au bien en général »52 ou « jamais la volonté n'est portée à agir, que par la représentation du bien, qui prévaut aux représentations contraires »53. Pour résumer, si la bonté pouvait se réduire à son abstraction la plus générale, "nous y trouv[eri]ons la volonté de faire du bien »54, ce qui signifie, semble-t-il, qu'il ne peut y avoir une bonté seulement « pensée », détachée de la racine de l'inclination à agir. Une telle chose est une illusion stérile. Écoutons Leibniz:

Divisez et subdivisez en autant d'espèces qu'il vous plaira, cette bonté générale en bonté infinie, en bonté finie, en bonté Royale, en bonté de Père, en bonté de mari, en bonté de maître ; vous trouverez dans chacune, comme un attribut inséparable, la volonté de faire du bien<sup>55</sup>.

Sans doute la bonté finie est-elle liée à la volonté de faire le bien, quoique ce bien n'apparaisse pas toujours d'une manière suffisamment claire. Ainsi, la volonté des créatures poursuit le bien apparent, ce qui signifie que son choix est susceptible d'être erroné. Cependant, il faut envisager deux aspects de cette connexion entre la volonté finie et le bien apparent. D'un côté, du

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> *Théodicée* § 149, GP VI, 199.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> *Ibid.*, § 309, GP VI, 299.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> *Ibid.*, § 45, GP VI, 128.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> *Ibid.*, § 179, GP VI, 221.

<sup>55</sup> Ibidem.

point de vue ontologique, ce rapport peut être considéré comme un critère de distinction entre la volonté parfaite et la volonté créée: nous savons qu'il y a une tendance intrinsèque au bien réel chez Dieu, en revanche, dans les créatures la tendance à suivre le bien apparent l'emporte, probablement suite à la chute des premiers parents. D'un autre côté, du point de vue sémantique, la question reste problématique, parce que la signification du « bien apparent » n'est pas tout à fait transparente dans les contextes où Leibniz présente ce bien-là comme l'objet de la volonté finie. Par exemple, dans la *Conversatio cum domino episcopo Stenonio de libertate* (1677), nous lisons:

Jamais la volonté n'agit que pour une fin. Mais la fin est le bien apparent. La volonté est toujours mue par l'apparence du bien. Donc le choix entre deux choses ne peut être fait à moins que ce qui a été choisi d'une telle manière paraisse bon. (...) L'objet de la volonté est le bien apparent, et nous n'appétons rien que sous la raison du bien apparent; ce dogme est le plus ancien et le plus commun<sup>56</sup>.

Or, si ce qui caractérise notre mécanisme volitif est l'appétence du « bien apparent », il faudra supposer que ce bien puisse coïncider avec le « vrai bien » lorsque l'objet choisi est conforme à la volonté présomptive de Dieu, c'est-à-dire à la nécessité morale avec laquelle agit le sage<sup>57</sup>. Mais, si l'apparence du bien doit être entendue comme le résultat des perceptions

A VI 4, 1375, 1380: « Voluntas nunquam agit nisi ob finem. Finis autem est bonum apparens. Movetur semper ab apparentia boni. Ergo Electio ex duobus non potest fieri nisi appareat bonum esse sic eligi. (...) Voluntatis objectum esse bonum apparens, et nihil a nobis appeti nisi sub ratione boni apparentis, dogma est vetustissimum communissimumque ».

<sup>57</sup> Le § 30 du Discours de Métaphysique semble y faire référence: « De plus en vertu du décret qu'il a fait que la volonté tendrait toujours au bien apparent, en exprimant ou imitant la volonté de Dieu sous des certains respects particuliers, à l'égard desquels ce bien apparent a toujours quelque chose de véritable, il détermine la nôtre au choix de ce qui paraît le meilleur sans la nécessiter néanmoins. » GP IV, 454.

confuses ou passions, comme Leibniz l'a fréquemment soutenu, il faudra admettre alors que notre mécanisme volitif est « naturellement défectueux », ou en tout cas, que le seul jugement bon de l'entendement pourrait corriger cette sorte de « prava dispositio » qui affecte notre volonté. En d'autres termes, il est difficile de comprendre la signification de la phrase « la volonté est toujours mue par l'apparence du bien », si nous prenons ce bien apparent comme synonyme d'un mal, d'un moindre bien ou d'une sorte d'erreur.

En général, deux explications coexistent pour rendre raison du choix manqué de la volonté finie. En premier lieu, comme nous l'avons déjà souligné, nous ne suivons pas toujours le dernier jugement de l'entendement pratique, en nous déterminant à vouloir, ce qui donne à notre volonté une certaine marge d'autonomie, puisqu'elle peut rejeter, si elle le veut, le jugement exprès de l'entendement<sup>58</sup>. Selon notre philosophe, l'essence de la volonté est « l'effort d'agir après le jugement »<sup>59</sup>, de sorte que, quoique nous ayons une perception relativement distincte du bien, au cours du trajet de l'effort à l'action, de nouvelles perceptions ou inclinations peuvent arriver pour détourner l'esprit du motif original, en produisant même un jugement contraire. Leibniz affirme que l'entendement ne parvient pas souvent à « toucher » ou émouvoir la volonté, et pour cette raison ces « pensées sourdes », bien qu'elles puissent être les plus éclairées, deviennent impuissantes à mettre en action une faculté qui appète ou qui se sent attirée par ce qui est contraire. C'est aussi la raison pour laquelle, chez les créatures, « la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser »60.

En second lieu, le défaut dans le choix peut être envisagé du côté des passions, comprises comme des perceptions confuses. Nous savons, bien entendu, que la suite de ces perceptions ne

 $<sup>^{58}</sup>$  Théodicée § 51, GP VI, 130.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> *Ibid.*, § 311, GP VI, 301.

<sup>60</sup> Ibidem.

peut pas être empêchée, mais Leibniz concède la possibilité d'effectuer un certain contrôle indirect sur les passions afin que notre âme puisse se donner des passions nouvelles, et même renouveler ses habitudes morales. Par exemple, « nous pouvons chercher des moyens par avance, pour nous arrêter dans l'occasion sur le pas glissant d'un jugement téméraire » ou bien « nous pouvons trouver quelque incident pour différer notre résolution, lors même que l'affaire paraît prête à être jugée »<sup>61</sup>. Bien sûr, cela exige du temps et des efforts ; mais ce qui est paradoxal, en un certain sens, c'est que notre volonté aurait quelque pouvoir réflexif sur elle-même pour mieux vouloir ou pour se doter d'habitudes vertueuses :

Et quoique notre opinion et notre acte de vouloir ne soient pas directement des objets de notre volonté (comme je l'ai déjà remarqué), on ne laisse pas de prendre quelques fois des mesures pour vouloir, et même pour croire avec le temps, ce qu'on ne veut ou ne croit pas présentement. Tant est grande la profondeur de l'esprit de l'homme<sup>62</sup>.

Néanmoins, les mauvais choix ont lieu, non seulement parce qu'il nous manque souvent les moyens pour nous donner la volonté de faire le bien, mais aussi, et principalement, parce qu'il nous manque la volonté de nous servir des moyens qui nous donneraient indirectement une bonne volonté, c'est-à-dire la volonté de réformer progressivement notre volonté<sup>63</sup>. Impossible de nier que Dieu aurait pu nous exempter de ce défaut, mais il est clair qu'il ne trouva point des raisons suffisantes pour faire que « toutes les créatures raisonnables eussent une si grande perfection, qui les approchât tant de la Divinité »<sup>64</sup>. Notre faillibilité est en quelque sorte la contrepartie de ce bien inestimable qu'on appelle la liberté. En conséquence, lorsque notre volonté s'éloigne

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Théodicée § 64, GP VI, 138.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> *Ibid.*, § 120, GP VI, 173.

<sup>64</sup> Ibidem.

de la perfection qui nous convient véritablement et se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres, au détriment de plus grands biens, se produit alors la faute morale qui n'est que cette privation d'une perfection ultérieure<sup>65</sup>.

2.b. Le fonctionnement de notre mécanisme volitif.— De même qu'en Dieu la volonté conséquente n'est que la « volonté totale » qui surgit du concours de toutes les volontés antécédentes<sup>66</sup>, notre volonté exprimée en acte n'est que le résultat de toutes les inclinations, tendances, mouvements ou « petites volitions » qui interviennent dans notre mécanisme volitif. Si nous admettons que la volonté suit la prévalence du sentiment qu'elle a du bien<sup>67</sup>, nous devons accepter à la fois qu'elle puisse reconnaître le bon sans le commandement exprès de l'entendement, ce qui, dans le vocabulaire de Suárez, reçoit la dénomination de « voluntas intrinsece voluntaria » (volonté intrinsèquement volontaire). Bien entendu, il ne s'agit pas d'une volonté sans règle ou indifférente, mais d'une volonté qui applique le PRS<sup>68</sup>: lorsqu'elle se détermine

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Théodicée § 33, GP VI, 122.

Bien qu'il y ait des volontés antécédentes qui ne parviennent pas à leur plein effet (ad summum conatum), toute volonté antécédente est véritablement active au sein du mécanisme volitif, au point que Leibniz dira qu'elle « est efficace en quelque façon, et même effective avec succès » [Théodicée, § 22, GP VI, 116]. Ainsi, à l'intérieur de ce mécanisme volitif, toutes les volontés particulières sont présentes avec plus ou moins d'efficacité, de sorte que la volonté finale surgit du conflit et de la concurrence simultanée de toutes celles-là. Dans notre thèse de doctorat (Deo volente. Le statut de la volonté divine dans la Théodicée de Leibniz), nous l'avons nommé le « mécanisme des forces volitives », car la volonté conséquente est semblable au calcul d'une résultante obtenue par la somme géométrique de toutes les « forces volitives » antécédentes. Telle est l'image de la ligne que la kabbale lie à l'activité volontaire de Dieu. Voir : Scholem (1978), 131.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> *Ibid.*, § 287, GP VI, 287.

<sup>68</sup> Cette application du PRS au niveau de la volonté ne signifie pas que notre volonté puisse rendre raison suffisante de tout ce qu'elle choisit, parce que, répétons-le, si toutes les raisons suffisantes étaient dans la même substance, il s'agirait indubitablement de la Divinité, qui peut justifier non seulement sa volonté décisive et finale, mais aussi chacune de ses

vers une certaine direction, elle ne fait que concentrer toutes les petites volitions qui, en travaillant à la façon de raisons internes à la volonté, ont lieu au sein du mécanisme volitif. Ainsi, la volonté résultante n'est que le concours de toute une infinité de petits mouvements ou tendances qui l'y inclinent. Ces « micropenchants », pour ainsi dire, ne sont pas aperçus le plus souvent, mais ils sont véritablement efficaces dans l'action finale<sup>69</sup>, tout comme chacun des petits bruits des vagues se fait sentir dans le bruit total de la mer<sup>70</sup>. Nous savons que la loi de continuité, si importante pour Leibniz, dit que « rien ne se fait tout d'un coup »<sup>71</sup>.

Ainsi, le bien véritable serait le résultat de la prévalence des inclinations les plus estimables face aux tendances davantage liées aux sens<sup>72</sup>, tandis que le choix du mal sous l'apparence du bien serait le produit de la prédominance de l'ensemble des petites volitions qui s'ajoutent en faveur d'un bien voluptueux, égoïste ou faisant obstacle à une plus grande perfection. En ce sens, la faute morale serait une espèce de « résultante » obtenue à partir de toutes les volitions (sous la prévalence de celles qui résistent au meilleur) qui jouent leur rôle à l'intérieur du mécanisme volitif et, à cet égard, y opèrerait une sorte d'inertie de la volonté finie, relative au degré de limitation essentielle (ou à la matière primitive)<sup>73</sup>. Outre ce point, il faut remarquer que la volonté peut ici, en principe, suffire par elle-même, sans qu'il soit

volontés antécédentes, parvenues ou non *ad summum conatum*. La créature, en revanche, agit à mesure de sa perfection (ou, à l'inverse, pâtit à mesure de son imperfection), c'est pourquoi elle ne peut pas s'apercevoir de toutes et de chacune des volitions qui la déterminent à faire quelque chose.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Nouveaux Essais, GP V, 48.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> *Ibid.*, GP V, 47.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> *Ibid.*, GP V, 49.

 $<sup>^{72}</sup>$  Dans les *Nouveaux Essais*, Leibniz s'exprime par rapport aux passions en termes de « tendances » ou de « modifications de la tendance ». GP V, 154.

<sup>73</sup> Nous n'entrerons pas dans le détail de ce sujet que notre thèse de doctorat a largement étudié.

besoin de recourir à une détermination (extrinsèque) provenant d'une autre faculté. Cependant, la question reste problématique, car, même si nous reconnaissons la coexistence de deux modèles explicatifs de l'action morale – l'un plutôt « intellectualiste », l'autre plutôt «volontariste » –, ils ne sont pas, comme nous l'avons déjà vu, facilement réconciliables.

À notre avis, il y aurait plutôt un rapport d'expression entre l'entendement et la volonté des créatures raisonnables. Ainsi, lorsque le bien est représenté distinctement par l'entendement, la volonté exprime à son niveau ces perceptions distinctes, en accordant sa priorité dans l'action aux volitions plus méritoires qui s'adressent au vrai bien (le meilleur). Au contraire, si le bien devient l'objet de perceptions confuses qui s'imposent dans le raisonnement pratique, la volonté les traduit en poursuivant un bien apparent qui n'est qu'une espèce de mal. À l'inverse, quand la volonté se détermine à suivre les volitions qui l'inclinent au meilleur, l'entendement l'exprime par la connaissance distincte de ce qui est véritablement bon ; tandis que si la volonté se dirige vers un bien moins estimable, cette privation d'une tendance ultérieure est exprimée par l'entendement par la représentation confuse d'un objet qui n'a que l'apparence d'un bien. Autrement dit, les perceptions de l'esprit et les volitions de la volonté travailleraient en parallèle, de sorte que chaque faculté exprimerait ce qui se passe sur le plan de l'autre : les perceptions confuses sont exprimées par les déterminations confuses<sup>74</sup>, de la même façon que les petites perceptions, qui donnent comme résultat une perception plus remarquable, sont exprimées par les « petits ressorts »75 ou les petites volitions qui nous font agir d'une certaine manière (notable). Par l'expression, se résout la difficulté d'un même objet (le bien) que se « disputent » deux facultés différentes ainsi que le problème de la domination d'une faculté sur l'autre. Par conséquent, nous ne devons pas chercher l'origine de la détermination en-dehors (faculté extrinsèquement

 $<sup>^{74}~</sup>$  En suivant le langage des *Nouveaux Essais*, GP V, 152.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Nouveaux Essais, GP V, 152.

volontaire) ou au-dedans (faculté intrinsèquement volontaire) de la volonté, en nous obligeant à prendre parti selon les catégories d'un débat d'héritage scolastique.

Ainsi, en ce qui concerne l'indifférence d'équilibre, disons simplement qu'il y a toujours une détermination vers une certaine direction, dans la mesure où la volonté n'est jamais une « cause absolument indéterminée », puisque ce qui se produit au niveau des perceptions de l'esprit a son pendant dans l'ensemble des déterminations plus ou moins sensibles qui interviennent au sein du mécanisme volitif. Autrement dit, il n'y aurait pas proprement une cause (extrinsèque) de la détermination en descendant de l'entendement vers la volonté, mais une détermination qui se joue à travers un rapport d'expression dans chacune de ces facultés : ce que l'entendement pratique juge à l'égard du bien (réel ou apparent), est ce que la volonté exprime dans le domaine de l'action, et vice-versa. L'explication habituelle du péché à partir du décalage entre les devoirs de la raison et une volonté (insuffisamment « touchée » par le bien) qui rejette ce que commande l'entendement éclairé ne serait qu'une réponse superficielle, au regard de la profondeur de la pensée de Leibniz. Si le propre de la faute est qu'elle n'est pas reconnue comme telle au moment même de l'action, alors le hiatus entre « devoir et vouloir » devrait être redéfini : il ne s'agirait pas d'une volonté désobéissante par rapport à un entendement qui délibère bien - ce qui exigerait, semble-t-il, la reconnaissance intellectuelle de la faute au moment de l'action -, ni non plus d'un entendement qui, en délibérant de façon erronée, dirige mal la volonté, mais d'un défaut intellectuel autant que volitif - de sorte que le hiatus, en tout cas, ne serait qu'entre le bien apparent et le vrai bien - lié par un rapport d'expression mutuelle entre facultés. En somme, il n'existerait pas stricto sensu un décalage entre devoir et vouloir, c'est-à-dire une opposition entre facultés, comme si l'une était plus compétente ou « supérieure » et pour cela devrait conduire l'autre.

Logiquement, cela n'implique pas de nier la tâche propre à chaque faculté. La volonté ne se donne pas à elle-même sa loi : son domaine est vouloir (agir) et non « devoir vouloir » (agir). De même,

l'endentement pratique ne devient pas une faculté appétitive : sa fonction est de penser ou de délibérer sur le bien et non de « désirer penser » (le bien). Or, l'entendement ainsi que la volonté, chacun conservant la spécificité de sa fonction, rendent compte de l'acte méritoire ou du défaut selon les règles de leur propre mécanisme (soit intellectif, soit volitif) et conformément à l'expression mutuelle. C'est pourquoi il n'y a pas de réduction de la volonté à un mécanisme intellectif qui l'absorberait, comme l'a pensé Greenberg (versant intellectualiste), pas plus qu'il n'y a de raison incorporée au mécanisme volitif (versant volontariste). Il y a simplement une relation d'expression ou d'accommodation mutuelle entre ces deux facultés. Quoique, pour ce que nous connaissons des textes, Leibniz n'ait rien explicitement déclaré à ce sujet, il est possible de trouver certaines affirmations qui suggèrent un tel rapport d'expression au sein de la volonté. C'est le cas, par exemple, de la lettre adressée à Arnauld du 12 avril 1686, où notre philosophe soutient que les volontés particulières de Dieu expriment d'un certain point de vue (par exemple, créer un tel Adam) sa volonté générale, dans la mesure où celle-ci concentrerait ou unifierait les volontés du particulier<sup>76</sup>. Leibniz écrit ainsi :

(...) et même on peut dire que ces volontés du particulier ne diffèrent de la volonté du général, que par un simple rapport et à peu près comme la situation d'une ville, considérée d'un certain point de vue diffère de son plan géométral. Car elles expriment toutes tout l'univers, comme chaque situation exprime la ville »<sup>77</sup>.

Étant donné l'analogie structurelle entre les facultés de Dieu et celles des créatures raisonnables, nous pouvons supposer

Cela ne signifie pas que nous négligions le « modèle du conflit » entre les volontés particulières et la volonté générale, dont la résolution vient de la prévalence d'une volonté supérieure (ou générale). Nous savons qu'à cette période, Leibniz a cru que le décret final ne peut pas embrasser toutes les volontés particulières, de sorte que beaucoup d'elles seront supprimées ou suspendues.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> A II 2, 18, 19.

que notre volonté finale concentre toutes les petites volitions qui interviennent dans le mécanisme volitif, en même temps que chacune de ces volitions « infinitésimales »<sup>78</sup> est une expression de notre volonté finale. L'expression aurait donc un rôle capital, non seulement au sein de la volonté, mais aussi en ce qui concerne la liaison entre l'entendement et la volonté. Cette hypothèse, sans pouvoir être tirée de la simple lettre du texte, trouve son fondement dans tout ce qui découle des replis du corpus leibnizien. En réalité, il s'agit plutôt d'une hypothèse interprétative qui se fonde sur un présupposé leibnizien, à savoir que l'expression est un rapport universel. De cette façon, il est possible d'offrir une reconstruction qui tend à rendre les affirmations de Leibniz compatibles, dès lors que leur disparité dans une variété de contextes ne permet pas d'expliquer clairement comment il faut comprendre la relation entre l'entendement et le bien ainsi qu'entre la volonté et le bien, ni comment les perceptions confuses peuvent conduire au péché.

Pour conclure, nous sommes partis de la métaphore de la mer que Leibniz a utilisée afin de représenter la distance ontologique qu'il y a entre Dieu (l'Océan) et les créatures (gouttes d'eau). Dieu est actif par rapport à tout l'univers (ou « Centre partout ») et, par conséquent, il en a une connaissance tout à fait distincte. Les êtres finis, en revanche, sont passifs par rapport à une infinité d'évènements de l'univers, de sorte que leurs perceptions varient selon le degré de distinction. À partir de cette différence onto-épistémologique, nous avons analysé d'un point de vue moral comment les créatures raisonnables peuvent tomber dans le péché à cause de leurs perceptions confuses. Comme le bien semble être un objet « disputé » par l'entendement et par la volonté, nous avons ensuite essayé d'apporter une réponse qui permette de concilier le fonctionnement de l'ensemble des perceptions au niveau de l'esprit avec celui de l'ensemble des volitions particulières au niveau de la volonté. La clé semble reposer sur le concept d'expression : ce que les pensées confuses

 $<sup>^{78}</sup>$  Notre emploi de cet adjectif n'est qu'une « fiction utile » appliquée à la volonté. GP VI, 629.

font sur le plan de l'entendement, en brouillant la représentation distincte du bien, est exprimé par les ressorts contraires au bien dans la volonté, en l'éloignant du choix le meilleur. À ce sujet, la mer a offert aussi un exemple éloquent, puisque nos perceptions plus remarquables -ou nos inclinations plus sensibles - ne sont que le résultat d'innombrables perceptions -ou petites volitions-, comme le bruit de la mer est composé du bruit particulier de chaque vague, dès lors que, selon le principe de continuité, « cent mille riens ne sauraient faire quelque chose »<sup>79</sup>. Si notre univers progresse<sup>80</sup>, alors notre condition d'agents moraux ne saurait être négligée ; plus encore, si l'un des secrets de l'Apocatastase est peut-être réservé à notre contribution morale (et consciente) en vue de l'accomplissement d'une promesse ultime...

M. Griselda GAIADA UNLP - CHSPM -Paris 1

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Nouveaux Essais, GP V, 47.

<sup>80</sup> Sur ce sujet, voir: Paul Rateau, « L'univers progresse-t-il? Les modèles du monde chez Leibniz », Centre Sèvres/Archives de Philosophie, Tome 77, 2014, 81-103.

#### Abréviations des éditions utilisées de Leibniz :

GP:

Gottfried Wilhelm Leibniz, 1875, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 volumes., Berlin,

1875-1890.

Gottfried Wilhelm Leibniz, 1923, Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der deutschen Akademie A:

der Wissenschaften, Darmstadt, 1923; Leipzig, 1938;

Berlin, 1950.

Gottfried Wilhelm Leibniz, De l'horizon de la doctrine Fichant, Michel

humaine (1693). La restitution universelle (1715), textes inédits, traduits et annotés par Michel Fichant, Paris, Vrin, 1991.

# **VARIA**

# VISAGES DE HUME EN FRANCE AU XIX° SIÈCLE LE NIHILISTE, LE FONDATEUR

On trouve dans les *Lettres sur l'inquisition espagnole* de Maistre une page assez étrange sur Hume. On le sait, Maistre pense que la Révolution française est, à la lettre, *satanique*<sup>1</sup>. Il entend par là qu'elle est strictement négative, purement destructive, et par suite impossible selon les lois naturelles qui régissent les constitutions politiques. Il entend aussi par là qu'elle est pleine de haine, de hargne et de ressentiment contre le trône et l'autel. Fils des Lumières, les révolutionnaires sont les ennemis déclarés du souverain et de Dieu. Or Hume se singularise par un tel excès de négativité qu'il est en quelque sorte au-delà de Satan.

Qui n'a pas entendu parler de David Hume, *cui non notus Hylas*? Je crois qu'à tout prendre, le dix-huitième siècle, si fertile dans ce genre, n'a produit aucun ennemi de la religion qu'on puisse lui comparer. Son venin glacé est bien plus dangereux que la rage écumante de Voltaire. Celui-ci d'ailleurs proteste quelquefois « respecter certaines vérités fondamentales », et il sut dire au moins : Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer. Je crois qu'il n'en est que plus coupable, et ce n'est pas ici le lieu de vous dire mes raisons ; mais ces contradictions qui avertissent la conscience des lecteurs, le rendent bien moins dangereux que Hume,

Considérations sur la France [1797]: «Il y a dans la Révolution française un caractère satanique qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra », in Écrits sur la Révolution, éd. Jean-Louis Darcel, Paris, PUF, coll. «Quadrige », 1989, p. 132; Du pape: «la révolution française ne ressemble à rien de ce qu'on a vu dans les temps passés. Elle est satanique dans son essence », Genève, Droz, 1966, p. 23.

sapant toutes les vérités avec un sang froid tellement imperturbable qu'il ressemble à la logique. [...] Quel appareil dialectique n'a-t-il pas déployé pour renverser toute idée de liberté, c'est-à-dire pour anéantir la morale par sa base? L'esprit le plus exercé à ces sortes de méditations chancelle plus d'une fois au milieu des sophismes accumulés par ce dangereux écrivain. On sent que Hume a tort avant de savoir dire pourquoi. Si jamais, parmi les hommes qui ont pu entendre la prédication évangélique, il a existé un véritable athée (ce que je ne m'avise point de décider), c'est lui. Jamais je n'ai lu ses ouvrages antireligieux sans une sorte d'effroi, sans me demander à moi-même comment il était possible qu'un homme, à qui rien n'avait manqué pour connaître la vérité, avait pu néanmoins descendre jusqu'à ce point de dégradation. Toujours il m'a semblé que l'endurcissement de Hume, et son calme insolent, ne pouvait être que la dernière peine d'une certaine révolte de l'intelligence, qui exclut la miséricorde, et que Dieu ne châtie plus qu'en se retirant<sup>2</sup>.

Force est bien de donner raison à Maistre, car c'est avec Hume – et avec Hume seulement – que Dieu s'est en effet retiré du monde. Le monde sans Dieu de Hume est un monde où l'on n'est plus même *privé* de Dieu, lequel simplement s'avère n'être plus là et, donc, ne manque plus. Dans le monde de Hume, il n'est plus même besoin de Dieu. C'est cette position singulière que Maistre perçoit de façon si juste, puisqu'à ses yeux, les écrits de Hume sur la religion sont l'entreprise la plus perfectionnée de

Maistre, Lettres sur l'inquisition espagnole, [1815], Œuvres complètes, vol. 3, Lyon, Vitte, 1884, p. 386-387. On sait par ailleurs que dans son premier grand ouvrage de théorie contre-révolutionnaire, les Considérations sur la France, [1797], Maistre compose un mystérieux chapitre final: « Fragment d'une Histoire de la Révolution françoise par David Hume ». Jean-Louis Darcel signale à la note 1 de la page 210 de sa propre édition que l'édition Vitte (Lyon, 1884) des Œuvres complètes de Maistre avait préféré modifier le titre de ce chapitre 9 en « Fragment d'une Histoire de la Révolution anglaise par David Hume », manquant ainsi le sens qui s'exprime dans cette ironie.

déconstruction théologique. Il outre les Lumières, non pas tant du fait de la puissance de ses arguments contre la finalité que de ce qu'il vide en quelque sorte la question théologique elle-même de toute consistance propre. Maistre a donc saisi la leçon des Dialogues sur la religion naturelle : savoir que, comme la différence entre le sceptique et le dogmatique, la différence entre le théiste et l'athée est verbale<sup>3</sup>, parce que le jugement ne peut se déterminer que sur des degrés de qualité, qui ne sont susceptibles d'aucune appréciation rigoureusement déterminée. De même que l'on discutera jusqu'à la fin du monde pour savoir si Cléopâtre était une belle, une très belle, ou une très très belle femme, Hannibal un grand, un très grand ou un très très grand capitaine, de même, tant qu'il y aura des hommes, ils discuteront pour savoir si l'ordre cosmologique prouve un principe intelligent, ou si le désordre qui se manifeste à la vue prouve plutôt contre. La question ne comporte tout simplement pas de réponse.

> Le théiste reconnaît que l'intelligence originelle est très différente de la raison humaine ; l'athée reconnaît que le principe d'ordre originel entretient quelque lointaine analogie avec cette même raison. Allez-vous vous quereller, Messieurs, sur les degrés, et entrer dans une controverse qui ne souffre aucun sens précis, et partant, aucune décision ? Si vous deviez être obstinés à ce point, je ne serais pas surpris de vous voir changer insensiblement de côté, le théiste d'une part exagérant la dissimilitude entre l'Être suprême et les fragiles, imparfaites, variables, passagères et mortelles créatures, et l'athée d'autre part accentuant l'analogie entre toutes les opérations de la nature en toute période, en toute situation et en toute condition. Considérez donc où gît le point réel de la controverse, et si vous ne pouvez abandonner vos disputes, efforcez-vous du moins de vous guérir de votre animosité<sup>4</sup>.

Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, tr. fr. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 1997, section 12, p. 215.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Hume, Dialogues sur la religion naturelle, op. cit., p. 214.

Hume, qui n'a ni l'animosité ni les grossiers sarcasmes de Voltaire, ne donne que très rarement dans la satire anticléricale ; il veut la paix. Mais l'accord qu'il cherche entre théisme et athéisme n'a rien d'un compromis, il se paie au prix fort de la disparition de l'objet même de la religion<sup>5</sup>. Tel est bien le pire des cauchemars pour un Maistre : cette négation pure et simple du phénomène de la croyance religieuse. Si Hume est le plus effrayant des philosophes, c'est au fond que sa critique de la religion est pire que destructive : dissolvante ; elle ne dénonce pas une fausse idée de la divinité, et par suite une erreur de la théologie, elle montre qu'il n'y a là aucun objet à penser.

La plume toujours si talentueuse de Maistre exprime parfaitement l'ambivalence de la figure de Hume dans la pensée française du premier XIXº siècle. D'une part, il est l'hérésiarque, le nihiliste, celui qui, dans les Lumières, va plus loin que les Lumières ; d'autre part, sa tranquillité même, notamment dans la critique antireligieuse, son « calme insolent », sa carelessness, témoignent qu'une nouvelle positivité se constitue avec lui. Au début du XIXº siècle, les philosophes, traumatisés par la Révolution française, inventent largement un XVIIIº siècle strictement analytique, sceptique, critique, réfractaire à toute doctrine, à toute théorie positive, d'où serait sortie cette machine à détruire que fut la Terreur. Hume, au XIXº siècle en France, incarne contradictoirement ces deux pôles.

\*

Il semble pourtant d'abord que, dans cette grande reconstruction du XVIII<sup>e</sup> siècle par les philosophes français du XIX<sup>e</sup>, Hume ne soit pas une figure centrale. C'est en effet essentiellement dans la suite de Condillac et contre lui que Laromiguière, Royer-Collard ou Maine de Biran construisent leur

C'était déjà sa position dans le *Traité*, où son concept de *belief* le conduit à conclure que, quoi qu'ils en disent, les hommes ne croient pas à l'immortalité de l'âme, voyez le *Traité de la nature humaine*, tr. fr. André Leroy, Paris, Aubier, 1946, I-3-9, p. 192sq.

propre pensée. Ce qu'ils veulent dépasser, c'est la doctrine de « la sensation transformée ». Quant à Cousin, dans son célèbre cours de 1828-1829 sur l'Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle, la cible est bien évidemment Locke. Hume est donc peu cité, peu discuté, et quasiment absent des passages du cours de Cousin sur le scepticisme. On sait que selon Cousin, l'histoire de la philosophie n'est que l'expression systématique du déploiement spontané de l'esprit humain donnant lieu, dans cet ordre nécessaire, aux doctrines du sensualisme, de l'idéalisme, du scepticisme et du mysticisme<sup>6</sup>. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre Hume, qui ne mérite guère que ce commentaire expéditif dans la 13e leçon : « Qu'est-ce que Hume ? Le résultat de la lutte du système sensualiste de Locke et du système idéaliste de Berkeley. Ces deux systèmes, après s'être combattus, trouvent enfin dans Hume un homme conséquent qui, adoptant leurs conclusions réciproques, les détruit l'un et l'autre et l'un par l'autre<sup>7</sup>. » On n'en saura pas plus, mais deux traits importants sont donnés ici : la conséquence (par où il faut entendre la cohérence et la radicalité) et la négativité : Hume détruit.

L'absence de Hume est plus visible, si je puis dire, et bien plus étonnante, chez ces philosophes qui, contrairement à Cousin, font du scepticisme moderne le cœur de leur méditation sur l'histoire, en développant une conception de la philosophie dans laquelle le XVIII<sup>e</sup> siècle est l'aboutissement d'un processus de réflexion qui devait inévitablement tomber dans le pyrrhonisme le plus complet. Il en va ainsi, dans ce livre de Lamennais dont on ne saurait exagérer l'importance, l'Essai sur l'indifférence, où la raison individuelle laissée à son exercice propre, et jouant selon

Sur l'histoire de la philosophie selon Cousin, voir Lucie Rey, Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin, Paris, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 2012, notamment pour le XVIII<sup>e</sup> siècle p. 192sq.

Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie, Paris, Pichon et Didier, 1829, vol. 2 p. 22, je souligne.

ses normes immanentes, est accusée d'aboutir inévitablement au pyrrhonisme pur. La thèse de Lamennais est que la raison individuelle est par elle-même pyrrhonienne<sup>8</sup>. Or Hume était un moyen efficace pour illustrer une thèse aussi radicale mais, sauf erreur de ma part, il n'est pas cité une seule fois. Même absence notable dans les *Recherches philosophiques* que Bonald publie en 1818, et dont toute la théorie de la raison objectivement déposée dans la langue s'appuie elle aussi sur une attaque contre la raison individuelle et la méthode introspective d'analyse des idées<sup>9</sup>.

Ainsi donc chez ces auteurs mêmes qui voient dans le XVIII<sup>e</sup> siècle le grand siècle du scepticisme, de la critique et de la dissolution des croyances, Hume n'est pas pris en compte.

Essai sur l'indifférence en matière de religion [1817]: « quand nous venons à porter la main sur l'édifice de nos connaissances, à en sonder curieusement la base, nous ne trouvons que des abymes, et le doute ténébreux sort des fondements de l'édifice ébranlé. L'homme ne peut, par ses seules forces, s'assurer pleinement d'aucune vérité, parce qu'il ne peut, par ses seules forces, se donner ni se conserver l'être [...]; et voilà pourquoi la philosophie, qui veut tout voir et tout comprendre, la philosophie qui rend la raison de chaque homme seul juge de ce qu'il doit croire, aboutit au scepticisme universel, ou à la destruction absolue de la vérité et de l'intelligence », Paris, Pagnerre, 1844, vol. 2, p. 72. Et plus loin: « Appeler de l'autorité à la raison, du sens commun au sens privé, [...] c'est ébranler le monde moral, c'est constituer l'empire du scepticisme universel », vol. 2 p. 109.

<sup>«</sup> Nous cherchons le principe de nos connaissances dans nos idées et dans nos sensations; mais ces idées et ces sensations sont nous-mêmes qui pensons et qui sentons. Nous jugeons donc de nos sensations, et nous n'avons pour percevoir, distinguer et classer les diverses opérations de notre esprit sur les idées et les sensations, que notre âme, notre esprit qui les reçoit, ou plutôt qui est lui-même les unes et les autres; mais notre esprit n'est qu'un instrument qui nous a été donné pour connaître ce qui est hors de nous, et lorsque nous l'employons à s'étudier lui-même, nous le faisons servir tout à la fois, et d'instrument pour opérer, et de matière même de notre opération; labeur ingrat et sans résultat possible, qui n'est autre chose que frapper sur le marteau », Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales, Paris, Migne, 1859, vol. 3, p. 34.

Royer-Collard par exemple reconstruit tout le mouvement philosophique moderne depuis Descartes comme un mouvement qui déploie de façon toujours plus radicale le scepticisme que portait en germe la way of ideas. Il n'hésite pas à employer le mot « nihilisme » pour qualifier le scepticisme radical dans lequel toute la philosophie moderne s'est engagée<sup>10</sup>. Sauf que pour lui, ce n'est pas tant Hume que Berkeley qui marque l'aboutissement du mouvement. Avec Berkeley en effet il n'y a plus de réel que la représentation, coupée du sujet et de la chose. Berkeley a vidé le monde de toute réalité. Enfin, s'il y a un auteur qui, à la suite de Lamennais mais sans se référer à l'autorité de la Révélation, a porté toute son attention sur le déploiement moderne du scepticisme, c'est bien Jouffroy. Comment les dogmes finissent est en effet ce récit du triomphe - simultanément irrésistible et catastrophique - du scepticisme, ce scepticisme dont il fait la clé de la Révolution française et du monde postrévolutionnaire, et où il voit la cause tant de la ferveur fanatique des terroristes que de la veulerie des âmes d'un monde désormais peuplé de Rastignac et de César Birotteau. Mieux, il consacre au scepticisme trois leçons de son Cours de droit naturel, professé en 1833. La leçon sur le scepticisme actuel eut un tel retentissement qu'elle fut

10

 $<sup>^{10}\,\,</sup>$  Royer-Collard avance, dans son Cours de l'année 1812-1813, une explication somme toute sociologique du triomphe moderne du scepticisme, dont le vrai nom est bien "nihilisme" : « on ne choisit pas l'erreur ; on la reçoit de son siècle, et dans chaque siècle elle est déterminée, selon des lois presque invariables, par un certain état des esprits sur lequel elle réagit à son tour. Ainsi le scepticisme ou le nihilisme, qui caractérise la philosophie de ce dernier temps, est né de la satiété, de la fatigue de croire quelque chose, du besoin de simplifier tout pour diminuer le travail de l'intelligence, de la concentration de toutes les facultés dans la sensibilité, et de celle-ci dans le goût si vif et si universel des jouissances; et les théories sceptiques, mises en honneur par quelques hommes de talent, répandues dans une foule de livres et jusque dans la littérature la plus frivole, ont accru à leur tour l'affaiblissement général des esprits et la disposition de chacun à se faire le centre et la mesure de toutes choses », in Textes philosophiques et psychologiques, éd. Corinne Doria, Paris, L'Harmattan, coll. « Encyclopédie psychologique », 2013, p. 138.

publiée en brochure. Or, aucun sort particulier n'est fait à Hume, aucune discussion de son scepticisme, aucune description de sa théorie. C'est d'autant plus inattendu que Hume y est tenu pour « le plus grand sceptique de tous les temps<sup>11</sup> », et que lorsqu'il est un peu discuté, dans la 19e leçon du Cours, Jouffroy le qualifie de « fondateur du scepticisme moderne » et en fait « l'un des penseurs les plus originaux des temps modernes<sup>12</sup> ». C'est qu'il le voit comme l'une des multiples figures qui composent le peuple des sentimentalistes, à la suite de Shaftesbury et de Hutcheson. Pour Jouffroy, le cœur du scepticisme se trouve dans l'argument cartésien du Dieu trompeur plutôt que dans l'œuvre du plus grand sceptique des temps modernes. Une telle absence de Hume devient presque énigmatique quand on pense que Jouffroy a traduit et introduit en France Reid, dont toute la philosophie n'est qu'une machine de guerre dressée précisément contre le scepticisme de Hume<sup>13</sup>.

Non seulement donc Hume n'apparaît pas comme une figure centrale, mais il semble ne pas même être au fond une figure notable de ce XVIIIe siècle reconstruit par le XIXe comme un siècle sceptique. Lorsque le XIXe siècle tente de s'appréhender comme un siècle dans son vis-à-vis avec un XVIIIe siècle qu'il modèle pour les besoins de la cause, c'est Locke et Condillac ou encore, bien évidemment, Rousseau et Voltaire qu'il met en relief. Tout se passe comme si ces hommes qui cherchent à bâtir la philosophie de l'avenir attribuaient aux Lumières françaises des déterminations qui conviennent en réalité bien mieux à Hume. Pourtant, le XVIIIe siècle inventé par le XIXe est bien caractérisé par une dominante ou plutôt par une triade : le sensualisme,

 $<sup>^{11}\,\,</sup>$  Cours de droit naturel,  $8^{\rm e}$  leçon, Paris, Hachette, 1843, vol. 1, p. 255.

<sup>12</sup> Cours de droit naturel, éd. citée, vol. 2 p. 78.

Sur les raisons pour lesquelles la philosophie du Common sense fut mise au service de la démocratie dans le monde américain et utilisée contre les révolutionnaires en France, voir l'ouvrage majeur de Sophia Rosenfeld, Le Sens commun. Histoire d'une idée politique, tr. fr. Christophe Jaquet, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2013, notamment p. 208sq.

l'athéisme, le scepticisme, triade dont le scepticisme est le ressort théorique le plus profond. On comprend donc mal que Hume, tellement fêté par ses amis français au XVIIIe siècle, n'ait pas été constitué comme l'ennemi intime, l'adversaire privilégié. Car, pour employer des concepts qui furent tellement prégnants au XIXe siècle, Hume est plus que tout autre l'auteur *critique*, le démolisseur par excellence des croyances qui unifient en une totalité synthétique les heureuses « époques organiques ». Il y a donc ici un paradoxe : pendant le XIXe siècle français, s'est construite l'image d'un XVIIIe siècle doté de tous les caractères qu'aurait dû incarner un Hume relativement absent de fait. Pourquoi ?

Hume en vérité est bel et bien présent, mais d'une présence silencieuse, presque cachée ; et je voudrais montrer que le mode discret de sa présence est révélateur et de la philosophie française de l'époque et sans doute aussi de celle de Hume luimême. Avec Cousin, apparaît un Hume conséquent, radical et destructeur ; avec Maistre, un Hume logicien, qui a tort sans qu'on ait à le prouver, parce qu'on *sent* qu'il a tort. Ces traits d'un Hume parfaitement cohérent mais dont on ne réfute pas les positions vont se retrouver longtemps dans l'évaluation qu'en fait la pensée française.

\*

Maine de Biran avait donné le ton et le style de l'exégèse qu'on fera de Hume en France dans la famille spiritualiste; et par chance l'un des rares textes qu'il accepta de publier est précisément son *Opinion de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité*, joint à l'Examen des leçons de philosophie de M. Laromiquière<sup>14</sup>. Dans l'Enquête sur l'entendement humain,

\_

On trouve ce texte de 1817 dans les Œuvres, sous la direction de François Azouvi, Paris, Vrin, XI-2 (éd. du vol. Bernard Baertschi), 1993. Dans la version couronnée du Mémoire sur la décomposition de la pensée, Biran utilise déjà Hume en retournant sa doctrine de la causalité contre ellemême, voyez Œuvres, vol. III, p. 125 et 202.

Hume avait montré non seulement qu'il est impossible de faire l'expérience de la causalité, puisqu'on ne saurait observer la nécessité, mais encore, parce que l'expérience nous livre, au mieux, des concomitances régulières, que l'idée même d'une connexion nécessaire entre la cause et son effet ne saurait être légitimement engendrée par l'expérience. Or, selon les données les plus élémentaires de la philosophie humienne, c'est la source sensible qui confère à l'idée sa validité ou plus précisément son sens<sup>15</sup>. Biran utilise cet argument humien<sup>16</sup> : « l'expérience extérieure » ne peut être la source de l'idée de connexion nécessaire, laquelle ne peut donc venir que d'un sentiment subjectif. Le problème pour Biran est que Hume refuse d'accorder une quelconque valeur de vérité à ce sentiment qui ne procède que de la coutume. C'est la seule répétition des consécutions événementielles qui détermine l'esprit à attendre que ce qui s'est produit hier se produira dans le même ordre demain. Aussi la causalité repose-telle intégralement sur la croyance, sentie intérieurement et, à ce titre, psychologiquement indubitable, mais infondée en raison,

<sup>15</sup> Enquête sur l'entendement humain, section 2 : « Toutes les idées, et surtout les idées abstraites, sont naturellement faibles et obscures ; l'esprit n'a que peu de prises sur elles ; elles se confondent aisément avec d'autres idées qui leur ressemblent [...]. Au contraire, toutes les impressions, c'est-à-dire les sensations externes ou internes, sont fortes et vives ; leurs limites respectives sont déterminées avec plus d'exactitude ; et il n'est pas facile de se tromper ou de se méprendre à leur sujet. Quand donc nous soupçonnons qu'un terme philosophique est employé sans signification ni idée [...] demandons-nous seulement de quelle impression cette prétendue idée tire son origine », tr. fr. Michel Malherbe, Essais et traités sur plusieurs sujets, vol. 3, Paris, Vrin, 2004, p. 52-53.

Dans une première version (Hume et Engel. Examen des doutes sceptiques de Hume sur l'idée de pouvoir, d'énergie et de liaison nécessaire, et sur l'origine que peut avoir cette idée dans le sentiment interne de l'effort, ou du pouvoir efficace de la volonté dans les mouvements du corps) Biran avait écrit que Hume « a réellement très bien montré » que l'idée de pouvoir, de force ou de liaison nécessaire, ne peut venir de l'action des objets extérieurs qui frappent nos sens », mais qu'il eut tort d'ajouter qu'elle ne peut être copiée de quelque impression interne (Œuvres, vol. XI-2, p. 1-2).

que le cours de la nature sera conforme dans l'avenir à ce qu'il fut dans le passé. Si Biran accorde à Hume qu'il a su indiquer « la véritable source de l'idée de pouvoir et de liaison nécessaire », il lui reproche d'avoir immédiatement détruit sa découverte en appliquant indûment à la vie intérieure et à la conscience immédiate une grille d'analyse qui n'est valide que pour l'expérience des objets extérieurs.

> Un fait d'expérience intérieure immédiate, n'est pas connu comme un fait d'expérience extérieure. Une opération de la volonté ou du moi, ne ressemble en rien à ce qu'on appelle une opération de la nature. La représentation d'un objet ou d'un phénomène peut bien comporter un doute réfléchi sur la réalité de l'objet ou de la cause extérieure du phénomène ; mais l'aperception interne de l'acte ou du pouvoir dont le moi s'attribue actuellement l'exercice, est à elle-même son objet ou son modèle. C'est un sentiment originel qui sert de type à toute idée de force extérieure, sans avoir luimême aucun type primitif au dehors. Le caractère d'un fait primitif ou d'une vérité immédiate, c'est que l'être ou le paraître, l'objet et l'idée sont identiques, ou se réduisent au même<sup>17</sup>.

Biran se sert donc de Hume pour porter un coup fatal au sensualisme, en poussant à son terme la destruction de la théorie dogmatique de la causalité, dont aucun modèle ne peut

 $<sup>^{17}</sup>$  Opinion de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité, Œuvres, XI-2, p. 38, éd. citée (l'auteur souligne). Même analyse dans Hume et Engel. Examen des doutes...: nous sentons, attesté par la conscience intime, que nos volitions nous font mouvoir nos membres. Mais selon Hume c'est là quelque chose que nous apprenons par une expérience du même type que celle que nous donnent les objets extérieurs. Biran nie le parallèle. Car « l'aperception interne de l'acte ou du pouvoir dont le moi s'attribue actuellement l'exercice n'a d'autre modèle qu'elle-même. C'est un sentiment originel qui sert de type à toutes à toutes les idées de force extérieure, sans avoir lui-même aucun modèle au-dehors ; le caractère de tout fait primitif comme de toute vérité immédiate, c'est que l'être et le paraître, l'objet et son idée, sont identiques ou se réduisent au même. » (op. cit. p. 2).

être fourni par l'expérience ; et, contre Hume, en déduit que c'est la conscience intime de l'effort, c'est-à-dire le fait primitif, qui fournit le type non représentatif de notre représentation de la causalité. C'est bien ce Hume de la dissolution des causes que le spiritualisme français issu de Biran retient. On le voit en toute clarté chez deux philosophes plus tardifs, dont l'influence a été déterminante pour la pensée française du XXe siècle : Lachelier et Ravaisson, dont Hume travaille en profondeur les thèses alors même qu'il est à peine nommé.

La présence silencieuse de Hume, et l'usage très spécial qui est fait de son scepticisme, apparaît clairement dans Du fondement de l'induction de Lachelier, où le problème de l'induction est posé en toute simplicité dès l'entrée du texte :

> L'expérience la mieux faite ne sert qu'à nous apprendre au juste comment les phénomènes se lient sous nos yeux : mais, qu'ils doivent se lier toujours et partout de la même manière, c'est ce qu'elle ne nous apprend point, et c'est cependant ce que nous n'hésitons pas à affirmer<sup>18</sup>.

L'induction n'est fondée que si les conditions d'existence d'un phénomène quelconque sont déterminées de manière absolue. C'est seulement en vertu de ce principe que nous pouvons légitimement passer du particulier à l'universel et du fait à la loi. L'induction présuppose la loi de causalité, qui semble pourtant n'être elle-même établie que par l'opération inductive. Comment échapper au cercle ? Avant de proposer sa propre solution (qui ne nous intéresse pas ici) Lachelier présente la théorie empiriste de l'induction, telle qu'il la trouve chez Stuart Mill, parce qu'il considère qu'elle est la plus parfaite dans le genre. De Hume, il n'est pas question. En bon empiriste, Stuart Mill considère que l'idée de liaison nécessaire est illusoire, ce qui ne l'empêche nullement d'affirmer qu'il y a dans la nature un déterminisme inflexible, qu'il faut entendre comme l'ordre invariable

280

 $<sup>^{18}\,</sup>$  Lachelier, Du fondement de l'induction, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1993,

de succession des phénomènes. Aussi, affirme-t-il que le principe de l'induction est la loi même de causalité universelle. Il n'échappe à la pétition de principe qu'en distinguant l'induction spontanée de l'induction savante, et en fondant celle-ci sur cellelà, qui la garantit en retour.

Les inductions spontanées que suggérait aux premiers hommes la régularité des phénomènes les plus vulgaires, ne leur inspiraient, en effet, qu'une confiance médiocre : ils croyaient, sans en être bien sûrs, que tout feu brûle et que toute eau désaltère ; et, lorsqu'ils se sont avisés de réunir sous un titre commun toutes ces lois provisoires, ils ont cru, sans en être plus sûrs, que les phénomènes en général sont assujettis à des lois. Mais leur confiance s'est naturellement accrue à mesure que l'expérience confirmait le résultat de leurs premières inductions ; et chaque fait qui venait confirmer une loi particulière déposait par cela même en faveur de la loi de causalité, qui recueillait ainsi à elle seule autant de témoignages favorables que toutes les autres ensemble. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que cette loi ait fini par être investie d'une certitude absolue les les autres ensemble.

Mais selon Lachelier cette généalogie empiriste de l'induction ne résiste pas à l'analyse. Elle laisse en effet dans l'ombre les motifs pour lesquels les hommes en sont venus à passer de la probabilité, même très grande, à la certitude : « Admettons que la probabilité croisse en raison du succès : le nombre des épreuves favorables à la loi de causalité sera toujours fini et ne pourra, par conséquent, lui faire franchir la distance infinie qui sépare la probabilité de la certitude<sup>20</sup>. » Car même s'il était avéré que le feu brûle sans exception, cela ne vaudrait que jusqu'à aujourd'hui. Or l'induction *présume* que la loi vaudra demain, et il s'agit de savoir si cette présomption est ou non fondée en raison. La généalogie que Stuart Mill propose laisse entier ce problème.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> *Ibid.*, p. 75.

Suit alors une page véritablement étonnante, dans laquelle Lachelier corrige Mill par Hume, et par un Hume très bien compris, mais aussi par un Hume *qu'il ne nomme pas*.

> Il reste bien un moyen d'échapper à tous ces inconvénients ; mais, comme ce moyen n'est pas expressément indiqué dans l'ouvrage de M. Mill, nous ne pouvons que le proposer, sans savoir si l'illustre auteur consentirait à y souscrire. Supposons d'abord que l'induction spontanée ne soit pas un jugement porté par notre esprit sur la succession objective des phénomènes, mais une disposition subjective de notre imagination à les reproduire dans l'ordre où ils ont frappé nos sens : on peut accorder, sans franchir les bornes de l'empirisme, que cette disposition, d'abord purement virtuelle, se développe en nous sous l'influence de nos premières sensations ; et l'on conçoit en même temps que, faible à son début, elle soit incessamment fortifiée par l'ordre invariable dans lequel se succèdent, en fait, toutes ces sensations. Supposons, en second lieu, que la probabilité consiste pour nous dans une habitude puissante de l'imagination, et la certitude, dans une habitude invincible : le passage de la probabilité à la certitude n'a plus à son tour rien d'inconcevable, pourvu que l'on n'attache pas au mot invincible un sens trop absolu [...]. La logique n'a donc, cette fois, rien à dire : mais que devient la science, c'est-à-dire la connaissance objective de la nature  $^{21}$  ?

Disposition, tendance et habitude, disposition, propensity, habit; à l'évidence on est ici dans l'univers humien. La question que pose Lachelier à Stuart Mill est la question même de Hume; ainsi que la réponse: entre la probabilité, même très grande, et la certitude, le saut qualitatif est si grand qu'il interdit que l'esprit passe de l'un à l'autre. Il appartient à la science de la nature humaine de donner les raisons du saut; et elles tiennent en effet chez Hume à la tendance de l'esprit à projeter spontanément le passé sur le futur. Cette tendance à son tour

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibid.*, p. 76.

s'enracine dans la nécessité vitale de maîtriser l'environnement. L'empirisme tel qu'il est élaboré par Hume rend donc empiriquement raison de l'induction. Mais à quel prix ? au prix de la science : « le résultat de cette théorie n'est-il pas le pur scepticisme, qui détruit toute prévision raisonnée et ne nous laisse qu'une prudence machinale, semblable à celle des animaux<sup>22</sup>?» Or la réduction de l'inférence logique à un processus naturalisé de type instinctif est très exactement la doctrine construite par Hume, et présentée au livre I du Traité comme dans la 9e section de la première Enquête<sup>23</sup>. On touche ici du doigt le motif profond qui interdit la discussion explicite de Hume, car alors que chez celui-ci, l'analogie entre l'instinct animal et le raisonnement expérimental est un argument qui joue en faveur de sa doctrine naturaliste, cette même analogie suffit pour Lachelier à rejeter la doctrine. C'est du reste pourquoi dans le Traité comme dans l'Enquête, l'analogie de la raison humaine avec l'instinct animal vient terminer l'ensemble des développements épistémologiques

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> *Ibid.*, p. 77.

 $<sup>^{23}\,</sup>$  Après avoir mis en relief l'énigme que constitue l'instinct animal, Hume conclut la section 9 de l'Enquête par ces mots : « notre étonnement disparaîtra peut-être ou sera plus modéré, si nous considérons que le raisonnement expérimental lui-même, que nous partageons avec les bêtes et dont dépend toute la conduite de la vie, n'est rien qu'une espèce d'instinct ou de force mécanique qui agit en nous à notre insu et qui, dans ses principales opérations, n'est dirigée par aucune de ces relations ou comparaisons d'idées qui sont l'objet propre de nos facultés intellectuelles. Et quoiqu'il y ait de la différence, ce qui enseigne à l'homme à éviter le feu n'est pas moins un instinct que ce qui enseigne si exactement à l'oiseau l'art de l'incubation, en même temps que l'économie et tout l'ordre des soins maternels », Enquête sur l'entendement humain, p. 136, éd. citée. Pour le Traité de la nature humaine : « À bien considérer la question, la raison n'est rien qu'un merveilleux et inintelligible instinct dans nos âmes, qui nous emporte par une certaine suite d'idées et les dote de qualités particulières en fonction de leurs situations particulières et de leurs relations particulières. Cet instinct, il est vrai, naît de l'observation passée et de l'expérience ; mais qui peut donner la raison dernière pour laquelle c'est l'expérience passée et l'observation qui produisent cet effet ? », I-3-16, p. 266, éd. citée.

et en confirmer la validité. Voilà comment Hume, dont la présence pour être tue n'en est pas moins centrale, corrige Mill, et n'est lui-même (c'est le point) ni réfuté ni corrigé, mais proprement *récusé*, renvoyé en quelque sorte à un bon sens qui s'effraie de réduire la science à la prudence machinale des animaux. Cette récusation sans réfutation n'est pas seulement une fin de non recevoir, elle est l'opération qui ouvre, autorise et détermine la solution spiritualiste au problème de l'induction.

On sait tout ce que doit Du fondement de l'induction, publié en 1871, au Rapport sur la Philosophie en France au XIXe siècle, que Ravaisson publie 1867. Dans cet ouvrage, Ravaisson veut montrer, de l'intérieur même des doctrines qu'il présente successivement, qu'il leur est impossible de faire l'économie d'une affirmation métaphysique, dont il repère l'empreinte en creux jusque chez Saint-Simon, Proudhon, Comte, Spencer, Claude Bernard ou Taine par exemple. Il veut établir qu'on ne peut faire l'économie de toute référence à l'absolu, et que les doctrines dites « positives » qui prétendent s'en passer ne s'en passent en fait pas. Une seule exception : Hume. Hume est très peu présent dans le texte de Ravaisson, très peu discuté, mais force est de constater qu'il est l'unique contrepoint d'un mouvement philosophique moderne que Ravaisson fait entrer généreusement dans sa famille. Là aussi, il semble qu'il y ait quelque chose comme une alternative ultime entre la philosophie et la science d'un côté, et Hume de l'autre.

Le « grand pas » que Hume fait par rapport à Berkeley, c'est qu'il n'épargne plus les substances spirituelles<sup>24</sup>. Hume se contente pour Ravaisson de tirer toutes les conséquences de la découverte berkeleyenne selon laquelle il n'y a pas d'idées générales. L'idée n'est jamais que l'écho de la sensation. Du coup, comme la causalité n'est pas l'objet d'une expérience possible, elle ne peut non plus avoir aucune réalité représentable dans le monde des idées.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Ravaisson, La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle, [1867], Paris, Hachette, 1889, p. 11.

Hors de nous et en nous, et au fond c'est même chose, rien donc que des phénomènes qui se succèdent, nul enchaînement nécessaire, nulle cause, nulle raison. Nulle substance non plus ; si nous ne rencontrons pas la cause dans le champ de notre expérience, à plus forte raison n'y rencontrons-nous pas la substance<sup>25</sup>.

Condillac admettait au moins la volonté, élément actif, et donc élément qui conduit à penser quelque chose comme une âme. Hume, et Hume seul, écarte de la philosophie « ce qui est le fond et le principe même des phénomènes psychiques, le sujet pensant, l'âme $^{26}$  ».

Qu'on se figure, si l'on veut se représenter le monde de Hume, des impressions et des idées flottant à la suite les unes des autres comme en l'air et dans le vide. [...] C'était, sous une forme nouvelle, la doctrine qui avait été celle des sophistes et des épicuriens, et qu'on pourrait appeler la doctrine de la dissolution universelle<sup>27</sup>.

On le voit, Hume est bien l'ennemi le plus profond et le plus dangereux, beaucoup plus que Condillac ou Locke, qui avaient encore gardé leur place à la raison, à la conscience et à l'activité. Tout se passe comme si Ravaisson donnait un avertissement aux empiristes : si vous voulez être conséquents, vous devez être humiens. Mais peut-on être humien? Il est remarquable que, comme chez Maistre et Lachelier, Hume ne soit pas ici réfuté, comme s'il suffisait de *montrer* sa doctrine pour qu'elle devienne inacceptable, comme si son impeccabilité logique en révélait l'inconsistance doctrinale. Si Hume est si peu cité, si peu discuté dans le détail de ses arguments, c'est précisément parce qu'il est à la fois irréfutable et inacceptable.

\*

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> *Ibid.*, p. 12-13.

Si Hume est considéré par la métaphysique française comme le promoteur de « la dissolution universelle », il appartient à Comte d'avoir vu la positivité dont sa philosophie était porteuse, ou plus exactement d'avoir saisi comment le projet d'une construction doctrinale et l'acuité d'une conscience critique s'articulent positivement chez Hume<sup>28</sup>. Comme la majorité des philosophes français du XIXe siècle, Comte fait des Lumières une philosophie dont la dominante est critique, ou sceptique, une philosophie donc qui exprime "l'état métaphysique" de l'esprit. Mais là où la tradition spiritualiste voit en Hume l'aboutissement nihiliste de l'empirisme, Comte en fait un précurseur de la philosophie positive. Percevant très nettement le lien qui existe chez Hume entre son scepticisme et la positivité de son relativisme, il crédite Hume du titre flatteur de « meilleur organe de la philosophie critique<sup>29</sup> ». Un organe critique, c'est presque un oxymore sous la plume de Comte, puisque ce qui définit la critique, c'est non seulement l'absence mais proprement le refus de toute organisation, c'est-à-dire de toute organicité. Pour Comte, le plus grand obstacle à la réorganisation de la société réside dans l'attachement de l'élite intellectuelle française à l'esprit métaphysique qui selon lui a présidé la Révolution française. Cet esprit, dépourvu de toute teneur propre, n'a pour fonction normale que de détruire la synthèse fictive qui gouvernait le monde de l'Ancien Régime, en en faisant la critique. Mais la critique n'ayant pu conquérir assez d'énergie qu'en s'absolutisant, ses dogmes constitutifs sont désormais consacrés comme des principes dogmatiques qu'il est interdit d'examiner. Les révolutionnaires du XIXe siècle poursuivent avec acharnement leur entreprise de démolition, quand il s'agit désormais de reconstituer un ordre des intelligences et des mœurs permettant

Ravaisson avait su voir le lien entre le scepticisme de Hume, comme relativisme, et le positivisme de Comte. « La maxime fondamentale qu'il n'y a rien ou qu'on ne peut rien connaître que de relatif n'est pas propre à Auguste Comte [...], elle est aussi tout le fond de la philosophie de Hume » (ibid., p. 67).

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Comte, Système de politique positive, Paris, 1929, vol. 3, [1853], p. 590.

#### Frédéric Brahami

de conduire la Révolution à son terme. Ils se font les disciples d'un XVIIIe siècle négatif, et ne voient pas que ce même XVIIIe siècle portait en germe les principes de la nouvelle positivité. « Étranger aux principaux progrès du XIXe siècle », le parti révolutionnaire « construit la solution occidentale avec la religion de Voltaire, la philosophie de Condillac, la morale d'Helvétius, et la politique de Rousseau, en repoussant Hume, Diderot et Condorcet<sup>30</sup>. » Et dans le Catéchisme positiviste Hume est singularisé : « Hume constitue mon principal précurseur philosophique<sup>31</sup> ».

Comte crédite Hume d'avoir élaboré une philosophie qui, refusant l'absolu et n'opérant que sur du relatif, parvenait à substituer enfin les lois aux causes<sup>32</sup>. Hume donnait donc une justification philosophique, ou, plus exactement, il produisait une systématisation philosophique du positivisme spontané qui s'était développé, inconscient de lui-même, dans les sciences arrivées à maturité. Hume savait que, et savait pourquoi, on n'avait pas accès à la causalité objective, mais seulement à la légalité des phénomènes<sup>33</sup>, dont le principe premier est subjectif.

<sup>30</sup> Voyez le vol. 4 du Système de politique positive, p. XVII, éd. citée (je souligne).

<sup>31</sup> Catéchisme positiviste, [1852], éd. Frédéric Dupin, Paris, Éditions du Sandre, 2010, p. 18 (je souligne).

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Système de politique positive, vol. 3, p. 588.

Bien que Comte n'ait pas connu le *Traité*, je donne ce texte de l'introduction, parce qu'il marque de manière particulièrement claire la position humienne: « il me semble évident que, puisque l'essence de l'esprit nous est aussi inconnue que celle des corps extérieurs, il doit être également impossible de former une notion de ses pouvoirs et qualités autrement que par de soigneuses et de rigoureuses expériences et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où il se trouve. Et bien que nous devions tenter de rendre tous nos principes aussi universels que possible, en poursuivant jusqu'au bout nos expériences et en expliquant tous les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il reste toujours certain que nous ne devons pas outrepasser l'expérience; toute hypothèse qui prétend révéler les qualités originales dernières de la nature humaine doit dès l'abord être rejetée comme présomptueuse et chimérique », p. 60, éd. citée.

Son épistémologie montrait comment l'objectif et le subjectif se constituent réciproquement l'un l'autre.

Mais ce n'est pas tout, car ce n'est pas seulement un esprit positiviste que Hume possède, il a participé à la science en découvrant des lois. Ainsi c'est Hume qui formule la loi de la dynamique temporelle, en montrant que l'évolution sociale matérielle passe d'une économie fondée sur la guerre, reposant à ce titre sur l'instinct destructeur, à une économie industrielle, reposant sur le commerce et conduisant à la paix. Selon Comte, qui reprend cette thèse à Saint-Simon, la loi d'évolution temporelle fait passer le mode d'acquisition des richesses du régime militaire, où l'on détruit les hommes et les terres pour acquérir des esclaves et des biens, au régime industriel, où les hommes concourent par la combinaison du travail à la production des biens par la maîtrise de la nature. Si, comme homme du XVIIIe siècle, Hume en partageait le préjugé antimédiéval, raison pour laquelle il n'a pu établir la loi d'évolution dans sa plénitude, il reste qu'il a le premier su dégager l'opposition générale de l'antiquité et de la modernité, et c'est à ce titre que « Hume doit être regardé comme le fondateur de la loi d'évolution temporelle<sup>34</sup> ». Malgré le préjugé du siècle, Hume a donc su dynamiser la sociologie. Enfin, par sa théorie de la sympathie, Hume avait réfuté les morales de l'égoïsme, caractéristiques de la modernité. Alors que Jouffroy avait fait de la morale humienne une note de bas de page du sentimentalisme britannique, Comte, qui ne cite pas une seule fois Shaftesbury et Hutcheson dans le Système de politique positive, attribue à Hume rien moins que le mérite d'avoir compris que l'esprit est le ministre du cœur.

\*

Au XIX<sup>e</sup> siècle en France, Hume n'est apparemment pas une figure notable, si l'on s'en tient au plan textuel où les querelles sont bruyantes. Il est un point, dans une pratique de

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Système de politique positive, vol. 3, p. 62.

#### Frédéric Brahami

l'histoire de la philosophie par laquelle les philosophes français cherchent à statuer sur eux-mêmes. Les lignes de force de cette histoire de la philosophie moderne sont pour la théorie de la connaissance au sens strict Descartes, Leibniz, Kant, ou Descartes, Locke, Berkeley, pour les rapports entre métaphysique et religion la querelle rémanente Spinoza-Leibniz, et pour la politique, un long plaidoyer en faveur de Rousseau, face à un long réquisitoire. Sur ces lignes, Hume n'est donc qu'un point. Mais pas n'importe quel point, si l'on n'oublie pas que le XIXe siècle français, du fait de l'expérience révolutionnaire, est hanté par la critique, la dissolution, le scepticisme.

« On sent que Hume a tort avant de savoir dire pourquoi », avait écrit Maistre. Un tel jugement traduit parfaitement la manière dont Hume est traité en France au XIXe siècle par cette partie de la philosophie, issue de Cousin, qui veut articuler la métaphysique à la psychologie. Car c'est bien ce que nous disent au fond Jouffroy, Ravaisson ou Lachelier. Leurs réfutations n'en sont pas, ce qui signifie que les choix philosophiques ultimes ne sont plus eux-mêmes philosophiques. À leurs yeux, on ne peut pas sérieusement choisir la voie de la raison expérimentale, qui est la voie de la dissolution universelle. L'accent mis sur la destructivité supposée de la philosophie humienne, réduite à la critique de la causalité objective et de la réalité substantielle de l'âme, atteste d'une décision exégétique qui altère la pensée de Hume en la partialisant, car enfin Hume a écrit un Traité de la nature humaine, dont la visée et les résultats sont positifs ; et même si l'on connaît très mal cet ouvrage à l'époque, les spiritualistes ne sauraient ignorer qu'après les doutes sceptiques avancés dans la première Enquête, Hume propose une solution. Il est vrai qu'il s'agit d'une solution sceptique, et c'est bien du reste ce qui est non seulement inacceptable mais encore inintelligible pour le spiritualisme. En revanche, ce même Hume qui, avant Comte, avait dénoncé l'introspection à la fin de l'introduction de son Traité et posé qu'on ne ferait de progrès dans la science de l'homme qu'en observant l'esprit dans ses œuvres, c'est-à-dire

dans les sciences et « dans la conduite des hommes en société<sup>35</sup> », ce même Hume pour qui le relativisme n'était pas la mort mais la condition même de la science, il n'est pas étonnant que le fondateur de la sociologie ait pu en faire son précurseur.

On doit se demander si l'ensemble de ces réappropriations de Hume par les philosophes français du XIXº siècle révèle quelque chose de la pensée humienne elle-même. Devant les difficultés épistémologiques insurmontables que soulève l'appréhension de l'esprit par lui-même, Hume peut à bon droit être utilisé comme la figure la plus parfaite d'un scepticisme radical, nihiliste, parce qu'il a de fait, comme Ravaisson le comprend parfaitement, détruit la substantialité de l'esprit. Il peut être lu comme un Berkeley outré, qui retourne contre l'esprit lui-même l'argument forgé pour détruire la notion d'une substance matérielle. Mais justement, cette outrance de l'idéalisme berkeleyen le conduit à poser la question des causes qui nous déterminent à croire contre toute raison à l'existence du monde extérieur, ou à affirmer quand même l'identité personnelle d'un

judicieusement rassemblées et comparées, nous pouvons espérer établir sur elles une science qui ne sera pas inférieure en certitude et qui, pour l'utilité, sera de beaucoup supérieure à toute autre de compréhension

humaine », Traité de la nature humaine, p. 62, éd. citée.

 $^{35}$  Hume est parfaitement conscient de la difficulté de principe que pose son

protocole expérimental, car autant les objets extérieurs peuvent faire l'objet d'une observation savante, réglée et susceptible d'un contrôle par variation, autant l'esprit, parce qu'il n'est pas extérieur à lui-même, ne peut pas être observé. « Quand j'ai quelque peine à connaître les effets d'un corps sur un autre dans une situation donnée, je n'ai qu'à les placer dans cette situation et observer ce qui en résulte. Mais si je tentais de lever un doute en philosophie morale par le même procédé, en me plaçant dans le même cas que celui que je considère, manifestement cette réflexion et cette préméditation troubleraient tellement l'opération de mes principes naturels qu'elles rendraient impossible de former une conclusion juste sur le phénomène. Nous devons donc dans cette science glaner entièrement nos expériences par une observation prudente de la vie humaine et les prendre telles qu'elle apparaissent dans le cours habituel du monde par la conduite des hommes en société, dans leurs occupations et dans leurs plaisirs. Quand des expériences de cette nature sont

## Frédéric Brahami

moi qui n'existe pas. Car Hume est précisément cet auteur en qui le scepticisme, loin d'engendrer le renoncement à la science, indique les voies d'une science expérimentale de l'esprit. Malgré l'invraisemblance apparente de la proposition, il faudrait alors dire que Comte a compris que c'est en sociologue avant la lettre<sup>36</sup> que Hume aborde l'esprit, et ce non pour des raisons superficielles, mais parce que la méthode expérimentale de raisonnement l'exigeait. Car l'esprit n'existe que dans sa pratique et ne se développe que dans dans ses œuvres.

Frédéric Brahami Université de Franche-Comté EA 2274 « Logiques de l'agir »

-

On ne ferait ainsi que rendre hommage à l'interprétation de Leszek Kolakowski, La philosophie positiviste. Science et philosophie, Parsi, Denoël-Gonthier, 1976, et, plus ancien et plus méconnu, Georges Lechartier, David Hume, moraliste et sociologue, Paris, Alcan, 1900.

### VICTOR COUSIN ET FÉLICITÉ ROBERT DE LAMENNAIS : LECTURES DE PASCAL

« La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première. »<sup>1</sup>

À la lecture de ce fragment pascalien, l'auteur des *Pensées* énonce lui-même ses propres méthodes de rédaction : ce monument de la littérature française demeure inachevé du fait de la mort prématurée de son auteur, et le plan de cet ouvrage demeure inconnu du fait de la méthode employée par Pascal. Le caractère indéterminé des *Pensées* fut l'un des enjeux majeurs de l'entreprise philologique pascalienne : comment éditer Pascal ? Quel titre donner à son ouvrage ? Comment fournir au public un ouvrage dont l'auteur ne nous en a laissé qu'une ébauche, un « amas confus, sans ordre, sans suite, et qui ne pouvait servir à rien. »² ?

L'intérêt de notre étude est de renverser l'évidence selon laquelle ce qui devrait constituer un « défaut », peut en fait devenir un objet d'étude et de réflexion : les éditeurs et les philosophes, ayant voulu combler ce défaut, ont rendu Pascal problématique, et ont donné à voir à travers les siècles différents usages et interprétations des *Pensées*, qui parfois s'opposent. L'exemple de Victor Cousin et de Félicité Robert de Lamennais

Corpus, revue de philosophie, n° 68, 2015.

Blaise Pascal, Pensées, Paris, Librairie Générale Française, 1991, n° 740, p. 559.

Blaise Pascal, Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers, Paris, Port-Royal, 1670, p. XXXVII.

s'inscrit dans cette perspective. Victor Cousin, lors de son discours à l'Académie française en 1842, réclame une édition des *Pensées* conforme aux critères de la philologie moderne. En plus de cette exigence, il a en même temps fait surgir un « nouveau » Pascal, un Pascal sceptique, « c'est en philosophie que Pascal est sceptique, et non pas en religion. »<sup>3</sup>. Durant la courte correspondance entre Lamennais et Cousin, Cousin accuse implicitement Lamennais d'être pascalien, et de mettre en danger la discipline philosophique : Pascal, en plus d'être interprété, devient alors une arme au service des deux hommes.

\*

En quoi l'œuvre de Pascal est-elle problématique ? Si nous avons cherché à étudier la réception de l'ouvrage des *Pensées*, c'est notamment parce qu'elle est directement liée à des conflits interprétatifs dus à deux facteurs qu'il faut rappeler. Le premier facteur est d'ordre philologique. Le rôle des études philologiques est de rétablir le contenu original de textes à partir de manuscrits et de tout autre type de source permettant d'établir l'édition la plus conforme au texte authentique. Ce travail qui relève de plusieurs compétences (littéraires, historiques, linguistiques) suppose préalablement un accès aux sources de l'œuvre en question.

Or, Pascal est mort trop jeune pour achever l'ouvrage qu'il avait commencé dans les dernières années de sa vie : après son décès, en 1662, alors que Pascal n'était âgé que de trente-neuf ans, ses proches se retrouvent face à une masse de papiers désordonnés, à l'exception de certains qui avaient été rangés en divers liasses, sans que personne ne sache exactement ce qu'il était possible d'en tirer. La famille Périer, dont Étienne Périer le neveu de Pascal, s'empressa, comme il l'explique dans la préface de l'édition de Port-Royal de 1670, de recopier les papiers tels qu'ils avaient été trouvés : c'est cette copie qui permet aujourd'hui de consulter les *Pensées* dans leur état original. En

Victor Cousin, « Du scepticisme de Pascal », in Revue des Deux Mondes, T. 8, 1844, non paginé.

plus de la copie fournie par Périer, les notes préparatoires ont été conservées4. Or, au XVIIe siècle, ce n'était pas dans l'usage de conserver ces brouillons. Une fois l'ouvrage terminé et donné à imprimer, on se débarrassait des matériaux qui avaient servi à sa constitution. Le fait que Pascal n'ait pas pu achever son ouvrage constitue à la fois un défaut, mais a permis en même temps de donner au public, pour reprendre l'expression de Michel Le Guern, l'atelier de l'écrivain<sup>5</sup>. Cette perspective est intéressante en cela qu'elle rend le travail de l'éditeur d'autant plus important : l'acte d'éditer les Pensées est directement lié à une certaine interprétation du texte, puisque l'éditeur ne possède qu'une ébauche, qu'un amas de papiers désordonnés, mais il ignore ce à quoi devait ressembler l'œuvre achevée. C'est comme si l'on possédait une partie du plan d'un édifice, des matériaux pour le construire, mais que l'on ignorait complètement à quoi devrait ressembler le résultat final. L'éditeur des Pensées devient alors un véritable acteur, confronté à des choix décisifs, comme le fait de devoir attribuer un titre à l'ouvrage. Pascal avait l'intention de nommer son ouvrage Apologie de la religion chrétienne, mais l'ouvrage inachevé et publié comme tel, est-il encore l'ouvrage que Pascal projetait d'achever ? N'est-il pas alors directement un autre livre? Dans l'histoire des éditions de l'ouvrage de Pascal, plusieurs titres se sont succédé avant que l'ouvrage ne devienne connu sous le nom de Pensées, et certains affirmèrent avec prétention dans le titre avoir découvert le véritable plan de l'auteur. C'est notamment le cas de l'édition Rocher de 1873 qui avait pour titre Pensées de Pascal publiées

Les deux copies ont deux fonctions bien distinctes: la première, rangée sous la cote 9203 à la Bibliothèque Nationale, fournit aux lecteurs une copie des *Pensées* dans leur état original, c'est-à-dire dans l'ordre dans lequel les papiers se trouvaient à la mort de Pascal. C'est conformément à cette copie que sont publiées les éditions modernes des *Pensées*. La seconde copie, rangée sous la cote 9202 à la Bibliothèque Nationale, a le mérite de donner aux lecteurs une idée de la manière d'écrire de Pascal. Mais ces notes manuscrites ne sont pas demeurées dans l'ordre original, et ne sauraient par conséquent fournir une idée du plan de Pascal.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1977, p. 10.

d'après le texte authentique et le seul vrai plan de l'auteur avec des notes philosophiques et théologiques et une notice biographique.

L'étude philologique de Pascal est donc bien problématique, et c'est en partie pour cette raison qu'elle est en même temps liée à une certaine interprétation de l'œuvre : après la mort de Pascal, un grand nombre d'éditions se sont succédé donnant chacune à voir leur interprétation du philosophe janséniste. Bien que la famille Périer avait précisé qu'elle ne souhaitait pas que l'on touchât au contenu des fragments, ce souhait ne fut pas respecté. Les éditions qui ont suivi n'ont pas reproduit le texte de la manière la plus fidèle possible. Les éditeurs ont non seulement donné un ordre arbitraire à l'ouvrage mais ont également modifié le contenu des fragments. Ces modifications étaient effectuées pour rendre l'ouvrage intelligible, et pour ménager le conflit entre jésuites et jansénistes<sup>6</sup>. La première édition, dite de Port-Royal, donnait à voir un Pascal hautement croyant (janséniste certes, mais d'un jansénisme modéré). Par exemple, pour éviter l'assimilation entre le « je » du narrateur et le « je » de l'auteur, l'édition de Port-Royal remplaçait la première personne du singulier par la première personne du pluriel :

Il est injuste qu'on s'attache à *moi*, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. *Je* tromperais ceux à qui *j'en* ferais naître le désir, car *je ne suis* la fin de personne et *n'ai* pas de quoi les satisfaire. *Ne suis-je* pas prêt à mourir ? Et ainsi l'objet de leur attachement mourra.<sup>7</sup>

Il est injuste qu'on s'attache à *nous*, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. *Nous* tromperons ceux à qui *nous* en ferons naître le désir ; car *nous ne sommes* la fin de personne, et *nous n'avons* pas de quoi les satisfaire. *Ne* 

Notamment parce que la paix clémentine acquise en 1669, et qui consistait en un accord conclu entre Saint-Siège, soutenu par Louis XIV, et les jansénistes (depuis 1657 les thèses jansénistes étaient officiellement condamnées par le pape).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, n° 15, p. 45-46. Nous soulignons dans le texte.

sommes-nous pas prêts à mourir ? et ainsi l'objet de leur attachement mourrait. $^8$ 

Selon les éditions et l'usage que les éditeurs faisaient des manuscrits, l'on voyait naître des persona de Pascal. Le terme latin persona désigne le masque que l'on mettait à un acteur en Grèce pour qu'il ait l'apparence du personnage qu'il interprète. Les variations des éditions des *Pensées* sont comme des masques qui donnent l'apparence d'un autre Pascal. Par exemple, l'édition de Condorcet voulait donner à voir un Pascal qui était athée, interprétation à l'opposée de celle de l'édition de Port-Royal. Jusqu'au XIXe siècle, ces types d'éditions se sont succédé: jamais une n'entendait restituer le « vrai » Pascal. Ce n'est qu'en 1842 que Victor Cousin, personnage d'une grande influence dans le mouvement d'institutionnalisation de la philosophie, fit un discours à l'Académie française dans lequel il invite ses auditeurs à consulter le manuscrit de Pascal, ainsi que la copie de ses écrits faite par la famille Périer, afin de donner une édition qui soit conforme aux critères de la philologie moderne. Ainsi, la première raison qui fait de Pascal un auteur sujet à interprétations est le caractère inachevé de son œuvre, qui fut un moyen pour les éditeurs de faire en même temps varier l'interprétation de l'œuvre, et par conséquent la vision même que l'on se faisait de l'auteur.

La seconde raison qui fait de Pascal un auteur problématique est l'aspect dialectique de son raisonnement. Le raisonnement à l'œuvre dans les *Pensées* fonctionne par va-etvient et par niveaux. L'ensemble de son ouvrage est guidé par un raisonnement dialectique général, qui repose sur une opposition entre deux termes, puis sur un dépassement de cette opposition. Le fil directeur des *Pensées* est donc le suivant : le premier terme du raisonnement dialectique consiste à montrer à l'homme qu'il est misérable, le second terme montre à l'homme qu'il est grand, et enfin, la résolution de cette contradiction ne se fait que par la

Pascal, Pensées de M. Pascal..., op. cit., n° 65, p. 264-265. Nous soulignons dans le texte.

foi (on comprend que l'homme est à la fois misérable et grand car il a en lui à la fois la trace d'une grandeur passée, puis de la misère, du fait du péché originel).

Comment fonctionne l'application de ce mouvement dialectique général? Dans les Pensées, Pascal montre l'opposition entre les pyrrhoniens, c'est-à-dire ceux ayant pour principe de douter de tout, et les dogmatiques, c'est-à-dire ceux ayant pour principe de pouvoir donner raison à tout. Cette opposition entre les deux termes, pyrrhoniens et dogmatiques, est guidée par le raisonnement dialectique général à l'œuvre dans les Pensées: tout d'abord, la raison ne peut tout connaître car il y a des vérités indémontrables que l'esprit humain ne peut comprendre (par exemple l'infini). C'est là l'attaque formulée contre les dogmatiques, et elle montre en même temps la misère de l'homme, puisque l'incapacité de l'homme à tout comprendre est la preuve d'une imperfection. Mais la raison ne peut en même temps avouer son impuissance complète, et c'est là l'attaque formulée contre les pyrrhoniens, car il est des évidences dont nous ne pouvons pas douter, comme le fait d'être éveillé et de ne point être en train de rêver, ce qui montre la grandeur de l'homme<sup>9</sup>. Enfin, le dépassement de ces deux mouvements contradictoires en eux-mêmes et opposés entre eux ne peut se faire qu'en Dieu<sup>10</sup>.

Le raisonnement dialectique est significatif concernant la possibilité d'interpréter les *Pensées*: étant donné que cela fonctionne par niveaux, le lecteur peut choisir de se centrer sur un certain aspect de sa pensée plutôt qu'un autre. De plus, les

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> « Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? Doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle ? Doutera-t-il s'il doute ? Doutera-t-il s'il est ? On n'en peut venir là, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. [...] La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. » Pascal, Pensées, op. cit., n° 164, p. 115-116.

<sup>\*</sup>Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-mêmes! Humiliez-vous, raison impuissante! Taisez-vous, nature imbécile! Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre Maître votre condition véritable que vous ignorez. \*Pascal, Pensées, op. cit., p. 117.

Pensées ont beau avoir un but théologique, qui est de convertir l'homme à la religion chrétienne, son ouvrage s'intéresse davantage aux moyens plutôt qu'à la fin. La véritable problématique des Pensées n'est pas « pour quoi ? », mais « comment ? » : comment convertir celui qui ne s'intéresse même pas aux problèmes de la religion ? Comment attirer l'attention du sceptique, de l'athée, du déiste, et de tous ceux qui refusent de reconnaître que la seule religion véritable est la religion chrétienne ?

Étant donné que Pascal s'intéresse davantage aux moyens, il prend véritablement en compte l'argument de ses adversaires et s'intéresse à tous les aspects de leur raisonnement. D'où la grande diversité de références et de sources au sein des *Pensées*. Ainsi, comme la pensée pascalienne fonctionne par niveaux, il est possible de s'intéresser davantage à un niveau plutôt qu'à un autre, ou même de n'adhérer qu'à certains aspects de sa pensée. Camus ne s'est pas gardé de le souligner :

Je suis de ceux que Pascal bouleverse et ne convertit pas. Pascal, le plus grand de tous, hier et aujourd'hui. 11

Pascal est donc un auteur sujet à interprétations et cela pour deux raisons : tout d'abord, parce que le caractère inachevé de son ouvrage rend le travail de l'éditeur difficile, et nécessite de prendre un certain parti-pris. En effet, l'éditeur a un choix à faire, et ce choix est nécessaire, il faut décider de l'ordre de *Pensées* et justifier cette décision ; deuxièmement, parce que la philosophie de Pascal, du fait de références diverses et de l'usage d'un raisonnement dialectique, peut être utilisée d'une manière ou d'une autre par son lecteur.

\*

Afin de fournir un exemple d'interprétation du texte de Pascal, il convient de se pencher sur l'un des grands lecteurs du philosophe janséniste, Félicité Robert de Lamennais, personnage du début du XIX<sup>e</sup> siècle, malheureusement peu connu et qui

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Albert Camus, Carnets III, Paris, Gallimard, 1989, p. 177.

mériterait davantage d'attention dans l'usage qu'il fit de la pensée pascalienne.

Lamennais écrit deux siècles après la première édition des Pensées: nous sommes alors dans un contexte idéologique et politique complètement différent. Les événements de la Révolution française, l'avènement de la première République et la fin de l'Ancien Régime ont bouleversé l'ordre politique et social, notamment parce que les privilèges des nobles ont été abolis. Ces modifications ne purent laisser indifférent un personnage comme Lamennais qui était noble et profondément catholique. Étant jeune, Lamennais fut très influencé par la philosophie de Pascal : dans le premier tome de son ouvrage intitulé l'Essai sur l'indifférence en matière de religion, paru en 1817, non seulement il cite Pascal à plusieurs reprises, mais surtout, il reprend un grand nombre de ses raisonnements philosophiques. Mais comment Lamennais pouvait-il se réapproprier la pensée de Pascal, avec pourtant deux siècles de différence? Cette réappropriation pouvait-elle aboutir à une parfaite conformité entre les deux auteurs?

À la lecture de l'Essai, force est de constater des similitudes entre les deux penseurs. Tout d'abord, concernant les destinataires, Lamennais comme Pascal souhaite convaincre les incroyants de se tourner vers Dieu. Comme l'indique le titre de son ouvrage, l'Essai sur l'indifférence en matière de religion, il entend montrer que l'homme ne doit pas et ne peut pas demeurer indifférent lorsque cela concerne les principes de la religion. De la même manière, Pascal forçait les hommes à réfléchir sur euxmêmes, sur la religion qu'ils combattent ou préfèrent même ignorer, sur des questions selon lui incontournables comme l'immortalité de l'âme.

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir

perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est.  $^{12}\,$ 

À la différence que Lamennais, avec deux siècles d'écart, écrit dans un climat politique où l'indifférence en matière de religion est devenue beaucoup plus acceptable. Il faudrait en fait se figurer Pascal écrivant les Pensées après les événements de la Révolution française : tout d'abord, s'imaginer l'état de panique dans lequel il se trouverait, voyant autour de lui les principes de la religion remis en cause, et comprenant que cette remise en cause est ancrée dans un processus de banalisation. Et deuxièmement, il faudrait se demander comment les Pensées auraient alors été accueillies. Pascal, lorsqu'il s'adressait aux libertins, s'adressait encore à une minorité, à des gens en marge de la société. Mais le libertin de Pascal n'est pas à prendre dans le sens de libertinage de mœurs, tel qu'on le rencontre chez Sade ou dans Les liaisons dangereuses de Choderlos de Laclos. C'est un libertinage érudit, ayant pour principe l'idée d'une libération par rapport aux croyances religieuses. Alors qu'au temps de Lamennais, la hiérarchie est inversée: avec la Révolution française, et les principes d'égalité et de liberté religieuses qui l'accompagnent, Lamennais devient par conséquent une minorité. L'enjeu des deux ouvrages est donc très différent, puisqu'il s'agit pour Lamennais de parler au nom de ceux qui ont perdu le prestige et le pouvoir qu'ils possédaient auparavant.

La problématique qui guide les ouvrages de ces deux auteurs est de savoir comment conduire l'incroyant à considérer les vérités de la religion catholique : comment le convaincre ou le persuader que la raison à elle seule n'est pas auto-suffisante et qu'elle a besoin de l'appui de la foi ? Pour revenir à ce que nous disions précédemment, c'est en partie sur les moyens de conduire l'homme vers Dieu que Pascal s'est le plus penché : comment montrer à celui qui considère que la raison est une instance capable, à elle seule, de connaître toutes les vérités, que cette dernière n'est rien sans le secours de la foi ? Il y a donc une

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, n° 681, p. 469.

conformité entre les deux auteurs concernant les moyens mis en œuvre pour parvenir à ce but. En quoi le raisonnement de Lamennais est-il similaire à celui de Pascal ?

Pascal et Lamennais s'entendent pour montrer l'insuffisance de la discipline philosophique. Les deux auteurs s'accordent sur le point que la philosophie, sans l'appui de la foi, est une discipline vaine :

nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.  $^{13}$ 

Cette marche fut toujours celle de la philosophie. Qu'on me nomme une vertu qu'elle ait respectée ? Un vice dont elle ait rougi de se rendre l'apologiste ? Depuis Épicure jusqu'à Diderot, elle n'a jamais su mettre que les passions à l'aise, en s'efforçant de concilier les devoirs de l'homme avec ses penchants, ou plutôt en faisant de ses penchants l'unique règle de ses devoirs. 14

Pourquoi la philosophie sans la foi est-elle hautement condamnée par les deux auteurs? Car toute philosophie qui pense que la raison est une instance auto-suffisante est dangereuse, comme l'était celle des dogmatiques, condamnée par Pascal, et celle des philosophes du XVIIIe siècle, condamnée par Lamennais. La raison, à elle seule, est incapable de tout comprendre, de tout démontrer, de résoudre tous les conflits. Par exemple, la raison ne peut expliquer ce qu'est l'infini. C'est une notion que nous connaissons, et que nous sommes pourtant incapables de comprendre. Cela reprend la distinction entre le fait de comprendre et de connaître : nous savons qu'il existe de l'infini – l'infini des nombres, l'infinité de l'espace – et pourtant, bien que nous connaissions cette notion, il n'est pas possible d'en faire l'expérience, ni de réellement la comprendre. Cela vient du fait que la raison humaine est bornée, elle a des limites, et elle ne peut par conséquent se représenter ce qu'est l'infini. À

 $<sup>^{13}~</sup>$  Pascal, Pensées, op. cit., n° 118, p. 95.

Félicité Robert de Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion Tome premier, Paris, Tournachon-Molin et H. Seguin, 1817, p. 89.

nouveau, l'on voit dans cette démarche le raisonnement dialectique à l'œuvre : nous ne comprenons pas l'infini, et c'est là le signe de notre misère, mais on le connaît, dans le sens que cette notion est présente à notre esprit, et la conscience de cette notion est la marque de notre grandeur. Le dépassement de cette opposition ne se trouve que dans les vérités de la religion : nous avons à l'esprit l'idée d'infini parce qu'avant la chute l'homme était dans un état de perfection qui le rendait semblable à Dieu, être infini. Mais l'homme après la chute est réduit à l'état de finitude, il garde donc à l'esprit la connaissance de la notion d'infini, sans pouvoir pour autant la comprendre.

Par conséquent, la raison doit être guidée par la foi et reconnaître qu'à elle seule elle ne peut pas tout comprendre, ni tout découvrir. C'est la conséquence à laquelle les deux auteurs souhaitent parvenir pour que les incroyants se tournent finalement vers Dieu :

Tel est le lamentable terme où aboutit nécessairement toute philosophie sans règle, qui, au lieu de se laisser conduire par un guide supérieur, par la raison divine ellemême, s'efforce de lui substituer la raison humaine, en fait la base de la foi, et finit par tout nier, puisqu'elle ne peut rien comprendre et ne veut rien pratiquer. 15

Mais quelle est la place de la raison chez ces deux philosophes? C'est-à-dire, une fois que la raison a reconnu son impuissance, une fois qu'elle a reconnu qu'il est des vérités indémontrables qu'elle ne peut entreprendre de résoudre à elle seule, que devient cette instance? Demeure-t-elle dans l'état d'impuissance que l'on venait de lui reconnaître? Il y a, chez Pascal, une distinction entre la raison et la foi : certaines vérités sont démontrables et susceptibles d'être comprises par la raison. Mais certaines vérités ne sont pas à sa portée, il y a des vérités d'un ordre éminemment supérieur que la raison doit reconnaître : ce sont les vérités de la foi. Ainsi, si l'on veut établir une hiérarchie chez Pascal, il faut reconnaître que les vérités de la foi

Lamennais, Essai sur l'indifférence..., op. cit., p. XXXIII-XXXIV.

étant d'un ordre supérieur, la raison est immédiatement renvoyée au second rang : elle est seconde par rapport à la foi qui elle est première, dans le sens qu'elle est principale, mais aussi première dans le sens qu'elle est au-dessus de la raison.

La distinction entre la raison et la foi est-elle similaire chez Lamennais ? C'est à ce moment précis de l'argumentation qu'il est possible de distinguer Lamennais de Pascal, et de montrer que Pascal a certes largement influencé le penseur du XIXe siècle, mais que son raisonnement n'a été réutilisé que partiellement. Lamennais modifie quelque peu la distinction pascalienne entre la raison et la foi. Lamennais cherche explicitement à montrer les points de divergence entre sa pensée et celle du philosophe janséniste, probablement parce qu'il est dangereux qu'au XIXe on l'assimile complètement à ce dernier. Après l'écriture du premier tome de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion, Lamennais écrit la Défense de l'essai sur l'indifférence. Il y consacre un chapitre sur Pascal<sup>16</sup> dans lequel il formule deux jugements très nuancés : le premier passage invoque la stricte conformité entre la doctrine de Pascal et la sienne, notamment concernant la raison qui, selon lui et selon Pascal, est impuissante sans le secours de la foi. Mais, à la fin du chapitre sept il émet des distances vis-à-vis du philosophe janséniste. Ces deux passages semblent d'ailleurs contradictoires :

Ce n'est donc pas pour le combattre que nous parlons ici de Pascal ; mais au contraire pour faire voir la parfaite conformité de sa doctrine avec la nôtre. 17

Il ne faut pas croire cependant que nous le suivions en tout, ni qu'il n'y ait aucune différence entre ses idées et les nôtres. Ce puissant esprit ne savait pas toujours régler sa force. <sup>18</sup>

Félicité Robert de Lamennais, Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion (Deuxième édition), Lyon, Périsse Frères, 1821, « Chapitre VII Pascal ».

 $<sup>^{17}\,</sup>$  Lamennais, Défense..., op. cit., p. 77.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> *Ibid.*, p. 92.

D'un côté une « parfaite conformité de sa doctrine avec la nôtre », et de l'autre « ne pas croire [...] que nous le suivions en tout ». Qu'en est-il de ce qui effectivement sépare ces deux auteurs ? Lamennais, en écrivant ces deux passages contradictoires, souhaite ménager ses arrières : il ne veut ni être l'adversaire de Pascal (car cela lui attirerait le mépris des chrétiens), mais il ne veut pas non plus être complètement assimilé à lui (car cela le rendrait alors semblable à ce philosophe dont la croyance en Dieu était jugée excessive). C'est pourquoi il tente de se placer dans un entredeux : lorsqu'il écrit la Défense de l'essai sur l'indifférence, il veut à la fois se défendre d'être un « nouveau Pascal », auprès de personnalités comme Cousin qui l'accusent d'être un véritable ennemi de la raison, mais il faut en même temps qu'il ne contredise pas les propos du premier tome de l'Essai, dans lequel le rapprochement à Pascal est évident, ni qu'il s'attire le mépris des catholiques et de ceux qui l'appuient. Comment Lamennais procède-t-il philosophiquement pour ménager cet entre-deux?

C'est précisément sur la distinction entre la raison et la foi que Lamennais va jouer : le problème de la philosophie pascalienne selon Lamennais vient du fait que son raisonnement dialectique est démesuré, et qu'il aboutit à une conclusion incohérente. L'on en revient à l'aspect dialectique du raisonnement pascalien. Le problème des dogmatiques et des pyrrhoniens, selon Pascal, est qu'ils ne peuvent finalement être des dogmatiques et des pyrrhoniens parfaits. Lamennais, à son tour, reproche à Pascal d'être lui aussi allé trop loin dans ses propos car il pousse l'homme entre un doute absolu et la révélation en la foi. Pascal serait trop radical dans sa distinction entre la raison et la foi, et il rend ces deux domaines complètement hétérogènes : il est impossible d'effectuer un quelconque lien entre les vérités de la foi et les vérités de la raison. Pascal, en posant la foi à la base de tout, ne donne à l'homme aucun moyen naturel et légitime de sortir de l'incertitude : la raison, bien qu'éclairée par la foi, demeure dans un état d'incompréhension, de « misère » d'une certaine façon, car la foi, bien qu'elle permette d'accéder à un type de vérités infiniment supérieures, ne donne pas à la raison les moyens d'atteindre à la compréhension de ces vérités. La

raison n'a pas d'autre choix que d'attendre d'être délivré du fini, c'est-à-dire de rejoindre Dieu après la mort, pour devenir divine.

Lamennais ne veut pas aller aussi loin et souhaite sortir de cette dichotomie radicale entre la raison et la foi. Ce que Lamennais reproche à Pascal, c'est de ne donner aucun moyen à l'homme de sortir de l'incertitude dans laquelle il l'a plongé. Aussi, pour Lamennais, la raison demeure certes dans un état d'impuissance lorsqu'elle ne trouve pas l'appui de la foi, mais si l'homme est guidé par la foi, la raison ne devient pas pour autant inférieure ou moins puissante : au contraire, ce que Lamennais veut nous dire, c'est que la foi affranchit, éclaire et divinise la raison. Il modifie ainsi le raisonnement dialectique pascalien : une fois la raison éclairée, elle ne demeure pas dans le même état qu'auparavant. La raison par le secours de la foi devient divine :

la foi catholique, qu'on accuse d'étouffer la raison, ou de la réduire à un état purement passif, l'excite au contraire et la féconde, en même temps qu'elle guide son activité. <sup>19</sup>

\*

La correspondance de l'année 1825 entre Victor Cousin et Lamennais repose notamment sur cette distinction entre la raison et la foi. Victor Cousin, personnage d'une grande influence au XIXe siècle dans le domaine philosophique et surtout d'un point de vue institutionnel, reproche à Lamennais d'être l'ennemi de la raison. Ce reproche adressé à Lamennais ne se fait pas explicitement : il n'y a pas d'accusation directe formulée par Cousin. À la lecture de la correspondance, les deux adversaires se placent davantage dans une rhétorique visant à ménager l'adversaire. On le remarque grâce à l'emploi de formules impersonnelles, notamment l'usage du pronom indéfini « on » qui permet de mettre à distance les accusations formulées par les deux philosophes :

Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, M. Victor Cousin, sa vie, sa correspondance, Tome deuxième, Paris, Hachette/Alcan, 1895, Lettre de Lamennais à Cousin, 30 juin 1825, p. 5.

on vous représente, Monsieur, comme un ennemi de la  ${\rm raison}^{20}$ 

Ces accusations portées à l'encontre de Lamennais ne se limitent pas aux domaines philosophiques : la discussion est également au service de conflits idéologiques et politiques. En effet, Cousin défend le monopole universitaire, c'est-à-dire le fait que l'État s'occupe entièrement de l'éducation. Alors que pour Lamennais, l'enseignement doit être religieux. Il est possible de voir dans ces revendications politiques, les idées philosophiques qui sous-tendent leurs réflexions : si, selon Lamennais, la foi doit être le guide de la raison, comment alors envisager que l'école, dont le rôle est l'éducation des âmes, ne soit pas hautement catholique ? Et si, selon Cousin, la raison ne doit pas être soumise à une quelconque autre autorité, alors l'école ne peut pas et ne doit pas être religieuse.

Comment Pascal est-il utilisé dans cette correspondance, et en quoi peut-on dire qu'il est bien une « arme » au service des deux philosophes, soit dans le cas de Cousin pour attaquer Lamennais, soit dans le cas de Lamennais pour se défendre de ses attaques? Il faut souligner que ce n'est pas la manière explicite de se référer à Pascal qui est intéressante ici, et finalement il n'est que très peu cité durant la correspondance<sup>21</sup>. Mais ce qu'il faut prendre en compte c'est le discours implicite qui guide la correspondance : Cousin reproche à Lamennais d'être l'ennemi de la raison, tout comme il le reproche à Pascal. Finalement, Lamennais ne cherche-t-il pas à se défendre auprès de Cousin d'être un « nouveau Pascal » ? L'accusation de Cousin auprès de Lamennais est d'être pascalien, d'être un ennemi de la philosophie et de mettre en danger la suprématie de la raison en adoptant le même clivage entre la raison et la foi que celui que l'on trouve chez Pascal :

Barthélemy-Sainte-Hilaire, M. Victor Cousin, sa vie..., op. cit., Lettre de Cousin à Lamennais, 4 août 1825, p. 6.

<sup>21</sup> En effet, il n'apparaît que dans l'une des dernières lettres datée du 20 octobre 1825.

Je vous avouerai même que cette distinction de foi et de raison est, selon moi, plus apparente que réelle. Tout est raison à des degrés plus ou moins purs. [...] C'est Pascal, incrédule sombre, qui a introduit dans la théologie française cette distinction, qui tranche la difficulté au lieu de la résoudre, l'agrandit même au lieu de la faire disparaître, et qui a rendu la philosophie plus hostile à la foi, et la foi, à la philosophie. 22

Lamennais refuse d'être rangé dans la catégorie des « pascaliens », et lorsque Cousin l'accuse d'être un ennemi de la raison, au même titre que Pascal, il s'en défend, expliquant qu'il ne suit pas Pascal lorsqu'il sépare concrètement le champ de la raison et de la foi : la foi est certes un guide pour la raison, mais la raison ne doit pas pour autant devenir moins puissante, au contraire la foi élève la raison. Finalement, le désaccord entre les deux philosophes repose notamment sur le fait que Lamennais entend dire que la raison est seconde, dans le sens où elle n'est pas le guide, mais pas dans le sens qu'elle serait « moins puissante » que la foi. Mais Cousin n'accepte pas les nuances opérées par Lamennais, et continue durant l'échange de souligner que la raison doit être première. La correspondance n'aboutit pas sur une entente entre les deux philosophes, bien que Lamennais finisse sur une note bienveillante à l'égard de Cousin.

Nous n'avons pas souligné que cette correspondance est d'autant plus significative qu'elle se déroulait durant l'année 1825, et à ce moment Lamennais était encore hautement attaché à l'institution cléricale et à l'Église. Mais ce penseur eut une évolution bien particulière, dont il n'est pas possible de tracer le cheminement dans ses détails, mais qu'il convient de résumer : Lamennais fut d'abord ce que l'on appelait un légitimiste, c'est-à-dire un partisan d'un retour sur le trône de la branche aînée des Bourbons et d'un retour aux principes de l'Ancien Régime. Les légitimistes haïssaient la Révolution française et les changements

<sup>22</sup> Barthélemy-Sainte-Hilaire, M. Victor Cousin, sa vie..., op. cit., Lettre de Cousin à Lamennais, 20 octobre 1825, p. 19-20.

qu'elle avait impliquée. Alors que les premiers écrits de Lamennais allaient dans le sens des idées légitimistes, ce dernier se détacha progressivement du pouvoir spirituel et finit par rompre avec l'Église. Il avait notamment soutenu des idées audacieuses lors de la révolte polonaise de 1831 et fut condamné par le pape Grégoire XVI. Lamennais finit par se ranger du côté des républicains et sa pensée fut qualifiée de catholicisme social car sa première préoccupation fut la pauvreté et la réduction des inégalités. Cette parenthèse biographique et historique a pour intérêt de montrer qu'en 1825, au moment de la correspondance, Lamennais n'avait pas encore rompu avec l'Église, et c'est pour cette raison qu'il se sent encore proche de Pascal et que Cousin se permet de l'accuser d'être un ennemi de la raison.

Mais un tournant intéressant s'est produit dans les années 1840, quinze ans après la correspondance entre Cousin et Lamennais. En 1842, Cousin prononça son discours à l'Académie française sur la nécessité de faire une nouvelle édition des Pensées qui soit une édition authentique et conforme aux critères de la philologie moderne, comme nous l'avons précisé au début de notre étude. Cousin en profite alors pour affirmer que Pascal est un ennemi de la philosophie et que sa doctrine, sans le secours de la foi, ne peut conduire qu'au scepticisme. Le fait que Cousin affirme que Pascal est un sceptique a fait naître deux camps : ceux qui, du même avis que Cousin, pensent que Pascal est anti-philosophique et sceptique, et ceux qui demeurent convaincus que c'est un fervent apologiste (et c'est dans ce sens qu'allait l'édition dite de Port-Royal). Dans la préface de la première édition de son ouvrage Des Pensées de Pascal, Cousin rapproche à nouveau Lamennais et Pascal, mais en précisant bien que ce rapprochement ne peut s'appliquer qu'à la période de jeunesse de Lamennais, puisque désormais Lamennais se range du côté des républicains :

Depuis 1830, l'ardent soldat de l'autorité est devenu un des apôtres de la démocratie. La monarchie représentative, qui lui paraissait autrefois la licence constituée, lui est aujourd'hui une tyrannie insupportable. M. de Lamennais est républicain en politique, et son point de départ en

philosophie n'est plus la révélation, mais la raison. L'ancien abbé de Lamennais n'est plus, mais sa première doctrine demeure ; cette doctrine a pénétré dans le clergé : l'église de France, dans sa jeune milice, en a reçu une impression funeste. L'église a rejeté M. de Lamennais, mais elle a retenu, sinon tout son système, du moins l'esprit qui l'animait.<sup>23</sup>

Dans la phrase que nous avons mise en exergue, notons que Cousin lie volontairement la philosophie à la politique. Il pose alors un lien insécable entre ces deux domaines : pour être un défenseur de la République, il faut nécessairement que le point de départ de la philosophie soit la raison. L'intérêt de cette polémique est qu'elle montre que c'est désormais au tour de Lamennais d'être utilisé par Cousin comme « arme » argumentative : il montre que certains qui étaient opposés à ses idées se rangent désormais de son côté. Lamennais est donc d'autant plus utile à Cousin que son évolution est singulière, il était auparavant un ennemi à combattre et désormais il est un exemple à suivre.

\*

Cette polémique montre bien comment la philosophie peut être une arme au service de conflits idéologiques, comment un auteur peut passer du rang des « ennemis » au rang des « alliés », et comment finalement la philosophie peut dépasser les cadres de l'institution universitaire pour alimenter les querelles politiques d'une époque. Dépasser le cadre de la philosophie, la réinsérer dans un contexte et dans une époque, nous en apprend d'autant plus sur ce qu'est véritablement la discipline philosophique : elle n'est pas une discipline neutre, en-dehors du temps, mais elle emporte avec soi l'histoire et les événements qui lui sont contemporains.

#### Mathilde BECHT École normale supérieure de Lyon

Victor Cousin, Études sur Pascal (Cinquième édition revue et augmentée), Paris, édition Didier, 1857, p. 27. Nous soulignons dans le texte.

Claude Durand est mort le jeudi 7 mai 2015.

Parmi les hommages rendus à son immense travail d'éditeur, je tiens à signaler que la volumineuse collection du *Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue française* dirigée par Michel Serres a vu le jour grâce à lui, qui seul a bien voulu courir le risque d'un projet ni médiatique ni lucratif.

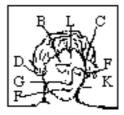
Qu'il en soit remercié.

Christiane Frémont Directrice des publications

*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*, sous la direction de Michel Serres : (Fayard 1984-2005) puis EUD (Éditions Universitaires de Dijon 2005-2009).

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques. Son lien avec la collection ne limite pas ses choix éditoriaux.

La revue est éditée par **l'Association pour la revue** *Corpus* (Présidente : Francine Markovits. Bureau : André Pessel et Christiane Frémont). Depuis 1997, la revue est rattachée à l'équipe d'accueil EA 373-IREPH, et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.



Direction éditoriale de la revue : Francine Markovits et Thierry Hoquet

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 éditorial: Jean-Robert Armogathe (EPHE), Jean-François Balaudé (U. Paris Ouest), Bernadette Bensaude-Vincent (U. de Paris I), Michèle Cohen-Halimi (U. Paris Ouest), Stéphane Douailler (U. Paris VIII), Laurent Fedi (IUFM Strasbourg), Christiane Frémont (CNRS), Philippe Hamou (U. Paris Ouest), Thierry Hoquet (U. de Lyon II), Francine Markovits (U. Paris Ouest), Barbara de Négroni (Classes préparatoires, Versailles), François Pépin (l'EA 373 de Paris Ouest), André Pessel (IGEN honoraire), Jean Seidengart (U. Paris Ouest), Michel Serres (Académie française), Patrice Vermeren (U. Paris VIII et Centre franco-argentin, U. de Buenos-Aires)

http://www.revuecorpus.com revue.corpus@noos.fr

ISSN 0296-8916

## 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, Répondeur et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71. Courriel : <u>revue.corpus@noos.fr</u>

l	Abonnement : 34 €; Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : 22 €.							
	<b>Vente au numéro :</b> Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 € Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 € Frais d'envoi en plus.							
	A paraître : N° 69 : <i>Fictions dans l'économie politique du XVIII</i> º siècle (mis en œuvre par Marion Chottin) N° 70 : en préparation.							
l	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) :							
ı	Etablissement 20041	guichet 01012	Numéro de compte 675680V033	clé 28				
	CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28 CODE BIC : PSSTFRPPSCE							
	Numéros commandés :							
ı	NOM							
ı	Prénom							
ı	Fonction							
ı	Adresse							
ı	e-mail							
ı	Téléphone							
ı								
١								

#### PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

Mis en page et achevé d'imprimer en juillet 2015 à l'Atelier Intégré de Reprographie de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense Dépôt légal : 3ème trimestre 2015

 $N^{\circ}$  ISSN : 0296-8916



# SOMMAIRE

# Descartes et Leibniz au XIX<sup>e</sup> siècle

Lucie Rey Avant-propos. L'instrumentalisation de Descartes et Leibniz au XIX <sup>e</sup> siècle : Victor Cousin .	5-24
Delphine Antoine-Mahut Cartésianisme dominant et cartésianismes subversifs. Le cas de l'infirmier de Bicêtre Jean-André Rochoux	25-56
Ayse Yuva La réception de Descartes et Leibniz au début du XIX <sup>e</sup> siècle	57-76
Mazarine Pingeot  Des âges d'Auguste Comte aux catégories épistémiques de René Descartes	77-100
Georges Navet  More leibniziano : Leroux et la mer retentissante	101-118
Lucie Rey  Leibniz à l'appui de la doctrine de la perfectibilité de Pierre Leroux	119-138
Gauthier Autin Monadologie et biologie. Lectures savantes de Leibniz au XIXe siècle	139-160
Samuel-Gaston Amet  Le néocriticisme de Renouvier était-il plus inspiré par Descartes et Leibniz  que par Kant ?	161-186
Thibault Gress  Les usages littéraires de Descartes : du topos au symbole	187-218
Obed Frausto Gatica  Positivisme et spiritualisme au XIXe siècle en France	219-236
Griselda Gaiada  Limitation ontologique et faute morale : le rapport d'expression  entre l'entendement et la volonté chez Leibniz	237-268
Varia	
Frédéric Brahami Visages de Hume en France au XIX <sup>e</sup> siècle. Le nihiliste, le fondateur	269-292
Mathilde Becht Victor Cousin et Félicité Robert de Lamennais : lectures de Pascal	293-198

CORPUS, N° 68, 2015 Liste des sommaires : voir notre site http://www.revuecorpus.com 1er semestre 2015

Prix 16 €