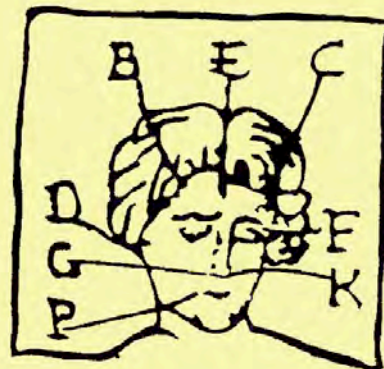


CORPUS

revue de philosophie

n° 1



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

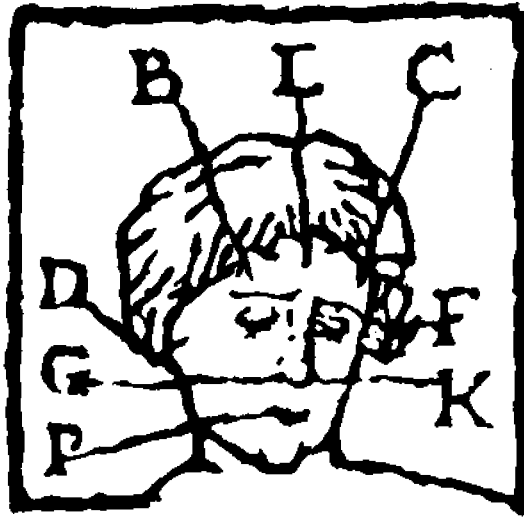
N° ISSN : 0296-8916



J.L. CHARMET

Femme-poisson vue par les Espagnols, in J-B Robinet, *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'Être*, Paris, 1768, Bibliothèque Nationale.

Les femmes descendent-elles des sirènes ? L'anthropologie de Benoît de Maillet tend à accréditer, bien qu'elle s'en défende, "cette tradition généralement répandue, qu'il y a des formes humaines parfaites de la ceinture en haut, et se terminant en poisson." (*Tellia-med*, page 257, voir article).



Editorial

*L'objet de cette revue est d'accompagner les livres du **CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE**. Des lecteurs se sont étonnés de ne pas trouver d'introduction historique dans les ouvrages parus. C'est ici l'occasion de redire la raison de la publication de textes nus.*

L'urgence, d'abord, dans la pénurie des éditions. Eviter les domaines réservés, braver la peur de lire, faire circuler les œuvres.

Mais aussi, en faisant connaître les auteurs, appuyer la publication de thèses et de travaux de philosophie. Ce n'est donc pas s'opposer à l'érudition ni à la lecture compétente. La revue Corpus veut au contraire solliciter la compétence et le goût. Que chaque lecteur entende ici un appel pour prendre en charge un livre, pour écrire un article.

Donner les textes nus parce qu'ils ne sont le territoire de personne, mais aussi les accompagner de travaux philosophiques, telle est notre intention. Aussi ces articles sont-ils au pluriel afin de montrer la diversité théorique des lectures.

F.M.

Lettre aux professeurs de philosophie

Vous avez dû, comme nous, constater la pénurie et le désordre qui règnent dans l'édition des œuvres de notre passé philosophique, et déplorer cet état qui fait obstacle au travail et scandale pour l'histoire de notre culture.

De ce constat est née, le 22 mars 1983, l'Association pour le Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française, qui réunit, sous la direction de Michel Serres, professeur à l'Université de Paris I Panthéon Sorbonne : Jean Robert Armogathe, maître-assistant à l'École pratique des Hautes Etudes, Louis Audibert, directeur littéraire aux Editions Flammarion, Yvon Belaval, professeur à la Sorbonne, Denis Delbourg, conseiller technique au ministère des Relations Extérieures, Stéphane Douailler, professeur à l'École normale de Cergy-Pontoise, Alain Etchegoyen, professeur au Lycée Louis-le-Grand, Christiane Frémont, chargée de recherche au C.N.R.S., Marcel Hénaff, professeur de philosophie, Bruno Latour, maître de conférence à l'École des Mines, Francine Markovits, maître-assistant à l'Université de Paris X Nanterre, André Pessel, professeur au Lycée Louis-le-Grand, Isabelle Stengers, laboratoire de chimie de l'Université de Bruxelles, Patrice Vermeren, professeur à l'École normale de Cergy-Pontoise. La coordination technique est assurée par Jean-Michel Ollé, journaliste, rédacteur en chef de *Différences*.

Notre but est de constituer un Corpus global et suivi, en publiant le plus grand nombre possible d'ouvrages, de la fin du seizième siècle (date des premiers textes rédigés en français) jusqu'au début du vingtième (dernières œuvres tombées dans le domaine public). Notre équipe a commencé d'en dresser la liste ; mais celle-ci ne saurait être cohérente ni exhaustive sans la participation de tous les professeurs de philosophie : nous vous serions reconnaissants de nous offrir vos compétences en nous indiquant les auteurs ou les titres que vous jugez devoir figurer au Corpus.

L'établissement critique d'un si grand nombre d'ouvrages exigeant un temps infini, nous avons choisi de publier les textes en prenant pour référence la dernière édition publiée du vivant de l'auteur.

Nous prévoyons un traitement informatique des textes en vue de la constitution d'une banque de données : pour être un instrument de travail efficace et moderne, le Corpus doit offrir un système d'archives cohérent et disponible, propre à faire gagner du temps aux chercheurs.

Les membres de l'Association assurent bénévolement la programmation des ouvrages, les soins exigés par leur édition et la recherche des fonds nécessaire à cette entreprise.

Le financement du projet jusque là est double : public, par le Centre national des lettres, les ministères de l'Industrie et de la Recherche, de l'Education nationale, des Relations extérieures ; et privé, par le soutien de plusieurs entreprises versant leurs subventions par l'intermédiaire de la Fondation de France. Toute autre source de financement sera la bienvenue.

La fabrication, l'édition, et la diffusion des ouvrages sont assurés par la librairie Arthème Fayard. Nous comptons produire au fil des années une collection d'usage commode et de prix modéré,

Cette revue servira d'intermédiaire au Corpus, informant du programme des publications mais aussi soulignant leur intérêt théorique. Nous souhaiterions y recevoir vos propositions d'articles.

Nous espérons que vous vous intéresserez à cette entreprise que nous croyons nouvelle, nécessaire et féconde pour le travail en philosophie.

L'association pour le Corpus

Les soutiens du Corpus

Le Corpus des œuvres de philosophie en langue française est édité par la librairie Arthème Fayard, avec l'aide du ministère de la Culture (Centre national des lettres).

L'association pour le Corpus est soutenue par le ministère de la Recherche et en particulier par la MIDIST, le ministère des Relations extérieures, le ministère de l'Education nationale, ainsi que par diverses instances privées.

L'Algèbre nouvelle de Monsieur Viète

Inscrire dans un **Corpus des œuvres philosophiques de langue française** des œuvres de François Viète (1540-1603) peut surprendre. Sans doute, Viète est bien français, mais toute son œuvre est écrite en latin, car à la fin du XVI^e siècle, et pour longtemps encore, les mathématiques vont s'écrire en latin. Il était pourtant dommage de renoncer à rendre accessible une partie significative de cette œuvre exceptionnelle, qui a dominé la naissance de l'algèbre moderne. Or le dix-septième siècle, où les admirateurs et les continuateurs de Viète sont nombreux, n'a pas seulement rendu ses œuvres accessibles par la réédition des **Opera mathematica** que le grand mathématicien Frans van Schooten publia à Leyde en 1646 : on se mit à traduire Viète en français, et il y eut même deux traductions quasi-simultanées en 1630 : la première, *l'Algèbre nouvelle de M. Viète* est due à "A. Vasset", qui nous est inconnu, et dont des notes manuscrites, sur un exemplaire de la Bibliothèque nationale de Paris, prétendent qu'il s'agit du pseudonyme de Claude Hardy ; la seconde, *Introduction en l'art analytique, ou nouvelle algèbre de François Viète* est aussi l'œuvre d'un inconnu, J.L. de Vaultzard. La traduction de Vaultzard est postérieure de quelques mois à celle de "Vasset", qu'elle critique, corrige et complète sur bien des points. Les deux ouvrages, en effet, traduisent les deux mêmes textes de Viète : *In artem analyticam Isagoge* et *Zeteticorum libri quinque*. Ces deux ouvrages avaient l'un et l'autre été publiés par Viète, à son compte, chez un imprimeur de Tours, vers 1591, et sont destinés à se compléter, les cinq livres de *Zététiques* étant des problèmes qui illustrent l'*Introduction*, comme les *Essais* de Descartes illustrent sa *Méthode*. A l'époque moderne, des traductions française et américaine de l'*Isagoge* ont été publiées, tandis que les *Zététiques* ont été traduites dans une thèse encore inédite.

L'idée de republier une traduction française de ces deux textes étant acquise, il fallait décider quel texte retenir : celui de Vaultzard s'imposait d'autant plus qu'il est le plus correct et qu'il contient de précieuses gloses du traducteur qui rendent intelligibles les propos de Viète (dont le texte est, le plus souvent, en caractères italiques, le commentaire de Vaultzard étant en romain). Nous avons seulement, en indiquant les endroits, corrigé certaines fautes qui subsistaient dans le texte de Vaultzard. De surcroît, il nous a semblé nécessaire de conserver la notation mathématique de Vaultzard, qui n'est pas la notation originale de Viète dans ses textes de 1591, mais qui cor-

respond à l'état des sciences en ce premier tiers du dix-septième siècle. Nous indiquons le sens des principales notations. Disons enfin que nous avons retenu la publication du texte de l'exemplaire [V. 20152 de la Bibliothèque nationale de Paris, en utilisant pour les *Zététiques* la photocopie conservée au Centre Alexandre Koyré, où nous avons également pu consulter la thèse de J. Grisard.

La vie de François Viète est celle d'un "haut fonctionnaire", passionné par la cosmologie et les mathématiques. Nous donnons en annexe l'article que Louis Moréri lui consacre dans son *Grand Dictionnaire historique* (éloge de Viète qui provient de De Thou). Il a beaucoup pratiqué les mathématiques grecs, mais sa formation de juriste n'est peut-être pas étrangère à ce qui est sa condition majeure : la notion nouvelle de l'algèbre, c'est-à-dire l'idée de désigner les quantités par des lettres, ce qu'il appelle l'*Arithmétique spécieuse* (de *species*). C'est John Wallis qui suggère cette origine juridique des symboles : "*Le nom de l'arithmétique spécieuse me semble provenir de la façon dont les juristes en droit civil utilisent le mot species*" : il rappelle la manière de dire "Jean" et "Pierre", ou "Un Tel", ou "A", "B", "C" ; de même en droit latin "Titius", "Gaius", "Titia" ... "*Les cas proposés de la sorte sont dits "species"*" (*A Treatise of Algebra*, Londres 1685 p. 66).

"*J'ai commencé où Viète avait achevé*" : pour qui connaît un peu l'orgueil de Descartes, cette "petite phrase" contient un grand éloge. "*Entre nous, je ne trouve pas qu'il en ait tant su que je pensais, nonobstant qu'il fût fort habile*" : Viète mérite bien qu'on s'arrête sur son œuvre, puisqu'il a su, un temps, impressionner même Descartes.

Dans l'*Isagoge*, Viète a proposé de noter les quantités connues par des consonnes B, C, D et les inconnues par des voyelles A, E ; pour désigner les puissances de la quantité inconnue, Viète suggère d'écrire Aq (= *quadratus*, soit x^2), Ac (= *cubus*, soit x^3). Les sources les plus patentes apparaissent dès le début de ce mince ouvrage : Diophante et le recueil de Pappus. Comme l'écrit un bon connaisseur de Viète, "*le point de départ de sa rénovation fut de rattacher ce que Pappus disait des théorèmes et problèmes de la géométrie à la procédure suivie par Diophante en arithmétique*" (H. Busard).

Les *Zététiques* sont composés de cinq livres, dont le premier comprend dix problèmes pour déterminer des grandeurs dont on connaît la somme, la différence ou le quotient. Le second livre concerne ces grandeurs au carré ou au cube. Le troisième livre touche les grandeurs proportionnelles, avec l'application de ces problèmes aux triangles rectangles. Au quatrième livre se trouvent des questions du deuxième et du troisième degré (ainsi : diviser un nombre, qui est la somme de deux carrés, en deux autres carrés). Enfin, le cinquième livre concerne trois nombres (trouver un triangle rectangle tel que la surface augmentée d'un nombre donné, qui est la somme de deux carrés, soit un carré).

Parmi les autres travaux importants de François Viète, il faut signaler la résolution du problème posé par Adrianus Romanus (1561-1615) : c'était celui qu'Apollonius, selon Pappus, aurait traité : décrire une circonférence tangente à trois circonférences données. Romanus y était parvenu par l'intersection de deux hyperboles. Viète, dans l'*Apollonius Gallus*, qui est une restitution du livre d'Apollonius sur les tangentes, entreprit de traiter les cas particuliers (faire passer une circonférence par trois points donnés, par deux points, tangente à une circonférence donnée, etc.) pour parvenir à une belle démonstration du cas général. Après lui, Descartes, Newton, Euler, Poncelet s'y essayèrent. Des extensions nombreuses furent données à ce problème au cours du dix-neuvième siècle (jusqu'à décrire une sphère tangente à quatre sphères données). La solution de Viète est encore reconnue comme une des meilleures, tant par la qualité du tracé graphique que par la simplicité des constructions, chez le grand géomètre Emile Lemoine qui présenta, en 1892, les différentes solutions (*Nouvelles Annales de Mathématiques* de Terquem et Gérons, 1892, p. 453).

De cette œuvre immense, et encore mal explorée, nous avons retenu deux textes, qui nous semblent fondamentaux : le court texte de l'*Introduction*, avec cette admirable préface à "Mélusine", riche d'enseignements pour la biographie héroïque de Viète, un texte court et décisif, qui fonde le discours mathématique moderne. Et l'application ou, comme l'*Essai* de ce *Discours de la Méthode*, les cinq livres des *Zététiques* qui constituent une merveilleuse introduction à la méthode de Viète. De surcroît, le texte de Vauléard, soigneusement revu et corrigé, comporte des scholies et des applications "en lignes", c'est-à-dire géométriques, qui permettent de bien saisir le passage vers l'abstraction algébrique dans le discours de Viète, au fur et à mesure de la rédaction même des *Zététiques*.

Le texte de Viète est assez compréhensible, une fois franchi le cap de la terminologie mathématique ; nous donnerons ici quelques notes, qui ont été reprises en page 6 du volume publié dans le Corpus, puis la transcription, proposée par Grisard (dans sa thèse inédite, tome 2, p. 196) du second Zététique du livre premier.

L'aggrégé signifie : la somme, et la raison : le quotient. Le signe V indique la racine carrée, VC la racine cubique, VCC la racine sixième. Ainsi :

$\sqrt{49} - 5$ signifie $\sqrt{49-5}$, et VC 27 signifie $\sqrt[3]{27}$

Le signe \equiv est noté \equiv par Grisard, et note la valeur absolue de la différence.

Les notations de l'Algèbre spécieuse sont les suivantes (d'après Ritter, *François Viète, inventeur de l'algèbre moderne* Paris 1892, p. 60) :

Scalaire ou puissances de l'inconnue	genre de grandeurs correspondantes	notations	
		sc.	g.
côté ou racine (en not. mod. : "Grandeur")	longueur	A (x)	B
quarré	plan	Aq (x ²)	Bp
cube	solide	Ac (x ³)	Bs
quadrato-quarré	plano-plan	Aqq (x ⁴)	Bpp
quadrato-cube	plano-solide	Aqc (x ⁵)	Bps
cubo-cube	solido-solide	Acc (x ⁶)	Bss
quadrato-quadrato-cube	planoplanosolide	Aqqc (x ⁷)	Bpps
quadrato-cubo-cube	planosolidosolide	Aqcc (x ⁸)	Bpss
cubo-cubo-cube	solido-solido-solide	Accc (x ⁹)	Bsss

Zététiques 1.1, n° 2

"Soit donnée B la différence des grandeurs et donné aussi le rapport de la plus petite à la plus grande comme R à S. Il faut trouver les grandeurs.

Soit A la plus petite, la plus grande sera donc A + B comme R à S. Ce qui, résolu l'analogisme (= ayant chassé les dénominateurs), donne SA = RA + RB et, par translation sous l'affection contraire (= faire passer un terme d'un membre d'une équation à l'autre, en changeant le signe, ce que Viète appelle parfois antithèse) SA - RA = RB, et en divisant tout par S-R, on a RB/S-R = A. D'où S-R est à R comme B à A.

Ou bien : soit la plus grande E, donc la plus petite sera E-B, c'est pourquoi E est à E-B comme S à R. Ce qui donne, l'analogisme étant résolu, RE = SE - SB. Et par la translation correcte SE - RE = SB. D'où S-R est à S comme B à E.

Etant donc donnée la différence de deux grandeurs et leur quotient, on trouve les grandeurs. En effet :

"la différence des deux grandeurs semblables est la plus grande (la plus petite) des grandeurs semblables comme la différence des vraies grandeurs est à la plus grande de ces vraies grandeurs (la plus petite).

Soit B 12, R 2, S 3 ; on aura A = 24 et E = 36."
(d'après l'excellente transcription de J. Grisard).

En conclusion, pourquoi lire Viète ? Essentiellement, parce qu'il représente le véritable point de passage des anciennes mathématiques aux mathématiques modernes. Il en a le sentiment, et l'Isagoge le note non sans quelque orgueil. L'Introduction et les Zététiques méritent bien, ainsi, de porter ce titre qui consacre simplement et efficacement la gloire de François Viète : la nouvelle algèbre de Monsieur Viète.

Jean-Robert ARMOGATHE

J.-R. ARMOGATHE (Ec. prat. des htes. ét. et Univ. Paris-Sud) a assuré dans le Corpus la préparation de la Nouvelle algèbre de François Viète, par J.L. de Vaultzard.

**Article "Viète" dans le grand dictionnaire historique
de Moreri ⁽¹⁾**

VIÈTE (François) natif de Fontenay en Poitou ⁽²⁾, maître des requêtes de l'hôtel de la reine Marguerite, s'appliqua aux Mathématiques, et y excella d'une telle manière, qu'il inventa de nouveau ou perfectionna tout ce qui avait été inventé en cette science par les Anciens, dont on a perdu les écrits. Il est le premier qui ait inventé l'Algèbre spéculaire, dans laquelle on se sert de lettres au lieu de nombres et qui a trouvé la Géométrie des sections angulaires, par laquelle on donne la raison des angles par la raison des côtés. Il méditait avec tant d'application qu'on le voyait souvent demeurer trois jours entiers dans son cabinet sans manger et même sans dormir, qu'autant qu'il le pouvait faire en s'appuyant de temps en temps la tête sur sa main, pour réparer les forces par quelques moments de sommeil ⁽³⁾. Viète a mis au jour plusieurs écrits, mais ils sont extrêmement rares, parce que les ayant fait imprimer à ses dépens, il en retirait tous les exemplaires ; et, comme il était très honnête, il les distribuait libéralement à tous ceux qui étaient versés en ces sortes de connaissances. Outre les œuvres qu'il a mis lui-même en lumière, il en a laissé beaucoup d'autres, par lesquelles il a donné un grand jour à ces beaux arts, et il a renouvelé la mémoire des anciens Auteurs. Comme il avait cultivé l'industrie de Pierre Alleaume d'Orléans, duquel il se servait pour l'exécution de ses desseins, ses héritiers lui confièrent ses écrits. C'est de ce trésor que tant Alleaume qu'Alexandre Anderson, écossais, et quelques autres, ont puisé beaucoup de traités qu'ils ont publiés, qui donnent de l'admiration à tous les amateurs des Mathématiques et qui feront vivre éternellement la gloire de ce grand homme. Hadrien Romain ayant proposé à tous les mathématiciens de l'Europe un problème à résoudre, Viète en donna d'abord la solution, et il le renvoya à Romain avec des corrections et une augmentation, y ajoutant *Apollonius Gallus*.

Romain fut si surpris du savoir de Viète que d'abord il partit de Wirtzburg en Franconie, où il demeurait depuis qu'il avait quitté Louvain, et qu'ils se mit en chemin pour venir en France, afin de le connaître particulièrement, et de lui demander son amitié. Et parce qu'étant arrivé à Paris, il n'y trouva pas Viète, qui était allé en Poitou pour rétablir sa santé, il continua son voyage quoiqu'il eût encore cent lieues à faire. Enfin, ayant eu la satisfaction de le voir, il lui proposa à loisir toutes ses difficultés et il fut si rempli d'admiration pour cet homme extraordinaire, qu'il avoua que tout ce qu'il

avait vu en lui était au dessus de l'idée qu'il s'en était formé. Après qu'il eut demeuré un mois chez lui, il ne put le quitter qu'avec un regret extrême. Et Viète voulant reconnaître l'honneur que Romain lui avait fait en entreprenant un si long voyage pour le visiter le fit conduire à ses dépens jusqu'à la frontière. Au reste, l'essai de Viète sur Apollonius fut si estimé qu'à son imitation Marin Getald, de Raguse, très excellent Mathématicien, sept ans après, mit au jour un livre intitulé *Apollonius ressucité* ⁽⁴⁾, avec un supplément d'*Apollonius Gallus*. Scaliger attaqua Viète avec aigreur sur le sujet des *Cyclomètres* ; mais ensuite il corrigea sa faute et se rétracta avec une franchise louable, et depuis ce temps là, il eut toujours une secrète vénération pour Viète ⁽⁵⁾. Viète, ayant reconnu peu de temps avant sa mort, que dans le calendrier *Lilian*, il y avait plusieurs défauts qui avaient été déjà remarqués par d'autres, il travailla avec soin à le mettre en telle forme qu'il put être reçu dans l'église Romaine et il en dressa un nouveau accommodé aux fêtes et aux rits de l'Eglise Romaine, et l'ayant fait imprimer en l'année 1600, il le présenta à Lyon au cardinal Aldobrandin, qui avait été envoyé en France par le pape pour terminer les différends qui étaient entre le Roi et le duc de Savoie. Lorsque le cardinal Aldobrandin, après la paix faite, fut de retour à Rome, et que Christophe Clavius, qui était déjà préoccupé pour le sentiment de Lilius, qu'il avait soutenu par plusieurs ouvrages, rejeta la correction qui avait été proposée à ce Cardinal. Viète envoya un écrit à ce célèbre Mathématicien, où il se plaignait fortement de son procédé. Comme les Etats des Espagnols, dit M. de Thou, sont séparés et éloignés les uns des autres, pour garder le secret en communiquant leurs desseins et leurs Conseils à toutes les parties de ce vaste Corps, ils se servent de divers caractères inconnus, afin qu'ils ne viennent à être découverts, et quand ils sont obligés d'en employer de nouveaux, ils ne le peuvent faire que longtemps après l'avoir résolu, parce qu'il faut qu'ils en avertissent auparavant les Vice-rois des Indes. Pendant les désordres de la Ligue, leur chiffre était composé de plus de cinq cents caractères différents, et quoique l'on eût souvent intercepté plusieurs de leurs lettres extrêmement longues, où tous leurs desseins étaient expliqués, ceux qui avaient charge de les déchiffrer n'en pouvaient jamais venir à bout, à cause du nombre infini de marques dont ils se servaient. Mais ces lettres, par le commandement du Roi, ayant été envoyées à Viète, il les expliqua sans peine, et ensuite toutes les autres qui lui furent remises entre les mains, ce qui déconcerta d'une telle manière les Espagnols pendant deux ans, et leur donna un si grand étonnement, qu'ils publièrent à Rome et partout ailleurs, que le Roi n'avait découvert leur chiffre que par le secours de la Magie.

Il y a aussi des lettres de ce grand homme dans un recueil de celles de J. Caselius imprimées à Francfort en 1687 ⁽⁶⁾. Il avait aussi fait un livre, intitulé *Harmonicon Coeleste*, qui n'a pas été publié. Ce grand homme mourut l'an 1603.

Louis MORERI

Notes de J.-R. Armogathè :

(1) - *Le grand dictionnaire historique* de Louis MORERI est paru en 1674 ; il a connu de nombreuses éditions revues et augmentées ; nous publions le texte de 1740.

(2) - Viète, en tête de l'*Isagoge*, se désigne comme "Poitevin de Fontenay" ; la date de naissance de Viète repose sur la notice de De Thou, au livre 129 des *Historiae* (1620, trad. par A. Teissier) : "en 1603, François Viète mourut à Paris, en l'année climactérique de son âge" (c'est-à-dire 63 ans). On en déduit 1540 pour la naissance de Viète.

(3) - La première tradition de ce fait remonte au manuscrit d'Hugues de Salins (note de Ritter) ; les manuscrits de Salins ont disparu dans la vente de la Bibliothèque Feuillet de Conches, en 1887.

(4) - Marino Ghetaldi (1566-1627), dont l'*Apollonius Redivivus* est paru à Venise en 1607.

(5) - Ce qui semble assez discutable ; dans les *Lettres françaises de Joseph Scaliger*, Th. de Larroque publie un texte (postérieur à 1600) : « j'ai eu le gros pet qu'a fait Viète sur l'an grégorien. Je savais bien qu'il ne sait rien que sa Géométrie, mais encore ne savais-je pas qu'il en fut si ignorant. Il a appris de moi à écrire son nom. Il s'appelait Vietoeus auparavant, et maintenant il se nomme Franciscus Vieta depuis qu'il a entendu que son anagramme faisait : "cur asinus faciet" ».

(6) - Ces lettres ne figurent pas dans l'exemplaire de la Bibl. Nat. de Paris.

Note bibliographique

- Deux séries de travaux sont restés inédits :
 - d'abord, les neuf volumes de manuscrits de Frédéric RITTER, conservés à la Bibliothèque de l'Institut ; ils contiennent, entre autres, la traduction française de la plus grande partie de l'œuvre de Viète.
 - ensuite la thèse de J. Grisard (soutenue à l'E.P.H.E. VI^e section, en 1968, conservée au Centre Alexandre-Koyré).
- Une mise au point intéressante est constituée par l'article "Viète" du *Dictionary of Scientific Biography* (dû à H.L.L. BUSARD) et le remarquable ouvrage de Jacob KLEIN, paru en deux articles à Berlin en 1934 et 1936 et republié, en traduction anglaise, en un volume (*Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge, Mass. 1968).

Les auteurs des articles sur Poulain de la Barre n'ont pas tous fait le même choix quant à l'orthographe de son nom. Nous avons respecté cette diversité, fidèle à celle qui prévalait du temps même de Poul(l)ain. (NDLR).

Ne portons pas trop loin la différence des sexes...

1673. *Nanti du privilège royal, De l'égalité des deux sexes paraît dans l'indifférence générale. En dépit de son titre provocant l'essai de Poulain de la Barre, aussitôt publié, tomba dans le purgatoire des ouvrages non lus. Il attendra trois siècles pour en sortir, exactement le temps nécessaire à notre société pour s'intéresser enfin au sujet qui le préoccupait.*

En 1673, les femmes n'intéressent plus le public cultivé. L'heure des précieuses est passée depuis belle lurette et le temps des salons glorieux n'a pas encore sonné. Molière lui-même qui avait connu un succès retentissant en 1659 avec les Précieuses Ridicules dut s'avouer à demi-vaincu lors de la création des Femmes Savantes en 1672. Après dix neuf représentations au Palais Royal, il retira la comédie. Spectateurs et lecteurs étaient bien plus préoccupés par la guerre contre la Hollande que par les prétentions d'un microcosme féminin.

Comme il dut être déçu ce pauvre Poulain de la Barre qui s'attendait à avoir le monde entier contre lui ! Naïveté répandue chez tous ceux qui écrivent de croire qu'ils seront lus. Lucidité aussi d'un homme qui soutenait courageusement la thèse la plus surprenante, la plus audacieuse, la plus polémique qui soit. En effet Poulain de la Barre s'attaquait à un préjugé aussi ancien qu'universel : l'inégalité des sexes et la soumission naturelle de l'un à l'autre. Jusque-là on n'avait traité du sujet que sur le ton de l'aimable galanterie qui ne pouvait convaincre que ceux qui l'étaient par avance. Poulain de la Barre, d'obéissance cartésienne, eut l'excellente idée de parler en philosophe et d'appliquer la méthode et le principe du Maître au problème social, voire politique de l'égalité des sexes. Il montra avec rigueur qu'une coutume aussi vieille soit-elle — dès lors qu'elle s'appuie sur la force — ne peut légitimement servir de fondement à l'état de droit. Que l'habitude de l'oppression n'utilise qu'un grossier travestissement quand elle se targue d'être issue de la nature.

Si à ce stade Poulain de la Barre vaut bien Rousseau, il va fort au-delà lorsqu'il s'agit des femmes. A ses yeux, celles-ci participent autant que les hommes à la raison et de ce fait les deux sexes partagent une identité essentielle. Leur esprit est le même, leur cerveau également. Seule l'éducation les distingue l'un de l'autre. «L'esprit n'a pas de sexe», dit superbement Poulain de la Barre, car il est libre à l'égard du corps en raison de son antériorité ontologique. Voilà la femme sauvée du poids infamant de ses organes, de sa fragilité natu-

relle et des soins du ménage ! Non seulement elle éprouve le même besoin de connaître que son compagnon, mais elle en possède aussi les mêmes capacités. Peu importe sa prétendue faiblesse physique. On ne mesure pas la vertu humaine à l'aune de la force, sans quoi bien des animaux nous seraient supérieurs.

L'identité intellectuelle reconnue aux deux sexes ouvre de facto aux femmes tous les emplois de la société. Poulain de la Barre les imagine fort bien professeurs de médecine ou de théologie, ministres de l'Eglise, reines, généralles (sic) d'armée ou présidents de Parlement.

Aux yeux de notre philosophe, l'égalité est totale parce que «hommes et femmes sont semblables presque en tout...» La différence des sexes, selon ses propres dires, «ne doit pas être portée trop loin». On a même envie d'ajouter que pour lui, elle est réduite au minimum. Au minimum biologique puisque la seule différence «commence et cesse avec la fécondité». En forçant à peine la pensée de Poulain de la Barre, nous pourrions dire qu'une femme qui n'est pas mère est semblable à l'homme...

Quelle révolution dans la façon d'envisager le rapport des sexes ! Poulain de la Barre a la paternité d'un argument qui n'a cessé d'être évoqué ou combattu jusqu'à ce jour. En effet, la grande question qui agite tous ceux qui se préoccupent de la relation homme/femme est la suivante : faut-il mettre en avant leur similitude ou leur complémentarité ? De la réponse dépend également la solution au problème de l'égalité des sexes.

Madame d'Epinay et Condorcet au XVIII^e siècle, Simone de Beauvoir aujourd'hui, tous héritiers de Poulain de la Barre, militèrent pour l'égalité des sexes en arguant de leur essentielle similitude. Selon eux, les femmes sont des hommes comme tout le monde, pourvu qu'elles bénéficient du même environnement éducatif. En revanche, le traditionnel Rousseau soutint la thèse de la radicale complémentarité des sexes et se trouva fort bien de leur inégalité. Plus récemment, bon nombre de féministes combattirent la théorie de la similitude au nom de leur spécificité féminine qu'elles croyaient menacée par un modèle unique de type masculin. Elles proclament donc le dualisme sexuel comme le droit sacré à la différence qui ne s'exerce pleinement que dans l'égalité.

Aujourd'hui, les féministes, toutes tendances confondues, rendent grâce à leur plus ancien et ardent défenseur. En réalité aucune d'entre elles n'a jamais osé aller plus loin que le précurseur. Car l'audacieux Poulain de la Barre ne se contenta pas de plaider comme elles l'égalité des sexes. Il introduisit subrepticement dans son analyse l'idée folle d'une supériorité de la gent féminine. Selon lui, les femmes ont un double avantage sur les hommes. Biologique d'abord : si elles peuvent prétendre à tous les emplois masculins, elles gardent en revanche l'apanage essentiel à leur sexe, la procréation. Moral ensuite : la femme incarne les plus hautes valeurs de l'humanité. La raison (le bon sens), la paix, le repos et l'amour, con-

trairement à la force, sont les signes de notre filiation divine. Elle est donc la créature qui reflète le mieux son créateur.

Certains ne manqueront pas de remarquer qu'à vouloir trop plaider la cause des femmes, Poulain de la Barre finit par se contredire. Si elles sont les égales des hommes, et si la différence des sexes est aussi minime qu'il l'affirme, l'idée de leur supériorité est difficilement justifiable. Passe encore pour leur avantage biologique. Mais comment leur reconnaître d'emblée une supériorité morale sans mettre en péril l'idée d'égalité des sexes et sombrer à notre tour dans l'injustice ? Sans égalité, point de fraternité. La paix des sexes est à ce prix. Et si finalement Poulain de la Barre avait raison ? Faisons comme si nous n'avions rien vu...

Elisabeth BADINTER

De l'égalité des deux sexes, "la belle question"

«*La question où l'on examine si elles [les femmes] sont égales aux hommes, doit aussi estre appelée la belle question, n'y en ayant peut-estre pas de plus importante, de plus étendue ny de plus curieuse dans toute la sagesse humaine*» ⁽¹⁾. Ainsi Poullain de la Barre justifie-t-il l'importance de son sujet deux ans après la parution de son traité *De l'égalité des deux sexes* (1673) ⁽²⁾.

Le jeune bachelier en théologie, pensionnaire au Collège de Fortet, vient de renoncer à poursuivre ses études en Sorbonne. Le motif invoqué est d'importance ; il s'agit de la découverte, dans une semi-clandestinité, en 1671, de la philosophie cartésienne, dans ce qu'elle a de libérateur pour un esprit englué dans la scolastique ⁽³⁾. Le récit de cette "conversion" - c'est le terme le plus approprié - tiré du traité *De l'Education des Dames*, mérite d'être cité :

«*Un jour que j'estois dans un extreme dégoût pour toutes les sciences de l'Ecole, il m'arriva par le plus grand bonheur du monde, que je me laissé (sic) conduire par un de mes amis à une compagnie ou un Cartésien nous parla de quelque chose qui concerne le corps humain (...) Je vous avoue que je fus fort surpris de ne rien entendre que d'intelligible et de clair ; de voir que l'on raisonnait sur des principes si simples et si vrais que je ne pouvois m'empescher d'en tomber d'accord ; et que l'on en tirait des conclusions qui donnoient en peu de mots l'éclaircissement de certains mystères qui m'avoient prodigieusement embarrassé (...) Je commençay à me défier de mes Maîtres, et à croire qu'ils avoient esté comme moy les dupes de l'opinion et de la coutume. Je changeay en estime le mépris et l'aver-sion que l'on m'avoit inspirée (sic) pour Descartes ; je pris la résolution de l'étudier, permettant à ma mémoire d'oublier tout ce que j'avois appris ; et je me suis si bien trouvé de ce changement, qu'en six mois j'ay plus fait de progrès suivant à peu près la méthode dont je vous ay parlé, que je n'avois fait en six années suivant la méthode vulgaire*». ⁽⁴⁾

On a pu montrer facilement ⁽⁵⁾ que tout en ayant emprunté à Descartes les grands principes de son système - l'exercice du doute, la puissance de la raison, deux des quatre règles de la méthode : l'évidence et l'ordre, le dualisme âme-corps, l'idée d'une unité des sciences - Poullain avait aussi gauchi et vulgarisé sa doctrine jusqu'à privi-

légier ses applications concrètes, au détriment sans doute de la rigueur théorique, mais au bénéfice de cette science dont il est peut-être le vrai fondateur - méconnu - : la sociologie. Je ne reviendrai pas sur ces points.

Mais il reste à prouver que Poullain, ainsi armé d'une base scientifique opératoire, a réussi, sur le thème de l'égalité des sexes, à rendre compte du vrai, là où ses devanciers balbutiaient encore, et alors que ses successeurs - qui pour la plupart et jusqu'à une date récente l'ignorent - nous apparaissent comme plus timorés que lui. A l'évidence Poullain de la Barre est un cas dans le domaine de l'histoire des idées.

I. La question des femmes, un sujet à la mode

Le féminisme de Poullain pousse sur un terrain que l'on peut dire à la fois lourd et figé.

Depuis le XVI^e siècle en effet, pas une génération de penseurs qui n'ait rendu compte, d'une manière ou d'une autre, de l'antagonisme des sexes. Pour le déplorer ou pour en rire, par galanterie ou par pédantisme, par intérêt ou par jeu, mais rarement pour lui-même : *"C'est toujours une bonne idée, écrira plus tard un esprit aussi lucide - et malicieux - que Barbey d'Aurévilly, pour qui tient à être lu et à faire son petit bruit immédiat que d'écrire un livre sur les femmes"*.

La galante Querelle des Amyes, autour de 1540, prolonge celle du *Roman de la Rose*, sans rien apporter de décisif. Les moralistes pour leur part, qui veulent discipliner la bête humaine, relancent leur offensive en faveur du mariage et répartissent soigneusement les attributions de l'homme et de la femme dans le cadre de la famille ⁽⁶⁾. Tous hésitent à ouvrir aux femmes les portes de l'instruction.

N'étaient le sympathisant mais obscur Cornelius Agrippa ⁽⁷⁾, le visionnaire Postel ⁽⁸⁾ et l'allégorique Billon ⁽⁹⁾, on pourrait dire que le féminisme renaissant se situe dans une prudente réserve dans laquelle l'esprit moderne ne trouve pas son compte. La "Querelle des femmes" oppose ludiquement - mais pas innocemment ! - champions et détracteurs du "sexe" ⁽¹⁰⁾ en des volées de diatribes et panegyriques qui sentent l'exercice d'école. Point d'autres arguments que ceux d'autorité, distribués en listes ou énumérations historiques monotones tenant lieu de preuves et empruntées à la tradition la moins éclairée.

Les femmes même les plus avancées semblent avoir beaucoup hésité à faire entendre leurs voix ⁽¹¹⁾. Et quand elles entrent dans la mêlée, force est de constater que leurs audaces ont bien des limites. Marguerite de Navarre tente bien de réintégrer la femme dans la sphère de dignité jusque là réservée aux hommes, mais il n'est pas sûr que sa justification de l'amour conjugal, même dans le contexte de grossière misogynie dans laquelle elle se situe, ait beaucoup contribué à revaloriser la condition féminine. Et le cas des femmes libres - une Louise Labé - représente une situation trop exceptionnelle

pour prendre valeur de preuve.

L'analyse fait quelques progrès au XVII^e siècle. Sur fond de querelle mondaine qui s'éternise, Marie de Gournay, la "fille d'alliance" de Montaigne, essaie par son exemple et dans ses écrits de revaloriser le statut social de la femme savante, ce qui n'est pas peu. En deux opuscules qui passèrent inaperçus⁽¹²⁾, elle entre - c'est une nouveauté - au cœur de la pensée misogyne pour en comprendre le mécanisme. Dénonçant coutume et préventions, elle s'aventure la première sur le terrain d'observation qui va être celui de Poullain. Mais elle n'a pas de méthode. Sa conviction de femme est toute sa science. Elle ne sera pas entendue.

Les précieuses vont plus loin qui dans leur croisade pour "débrutaliser l'amour" accusent les hommes d'exercer dans les rapports de sexes un terrorisme cynique. Les héroïnes du roman de Michel de Pure, *La Prétieuse ou le mystère des ruelles*⁽¹³⁾ dénoncent le mariage imposé, la maternité forcée, risquent la théorie de l'amour libre et osent parler du partage de l'autorité dans le couple. Mais elles sont ultra-minoritaires et passent pour coquettes, ce qui est un handicap à la promotion de leurs idées. En outre la pensée précieuse s'achève souvent en sacre boursoufflé de la femme⁽¹⁴⁾, surestimation qui est l'un des écueils les plus sérieux contre lesquels bute le féminisme galant.

Poullain, qui fut déçu du peu d'écho que ses ouvrages suscitèrent, a noté que "lors que le livre de l'égalité commença à paroître, il n'y eut que les Prétieuses qui le reçurent avec applaudissement disant qu'on leur faisoit quelque justice"⁽¹⁵⁾.

Ce témoignage situe à sa vraie place la nouveauté des thèses de Poullain, qui ne pouvaient que choquer par leur étrangeté le public cultivé auquel elles étaient destinées.

II. De l'égalité des deux sexes

C'est le premier et le plus important des trois traités féministes de Poullain de la Barre⁽¹⁶⁾. Solidement doté de la méthode cartésienne, l'auteur va démonter un à un les arguments traditionnels de l'antiféminisme, avant de proposer ses solutions personnelles pour le règlement du conflit des sexes. La question des femmes n'est pas pour lui un thème à la mode qui lui permettrait de se pousser dans le monde des lettres. L'antiféminisme représente à ses yeux l'obstacle le plus répandu et le plus violent à la marche de la raison vers la vérité. Voilà pourquoi il s'y attache comme s'il s'agissait d'une urgence à régler, avec la conviction que la résolution de ce cas de morale sociale entraînera beaucoup d'autres.

A) Une enquête

François de Billon dans *Le Fort inexpugnable de l'honneur du sexe féminin* (1555) ouvrage lourdement allégorique et écrasé d'éru-

dition, prétend avoir interrogé hommes et femmes de toutes conditions sur la question de savoir si les uns et les autres aimeraient changer de sexe ⁽¹⁷⁾. Ce faisant, il aurait été le premier à se servir de l'enquête pour étudier un fait de société. Mais les réponses qu'il nous fournit, parce qu'elles vont toutes dans le sens d'une apologie du sexe féminin, nous invitent à douter du sérieux de son entreprise. Au contraire, on peut induire des résultats que la méthode de Poullain a été plus sérieusement conduite :

«J'ai pris plaisir à m'entretenir avec des femmes de toutes les conditions différentes, que j'ay peu rencontrer à la ville et aux champs, pour en découvrir le fort et le foible, et j'ay trouvé dans celles que la nécessité ou le travail n'avoient point rendu stupides, plus de bon sens, que dans la plupart des ouvrages, qui sont beaucoup estimez parmi les sçavants vulgaires» ⁽¹⁸⁾.

Il ne cherche pas à priori confirmation de la supériorité des femmes. Cette enquête est une arme contre la prévention ; elle répond exactement à ses préoccupations de cartésien et de "moderne", qui se défie des idées reçues, et veut vérifier sur le terrain l'état des mentalités :

«Lorsque quelqu'un rapporte contr'elles le sentiment de mille Auteurs, cette histoire ne doit estre considérée que comme une tradition de préjugés, et d'erreurs» ⁽¹⁹⁾.

Du reste, les questions ne portent pas directement sur la relation hommes/femmes, mais sur l'état des connaissances que la tradition accrédite au seul mérite des hommes : Dieu, l'âme, la religion, les connaissances médicales et scientifiques. Les réponses fournies confirment l'enquêteur dans l'idée d'une égale répartition du bon sens en chaque sexe. Et le bon sens ne se trompe pas, moins en tout cas que le jugement des philosophes et des savants. L'enquête orale, menée à bien par son auteur, nous autorise à dire que nous sommes en présence d'une attitude pré-scientifique, bien supérieure à tout ce qui existait avant lui sur un tel sujet.

B) La dépendance féminine

La dépendance féminine a une histoire, ou plutôt, elle est à l'origine de l'histoire. L'investigation historique aide à la compréhension du présent. Il faut, note Poullain dès l'introduction de son ouvrage, *"juger en beaucoup de rencontres de ce qui s'est fait autrefois, par ce qui se fait aujourd'huy, et des Coûtumes Anciennes par celles que nous voyons s'établir de nostre temps"* ⁽²⁰⁾.

Mais alors que ses prédécesseurs cherchaient dans le passé la caution facile de quelques femmes illustres ayant bien mérité de leur sexe, Poullain, refusant la technique argumentaire de la compilation, se sert de l'histoire comme référent anthropologique. A l'histoire anecdotique et édifiante qui est celle de son temps ⁽²¹⁾, il oppose une conception compréhensive. Il découvre une hypothèse, un fil conducteur qui relie entre elles les étapes de l'histoire humaine, et il

s'y tient : c'est la loi du plus fort. La force dans le monde a toujours prévalu sur la raison, et elle a toujours été du côté des mâles. Dans les sociétés primitives, pastorales et nomades, l'estime revenait à l'homme, qui apportait davantage. Et la charge de la grossesse a de tout temps limité le pouvoir d'action des femmes. Avec la sédentarisation et la consolidation de la famille, le partage des tâches fut défavorable aux femmes : on leur attribua les emplois moins estimables de l'intérieur et "à cause de leurs fonctions qui demandoient moins de force, furent regardées comme étant inférieures aux hommes" (22).

Poullain soulève alors une question capitale : par quelle fantaisie, les mâles ont-ils décidé d'accorder moins de prix à la fonction maternelle qu'à leurs propres productions ? Pourquoi la maternité n'a-t-elle pas été reconnue comme une tâche d'importance égale à celles des hommes, une fonction à part entière ? L'explication fournie est déjà anthropologique et existentielle : les hommes se sont pensés d'emblée comme les maîtres et ont fait prévaloir leurs propres valeurs. S'ensuit une éviction générale des femmes des "domaines réservés" : religion, science, politique, culture... Les quelques rares figures qui ont réussi à occuper le devant de la scène du monde, n'ont pas du tout été favorisées par l'esprit de justice des hommes "c'est qu'elles avoient eu l'adresse de disposer les affaires, de sorte qu'on ne pouvoit leur oster l'autorité d'entre les mains" (23). Remarque d'une pertinence absolue qu'on retrouvera dans la suite de l'histoire du féminisme.

C) Nature et culture

L'idée la plus neuve de la thèse de Poullain est la dénonciation du préjugé de l'infériorité naturelle des femmes qu'il oppose à l'idée étonnamment moderne d'une différenciation culturelle des sexes : "Les dispositions que nous apportons en naissant, ne sont ny bonnes ny mauvaises (...) on rapporte souvent à la nature ce qui ne vient que de l'usage" (24).

Il n'y a pas pour lui de distinction fondée en nature entre les sexes - hormis, bien entendu, les différences physiques et morphologiques -. Les corps de l'homme et de la femme sont tous deux parfaits à leur manière, exactement adaptés à leurs fonctions. S'il y a eu déséquilibre et infléchissement d'une part - la question porte sur l'infériorité physique des femmes - il faut incriminer le genre de vie - le défaut d'exercice - et non la nature.

Bien que les connaissances du temps en matière anatomique soient encore modestes, l'auteur s'appuie beaucoup sur elles pour étayer son argumentation. Comme Descartes, Poullain estime que la connaissance de soi passe par une étude minutieuse du corps (25). Il montre cette vérité qui deviendra évidente par la suite que la fonction du cerveau conçu comme siège de l'intellect est identique chez les deux sexes. Cette analogie dans les fonctions entraîne une identité de l'activité intellectuelle : "L'esprit n'a point de sexe" est une formule-choc qui marque, pourrait-on dire, le zénith du discours de Poullain, le point-clé de son argumentation.

Suit un tableau de l'éducation différentielle "subie" par les petites filles qui reste aujourd'hui encore d'une vérité saisissante ⁽²⁶⁾ ; la force de la consigne sociale et la modélisation en matière d'habillement, de mœurs, de morale familiale, les pièges du narcissisme, la coquetterie stimulée, tout est analysée avec une exactitude troublante. Il y a là, en 1673, des arguments qui ne reparaitront pas avant le milieu du XIX^e siècle, après une très longue éclipse.

Que la ségrégation soit d'origine culturelle, Poullain n'en doute pas. Cependant, il tiendra à apporter cette nuance dans son troisième essai que les femmes, et les mères en particulier, sont souvent complices de cette situation. Elles ont intériorisé, comme nous disons de nos jours, leur aliénation : *"Les femmes sont elles-mêmes si fortement convaincues de leur inégalité et de leur incapacité, qu'elles se font une vertu non seulement de supporter la dépendance où elles sont, mais encore de croire qu'elle est fondée sur la différence que la nature a mise entr'elles et les hommes"* ⁽²⁷⁾.

Ce qui ajoute une difficulté supplémentaire au renversement de leur condition. Il en est ainsi de toute coutume dont l'autorité pèse sur les esprits vulgaires d'un poids excessif : *"c'est assez de la trouver établie, pour croire qu'elle est bien fondée"* ⁽²⁸⁾.

Le rôle du philosophe moderne n'est-il pas précisément de dénoncer la coutume et de conduire les esprits, avec ordre et raison, vers la vérité ?

Si les philosophes et les savants, les médecins, les légistes, avaient mené leurs enquêtes sur l'histoire humaine avec le souci d'expliquer dialectiquement le rapport du présent au passé, ils ne seraient pas tombés dans l'erreur commune d'attribuer à la nature immuable ce qui appartient à *"une inclination casuelle qui vient de la nécessité, de l'éducation ou de l'habitude"*.

On voit que l'idée de Nature n'est plus pour Poullain un concept opératoire suffisant pour rendre compte scientifiquement de l'état des sociétés. Là encore sa démarche est d'avant-garde.

D) Remèdes

Puisque les femmes n'ont rien obtenu dans l'histoire, on leur donnera tout. Puisqu'elles sont propres à tout, on leur fera connaître les mêmes chances que les hommes.

On exercera leur corps pour le rendre plus robuste ; on ne pratiquera aucune ségrégation en matière intellectuelle. Les universités leur seront ouvertes, et dans toutes les disciplines. Dans son traité *De l'Education des Dames*, Poullain proposera la création d'un professorat féminin pour pallier la faiblesse des structures scolaires de son temps, mais aussi pour vaincre les scrupules qui empêchent les jeunes filles d'être instruites par des hommes. On leur ouvre ensuite toutes les carrières sociales. Les femmes doctes et actives que l'auteur a rencontrées le renforcent dans cette ambition. Il est le premier à voir chez une femme qui pratique un métier traditionnelle-

ment masculin autre chose qu'une pédante ou un virago. Aucune branche professionnelle ne sera fermée aux femmes : éducation, droit, médecine bien sûr, mais également l'armée ⁽²⁹⁾ et même la fonction de chef d'Etat ⁽³⁰⁾.

Ainsi le texte de Poullain défend-il une identité de formation et de fonctions entre les hommes et les femmes. Si comme il l'affirme avec une intelligence aigüe du problème, le bonheur et la sagesse passent par les voies de la culture, il y a contradiction flagrante au sein du patriarcat entre le fait de reprocher aux femmes leurs faiblesses et leurs défauts et le veto qu'on oppose à leur éducation. Ces défauts il est le premier à en trouver la véritable origine ; ils ne sont pas innés, mais acquis dans le tissu social. S'il arrive que des femmes soient avares, c'est parce qu'elles n'ont jamais rien eu qui leur appartienne en propre ; on les dit curieuses, mais elles cherchent à savoir ce qu'on a toujours refusé de leur apprendre ; et chacun parlant de ce qu'il sait, il ne faut pas s'étonner que le babil des femmes ne concerne que les futilités et l'insignifiance auxquelles on les a réduites ⁽³¹⁾.

III. Prolongements, accueil et influences des thèses de Poullain

Le thème féministe n'épuise pas la modernité de la pensée de Poullain de la Barre. Ici, comme en de nombreux autres cas de la pensée sociale, la question des femmes est reliée à l'ensemble de la problématique socio-politique.

Dès l'ouverture de son premier essai, Poullain a tenu à faire ce rapprochement "naturel" entre l'inégalité des sexes et l'inégalité des conditions sociales : "*L'inégalité des biens et des conditions fait juger à beaucoup de gens que les hommes ne sont point égaux entr'eux*" ⁽³²⁾.

Les rapports de dépendance ne sont point commandés par des lois nécessaires : "*La dépendance étant un rapport purement corporel et civil, elle ne doit être considérée que comme un effet du hazard, de la violence, ou de la coutume*" ⁽³³⁾.

Poullain approfondit ces intuitions dans ses deux essais ultérieurs, où il soutient la thèse d'une égalité originelle des conditions :

«Dès le premier âge du monde, dont il nous reste encore quelque ombre dans les amours innocents des bergers et des bergères, et dans les plaisirs de la vie rustique, quand elle n'est point troublée par la crainte des puissances ni des ennemis, tous les hommes étoient égaux» ⁽³⁴⁾.

Enfin, dans le traité *De l'Excellence des hommes*, il souscrit pleinement à l'idée d'un contrat social en des termes que n'eut pas désavoués Rousseau :

«Si les hommes vouloient jouir absolument du droit que la nature leur donne sur toutes choses, ils seroient dans une guerre continuelle. C'est ce qui les oblige à se soumettre à des lois et à des sou-

verains (...) Cela fait voir que la crainte du trouble dans ce que l'on peut posséder est le premier motif de la société civile, que la subordination et la dépendance sont fondées sur le nombre des personnes liées ensemble»⁽³⁵⁾.

Ainsi le féminisme de Poullain de la Barre s'ouvre-t-il plus largement au problème de l'inégalité sociale, qui sera la grande question du siècle suivant. Il est remarquable de voir réunis ici les deux volets d'une analyse qui ne se rejoindront que beaucoup plus tard dans l'histoire, lorsque la revendication féministe passera par le canal politique pour s'exprimer. Ce travail théorique sera effectué par Condorcet aux approches de la Révolution française.

L'indifférence devant les écrits de Poullain de la Barre fut à peu près générale de son temps. Leur auteur s'attendait à être contesté ; cette indifférence l'affecta ; il abandonnera la recherche et l'écriture pendant... quarante-cinq ans⁽³⁶⁾.

Pourtant ses trois traités furent souvent réédités : quatre rééditions pour *De l'Égalité*, deux pour *De l'Éducation*, et trois pour *De l'Excellence*, ce qui n'est pas négligeable. En outre *De l'Égalité* fut traduit en anglais en 1676⁽³⁷⁾, et fut ainsi connu de Mary Woolstonecraft⁽³⁸⁾ et de J. Stuart Mill. Les livres de Poullain circulaient donc mais sans susciter de commentaires critiques. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que l'on peut suivre la trace de son influence. B. Magné a relevé qu'une annotation de Jamet sur un exemplaire de *De l'Égalité* de la Bibliothèque nationale⁽³⁹⁾ indiquait "le grand cas" que Montesquieu faisait du livre et dont il a pu s'inspirer pour les *Lettres Persanes*. Il donna aussi sans doute des arguments à Choderlos de Laclos pour les trois essais qu'il composa en 1783 sur l'éducation des femmes. Certains écrits apologétiques du XVIII^e siècle plagient ses ouvrages, comme ceux de Florent de Puisieux, de Dom Joseph Caffiaux ou même de Thomas.

Mais c'est à notre avis au XX^e siècle seulement que ses thèses seront pleinement comprises. Simone de Beauvoir ne pouvait qu'apprécier cette thèse sociologique, matérialiste et culturaliste où, loin de toute métaphysique, son auteur mettait l'accent sur l'existence de l'être et sur son action transformatrice sur le monde. Elle note dans *Le deuxième sexe* la place éminente que Poullain occupe dans l'histoire de la pensée féministe⁽⁴⁰⁾ et elle donne comme épigraphe au tome I de cet ouvrage une citation tirée de *De l'Égalité* : "Tout ce qui a été écrit par les hommes sur les femmes doit être suspect, car il sont à la fois juge et partie"⁽⁴¹⁾.

La plupart des idées neuves de Poullain se retrouve dans *Le deuxième sexe* : le conditionnement précoce de la petite fille, le narcissisme et le thème du miroir, la mauvaise grâce des mâles à partager leur pouvoir etc. Sans doute l'époque et l'engagement personnel de Simone de Beauvoir infléchissent-ils son féminisme dans une direction plus politique, mais au plan de l'analyse de la condition de la femme, elle est redevable des géniales intuitions de Poullain. Il en

est de même de tout le courant culturaliste et sociologique qui, à la suite du *Deuxième sexe*, aux Etats-Unis et en Europe nie le concept de nature féminine, pour mieux faire émerger celui de conditionnement psychologique, idéologique et social. Dans ce contexte, un ouvrage récent comme celui de E.G. Belotti, *Du côté des petites filles*, et d'autres, plus partisans, s'inscrivent dans le courant inauguré par Poullain.

Ainsi, à partir d'une méthode qu'il doit toute à Descartes, Poullain a eu la force de résister aux préjugés ancestraux et le mérite d'offrir une autre direction au problème de l'éducation des femmes. A cet égard, il va bien au-delà de ce que les pédagogues de son temps se bornaient à proposer, une éducation dans la différence. Il ouvre à toutes les femmes sans distinction le champ illimité de la connaissance. S'il n'a pas eu de son temps l'audience qu'il escomptait, il ne faut pas s'en étonner. Il est né trop tôt dans une société qui n'a pas encore les moyens de critiquer sa propre culture, de démythifier ses représentations les plus épaisses.⁽⁴²⁾

Daniel ARMOGATHE

Daniel Armogathe, Enseignant à l'université d'Aix Marseille II, docteur en histoire contemporaine, Auteur de l'Histoire du féminisme français, Des femmes 1977, et du Grief des Femmes, Hier et demain, 1978.

NOTES

- (1) - *De l'Excellence des hommes*, 1676, p.3.
- (2) - Dont le titre complet est : *De l'Egalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*.
- (3) - Rappelons que Descartes est mis à l'index par l'Université en 1663, que Poullain, tout comme Bayle son contemporain, fut sanctionné pour ses idées : prêtre, il fut muté d'office dans une cure médiocre.
- (4) - *De l'Education des dames*, 1674, pp. 334-336.
- (5) - Cf. Bernard Magné, *Le féminisme de Poullain de la Barre, origine et signification*, thèse de Lettres, Toulouse, 1964, bibliog.
- (6) - Voir en particulier la morale domestique et sociale des Erasme, Vivès, Jean Bouchet et aussi des doctrinaires réformés.
- (7) - Auteur de *De la Noblesse et Préexcellence du sexe féminin*, 1529, traduit en français en 1537.
- (8) - Auteur de *Les très merveilleuses victoires des femmes du nouveau monde* (1553).
- (9) - Auteur de *Le Fort inexpugnable de l'honneur du sexe féminin* (1555).
- (10) - L'emploi absolu de ce terme pour désigner le sexe féminin, attesté dès *Le Miracle du vieil testament*, est évité par Poullain ; il deviendra péjoratif au XIXe siècle.
- (11) - Ce qui fait dire aux auteurs de l'ouvrage collectif *La femme dans la littérature française et les traductions en français du XVIe siècle* : "Ce n'est pas sans mauvaise conscience, nuancée parfois d'une ironie hésitante que la fonction littéraire féminine essaye de s'affirmer au sein d'un conflit fondé essentiellement sur l'opposition travail/loisirs", Université de Lille, 1971, p. 264.
- (12) - *L'Egalité des hommes et des femmes* (1622), *Le Grief des dames* (1626).
- (13) - Publié de 1656 à 1658.

- (14) - *La Prétieuse...* tome II, pp. 203-205.
- (15) - *De l'Excellence des hommes*, pp. 118-119.
- (16) - Les deux autres étant : *De l'Education des Dames* (1764) et *De l'Excellence des hommes* (1675). Le texte choisi pour le Corpus est celui de la première édition de 1673. Je l'ai corrigé en fonction des errata annoncés dans la seconde édition de 1676 et confronté aux autres éditions existantes, 1690, 1692 et également avec une autre édition, inconnue jusqu'ici, celle de 1691, dont un exemplaire se trouve à la Bibliotheca Regia Hafniensis et dont Marcel Hénaff m'a fourni une copie photographiée.
- (17) - pages 112-115.
- (18) - *Egalité*, pp. 30-31.
- (19) - *Ibid.*, p. 52.
- (20) - *Ibid.*, p. 20.
- (21) - Voir en particulier Paul Hazard, *La crise de conscience européenne*, Gallimard-Idees, tome I, pp. 52-53, "La faillite de l'histoire", 1961.
- (22) - *Egalité*, pp. 22-23.
- (23) - *Ibid.*, p. 24.
- (24) - *Ibid.*, p. 96.
- (25) - En tout ceci Poullain est redevable de la physiologie de Descartes, comme l'a bien montré B. Magné.
- (26) - *Ibid.*, pp. 96-98.
- (27) - *De l'Excellence*, p. 118.
- (28) - *Egalité*, pp. 18-19.
- (29) - "Pour moy je ne serois pas plus surpris de voir une femme le casque en teste, que de lui voir une Couronne ; Présider dans un Conseil de Guerre, comme celui d'un Etat" *Egalité*, pp. 81-82.
- (30) "Rien n'empêcheroit qu'une femme ne fust sur un Trône, et que pour gouverner ses peuples, elle n'étudiast leur naturel, leurs intérêts, leurs loix, leurs coutumes, et leurs usages" *Egalité*, p. 81.
- (31) - *Ibidem*, pp. 99-106.
- (32) - *Ibidem*, p. 16.
- (33) - *Ibidem*, p. 54.
- (34) - Cité par B. Magné, *op. cit.*, p. 291.
- (35) - Cité par B. Magné, *op. cit.*, pp. 326-327.
- (36) - Converti au protestantisme, Poullain écrit en effet en 1720 un important traité : *La Doctrine des Protestants sur la liberté de lire l'Ecriture Sainte*, Genève.
- (37) - Sous le titre *The Woman as good as the Man or the Equality of both Sexes*, London, 1677.
- (38) - L'auteur célèbre de *A Vindication of the Rights of Woman*, 1792.
- (39) - Cet exemplaire se trouve au département de la Réserve de la Bibliothèque Nationale.
- (40) - *Le deuxième sexe*, Gallimard-Idees, tome I, pp. 129-130, 1949.
- (41) - Simone de Beauvoir cite de mémoire ; le texte exact donne : "Ainsi tout ce qu'en ont dit les hommes doit estre suspect, parce qu'ils sont Jugés et Parties", *Egalité*, p. 52.
- (42) - *Bibliographie choisie* : H. Piéron, "De l'influence sociale des principes cartésiens un précurseur inconnu du féminisme : Poullain de la Barre", *R.S.H.*, V, 1902, pp. 153-185 et 270-282. H. Grappin, "A propos du féministe Poullain de la Barre", *R.H.L.F.*, XXI, 1914, pp. 387-389. H. Lefèvre, "Poullain de la Barre et le féminisme au XVII^e siècle", *Revue pédagogique*, LXIV, février 1914, pp. 101-113. L. Abensour, *Histoire générale du féminisme des origines à nos jours*, Delagrave, 1921, *La femme et le féminisme avant la Révolution*, E. Leroux, 1923. M.L. Stock, *Poullain de la Barre : a 17th century feminist*, thèse Columbia University, 1961. B. Magné, *Le féminisme de Poullain de la Barre, origine et signification*, thèse de Lettres, Toulouse, 1964. M. Albistur et D. Armogathe, *Histoire du féminisme français*, Des femmes, 1977 ; *Le Grief des femmes*, Hier et Demain, 1979. B. Groult, *Le féminisme au masculin*, Denoël-Gonthier, 1977.

Poullain de la Barre, ou le procès des préjugés.

La réédition de *De l'Égalité des deux sexes* est importante pour l'histoire de la philosophie d'une part, pour l'histoire de la pensée féministe d'autre part. Poullain de la Barre est à la fois un philosophe et un homme féministe (ce dernier terme, néologisme de la fin du XIX^{ème} siècle ⁽¹⁾ est employé ici à postériori). C'est à ce point de rencontre, rare en philosophie, que je m'arrêterai, avec l'idée qu'il s'y dessine peut-être un chemin où puissent s'engager les questions de la différence des sexes et du préjugé qui s'y attache si aisément.

Si ce texte de Poullain de la Barre a été connu ou cité depuis la fin du XVII^{ème} siècle, il l'a toujours été de façon abstraite et isolée : l'interrogation philosophique lui a souvent donné le statut d'un paradoxe, étonnant ou anachronique, l'histoire du féminisme lui a accordé une place de précurseur mais n'a pas remarqué que ce texte émanait d'un homme pris tout entier dans une "aventure philosophique". *Aventure philosophique* : tel est le titre de l'ouvrage de Madeleine Alcover ⁽²⁾, paru en 1981, consacré à l'ensemble de l'œuvre de Poullain de la Barre. Son féminisme s'articule avec d'autres thèmes importants de cette fin du XVII^{ème} siècle : la religion et le protestantisme, la langue latine et la langue française, l'individu et la société civile. Cette étude est essentielle à plus d'un titre : elle fait une mise au point bibliographique extrêmement minutieuse des textes de Poullain de la Barre ; elle propose une analyse serrée de ces textes par rapport à Descartes bien sûr, mais aussi par rapport à d'autres auteurs contemporains, mineurs ou fort connus tels Hobbes, Grotius, Pufendorf ou Spinoza ; elle soumet à un examen rigoureux les thèses et interprétations des travaux récents sur Poullain de la Barre, depuis Henri Piéron (1902) jusqu'à Marie-Louise Stock (1961), Bernard Magné (1964) et Paul Hoffmann (1977) ⁽³⁾. L'exhaustivité et la pertinence du livre de Madeleine Alcover en font une référence nécessaire pour tout lecteur de Poullain de la Barre et me laissent la possibilité de poser quelques questions sur le statut de ces écrits féministes à la croisée, donc, de la philosophie et de l'histoire de la pensée féministe.

Auparavant, je ferai un bref rappel de l'aventure de cet homme du XVII^{ème} siècle qui se remarque autant par ses choix philosophiques que par ses choix existentiels, qui met sur le même plan "le livre et le vivre". Il naît en 1647 et meurt en 1723. Il publie trois livres sur la question des femmes en 1673, 1674, 1675, plusieurs fois réédités jusqu'à la fin du XVII^{ème} siècle. Outre *De l'Égalité des*

deux sexes, republié aujourd'hui, il écrit *De l'Education des Dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs ; Entretiens*, en 1674, et *De l'Excellence des Hommes, contre l'égalité des Sexes*, en 1675. Ainsi, son premier ouvrage en faveur de l'égalité des sexes n'est ni isolé, ni accidentel ; il exprime l'intérêt répété du philosophe pour ce sujet. D'autre part il s'inscrit par deux fois dans le débat sur l'extension de la langue française aux dépens du latin, avec *Les Rapports de la langue Latine avec la Française, pour traduire élégamment et sans peine* (1672) et *Essai des remarques particulières sur la langue française pour la ville de Genève* (1691). Enfin il publie en 1720 *La Doctrine des protestants sur la liberté de lire l'Écriture Sainte etc.* Poullain de la Barre privilégie donc trois thèmes : la langue française, c'est-à-dire la modernité, l'égalité des sexes (avec en arrière-fond l'idée d'égalité pour tous les hommes), et, enfin, la nécessité du libre examen individuel en matière de religion. Trois choix théoriques qui sont aussi des choix pratiques : sa biographie le montre prêtre turbulent, révoqué, puis converti au calvinisme et enseignant le français à Genève. Pour ce qui est des femmes, il est, comme dit Paul Rousselot, "*en avance sur l'horloge de son temps*"⁽⁴⁾. Car, même si la question du savoir et du pouvoir des femmes est à l'ordre du jour au XVII^{ème} siècle de manière aigüe (des Frondeuses aux Précieuses), c'est seulement au niveau des institutions et des lois que les thèses de Poullain de la Barre sur les femmes peuvent se traduire en acte. Pour cela il faut attendre le XIX^{ème} siècle et la République.

Ce triple choix le met finalement au plus loin de Descartes et d'une morale provisoire. Sa faculté de raisonner hors du pouvoir des autorités scolastiques lui sert à prendre parti pour l'égalité des sexes et des individus, quitte, d'ailleurs, à ce qu'ensuite des différences ou des inégalités se fabriquent avec chaque histoire individuelle ou collective. En fait, ce sont les différences d'origine qu'il condamne (il cite même le juif), celles qui "*ont lieu dans l'opinion des hommes*" et qui ne viennent aucunement de Dieu. La différence produit l'exclusion. Poullain de la Barre ouvre là une voie où le féminisme trouve, jusqu'à nos jours, à la fois des appuis théoriques et des alliés pratiques : Condorcet prend parti aussi bien en faveur des protestants que des Noirs et des femmes ; au XIX^{ème} siècle, Victor Schoelcher, "auteur" de l'abolition de l'esclavage en 1848, fait aussi le lien entre prolétariat et condition féminine ; au XX^{ème} siècle on parle de femme et de colonisé, de racisme et de sexisme.

Ainsi, Poullain de la Barre est mis en situation de précurseur autant par la radicalité de son affirmation rationaliste de l'égalité absolue des sexes que par l'extension impliquée par ce concept d'égalité, extension aux minorités d'exclus et à la majorité du peuple. Lui donner le statut de précurseur, après de nombreux commentateurs, nécessite cependant qu'on réfléchisse sur la signification de ce terme et sa fonction dans l'histoire des idées.

Lorsqu'on est classé comme auteur mineur, on acquiert un curieux statut intellectuel dans l'histoire des idées. La plupart des commentateurs cherchent à savoir ce qui appartient à Poullain de la Barre et ce qui ne lui appartient pas, en bref, s'il est cartésien et jusqu'où. Henri Piéron est le premier, en 1902, à établir clairement cette filiation, filiation reprise et analysée par toutes les études suivantes : il y a ce qui relève du cartésianisme (pratique du doute et rejet de la scolastique, utilisation de la distinction et de l'union de l'âme et du corps), et ce qui y est étranger (désintérêt de la métaphysique pour elle-même, décision de ne pas "*respecter la coutume de son pays*"). Poullain de la Barre est donc disciple d'un philosophe ; on souligne même là où il n'a pas suivi scrupuleusement Descartes (sur la complexité des preuves de l'existence de Dieu par exemple). Bien sûr, il n'est pas question ici de refuser l'interrogation aussi bien philosophique qu'épistémologique, relative à l'influence subie, et même revendiquée, de Descartes sur Poullain de la Barre. Mais il est significatif qu'on ne puisse aborder ce genre de texte dans son autonomie.

S'il est disciple au XVII^{ème} siècle, que devient-il au XVIII^{ème} ? Un auteur méconnu, c'est-à-dire utilisé ou même pillé sans être nommé. Il est répété, parfois mot pour mot par des auteurs aussi "mineurs" que lui, Florent de Puisieux ou Dom Philippe Caffiaux par exemple. L'historien de la philosophie est alors amené à le situer à un double niveau : il est à la fois signe avant-coureur des Lumières et puissance occulte dont on suppose l'influence, chez Montesquieu et Rousseau en particulier. Il a préfiguré le relativisme historique et géographique de la théorie des climats de Montesquieu, il a esquissé un état de nature rousseauiste où, à défaut d'innocence, régnait l'égalité. Plus encore, et c'est le deuxième niveau, on s'interroge sur la probabilité que les livres de Poullain de la Barre aient été en possession de ces deux philosophes, ou même de leur entourage (de Mme Dupin pour Rousseau par exemple). Bernard Magné fait ainsi l'hypothèse que le "*philosophe très galant*" de la Lettre persane XXXVIII n'est autre que Poullain de la Barre lui-même ⁽⁵⁾.

On sait donc qu'il est disciple de Descartes tout en étant à la charnière du XVIII^{ème} siècle, figure annonciatrice des Lumières. Reste une troisième place, après celle de disciple et d'avant-coureur, de loin la plus importante : Poullain de la Barre est le précurseur de la théorie de l'égalité des sexes.

Il faut s'arrêter un instant sur cette situation et sur cette fonction de précurseur. En effet, il n'est pas le premier, à partir de La Renaissance, à plaider la cause des femmes : Christine de Pisan et Marie de Gournay, pour ne citer que les plus célèbres, ont une pensée très moderne ; et de très nombreux opuscules s'attachent à montrer l'*Excellence* des femmes ⁽⁶⁾. Poullain de la Barre établit dans ce champ riche en publications et controverses une véritable rupture théorique : il fonde son analyse de la différence des sexes sur le concept d'*égalité* ⁽⁷⁾.

Son discours n'a pas pour objectif de défendre, de justifier, de valoriser ou de revaloriser le sexe féminin ; son discours veut tout simplement établir que, même s'il y a des différences entre l'homme et la femme, aucune n'est susceptible d'entraîner une quelconque inégalité dans la société. L'égalité doit être absolue, et cette affirmation est immédiatement inscrite sur deux niveaux déterminants : l'égalité au savoir et l'égalité au pouvoir. Les femmes ont le droit de cultiver leur esprit dans toutes les branches de la connaissance et elles ont le droit d'utiliser ce savoir dans toutes les fonctions sociales, y compris celle de gouverner.

Il propose donc une théorie de l'égalité en acte, si je puis dire, et c'est là où réside la rupture dans l'histoire de la pensée féministe. On se doute qu'une telle rupture est loin d'être réalisable au XVIIème siècle. Le début du XXème siècle lui-même a des difficultés à penser cette rupture dans sa totalité : si Henri Piéron le nomme un "*précurseur inconnu du féminisme*" et si quelques autres le suivent sur cette voie ⁽⁸⁾, tous le trouvent encore excessif. Ils sont pratiquement d'accord pour plaider la cause (pas encore tout-à-fait gagnée) de l'égalité du savoir, mais ils sont loin d'être prêts à accepter l'égalité du pouvoir, à ouvrir aux femmes l'espace public. Ils retiennent surtout l'aspect pionnier de Poullain de la Barre en matière d'éducation des filles : non seulement il a précédé d'une décennie les thèses de Fénelon et de Mme de Maintenon, thèses dont on use largement à la fin du XIXème siècle pour réformer et généraliser l'instruction des filles ; mais encore ses positions sont plus radicales, c'est-à-dire plus égalitaires, et par conséquent adéquates à la problématique du début du XXème siècle. C'est l'époque où se discute l'établissement d'un baccalauréat féminin, où se revendique un accès réel à l'enseignement supérieur. Mais de là à ce qu'on veuille que cette éducation soit socialement pertinente et efficace, il y a un pas encore infranchissable. Ainsi Poullain de la Barre est bien un précurseur, pour son temps et pour trois siècles encore. C'est aujourd'hui seulement que son texte correspond à notre temps.

Cette notion de précurseur est néanmoins curieuse. Les historiens des sciences, et Georges Canguilhem en particulier ⁽⁹⁾, expliquent qu'un précurseur scientifique, cela n'existe pas. De la même façon qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, il faut un temps et un état des sciences pour qu'une découverte scientifique se produise, toute intuition ou imagination antécédente étant aussi l'effet d'une lecture a posteriori. Qu'en est-il du domaine de l'idéologie elle-même, ou du politique ? Question difficile à laquelle je ne prétends pas apporter de réponse, d'autant qu'il s'agit ici d'un domaine particulier, celui du féminisme. En effet, s'il y a une temporalité dans l'histoire du politique, où des périodes successives pensent, chaque fois différemment, le rapport entre le peuple et les gouvernants, les choses sont moins claires pour ce qui est de la relation des sexes entre eux. Il existe bien sûr une histoire de l'oppression, de l'exploitation et de la subversion des femmes, comme il existe une histoire de leur condition ; et ces deux histoires s'articulent (ou devraient

s'articuler) à l'histoire en général. Cependant c'est parce que ces deux histoires sont bien souvent masquées et occultées que la question philosophique et politique de la différence et de l'égalité des sexes revêt un caractère atemporel. De là vient peut-être la nécessité, ou la justification, de l'utilisation du concept de précurseur à l'égard de Poullain de la Barre.

D'ailleurs, Poullain de la Barre, même isolé, parle le langage de son temps. Bernard Magné souligne la place de plus en plus importante que les femmes commencent à prendre dans la vie intellectuelle : en passant de la ruelle au salon pour recevoir leurs invités, elles vont soutenir les idées modernes et en être éventuellement les premières bénéficiaires, en particulier à travers l'élimination du latin⁽¹⁰⁾. D'autres auteurs insistent sur la parenté (moins connue) entre les textes de Poullain de la Barre et le "*connais-toi toi-même*" de Montaigne, voyant ainsi s'esquisser le concept d'individu dans toute son acception novatrice, évidemment propice à la femme⁽¹¹⁾. L'individu, c'est l'individu libre, celui aussi qui a une raison et une conscience.

Je prendrai deux exemples pour illustrer l'inscription de Poullain de la Barre dans la problématique de son temps.

On connaît la formule célèbre du livre *De L'Egalité* : "*L'Esprit n'a point de Sexe*" (p.59). Madeleine Alcover fait un rapprochement avec un texte de Marguerite Buffet de 1668 où il est écrit : "*Les âmes n'ayant point de sexe...*" (12) ; j'en propose un autre qui donne à cette expression une dimension plus large : "*L'esprit est de tout sexe*" dit Fléchier dans ses Mémoires sur les années 1665-1666. Ces mémoires furent publiées, à ma connaissance, deux siècles plus tard, en 1844. Cette expression n'est donc pas le fruit d'un emprunt ; c'est simplement une formule courante à cette époque dans le cadre d'une problématique évidente à tous.

Une fois reconnue l'égalité d'esprit, de cerveau même, entre les sexes, il faut expliciter les conditions de cette égalité. On rencontre alors le problème de l'exception et de la règle, de l'individuel et du générique. Tout le monde est-il appelé, de la même façon, au banquet de l'égalité ? Les discours les plus misogynes ont l'habitude de reconnaître l'existence de femmes exceptionnelles mais justement comme des exceptions. L'affirmation d'une inégalité d'essence entre les sexes reste intacte. A l'inverse, poser une égalité d'essence entre les sexes, au niveau de l'âme comme du corps d'ailleurs, n'induit pas nécessairement un égal partage : "*Il est vrai que c'est une marque d'ignorance ou de préjugé dans les hommes de croire qu'ils ont plus de perfection que les femmes... Mais ce n'est nullement une injustice de ne les pas appeler au partage de ce que nous possédons... Comme ils (les emplois et les charges) n'appartiennent pas plus à un sexe qu'à l'autre, tous deux les pouvant remplir, et n'étant pas nécessaires pour le bien de la société qu'ils soient mi-partis entre les hommes et les femmes, il est indifférent qui des uns ou des autres les possèdent, pourvu que ceux qui les ont entre les mains n'en abusent pas*" (13). A

ce propos, un parmi d'autres, *quelqu'un* fait écho, de la même manière, et pourtant on ne le cite jamais : c'est Malebranche. Il publie la *Recherche de la vérité* en 1674, ne parle jamais d'égalité, mais intervient, cependant, lui aussi, dans le débat sur les femmes savantes : *"Il y a des femmes fortes et constantes, et il y a des hommes faibles et inconstants. Il y a des femmes savantes, des femmes courageuses, des femmes capables de tout, et il se trouve au contraire des hommes mous et efféminés, incapables de rien pénétrer et de rien exécuter"*. Et il ajoute, surtout : *"Car de même qu'il ne faut pas supposer trop vite une identité essentielle entre des choses entre lesquelles on ne voit point de différence, il ne faut pas mettre aussi des différences essentielles où on ne trouve pas de parfaite identité"* (14). Néanmoins, comme il a été dit, Malebranche ne parle pas d'égalité et son discours sur le rôle et l'importance de la femme mère le met au plus loin de Poullain de la Barre.

Le philosophe féministe

Poullain de la Barre est un homme de son temps et un philosophe à part entière. Son œuvre joue un rôle déterminant dans l'histoire de la pensée féministe parce qu'elle clôt, apparemment définitivement, le débat autour du statut d'appartenance de la femme à l'essence humaine. Pour comprendre l'importance de Poullain de la Barre comme philosophe indépendant, il faut revenir à son utilisation de Descartes. Au niveau de la méthode, Descartes est évidemment très précieux : la pratique du doute permet de rejeter les autorités scolastiques et d'analyser le préjugé du sens commun (qui n'est pas le bon sens). Mais c'est surtout le résultat de la méthode qui est important, notamment la distinction (puis l'union) de l'âme et du corps. En effet, c'est parce que Descartes introduit une séparation entre la substance étendue et la substance pensante, entre le corps et l'esprit, que peut s'affirmer, et se prouver, l'égalité entre l'homme et la femme (15). Je privilégie là un aspect de la pensée de Poullain de la Barre, consciente qu'il faudrait s'intéresser aussi à la différence des sexes vue sous l'angle de l'union de l'esprit et du corps. Mais, outre le fait qu'on ne pense l'union qu'après la distinction, je fais ce choix pour plusieurs raisons.

Lorsqu'il pense l'union de l'âme et du corps, il la pense de la même façon chez l'homme et chez la femme ; la différence liée à l'organe sexuel n'intervient pas. Cela vaut la peine d'être dit, car finalement, jamais peut-être dans l'histoire de la philosophie, ce ne fut si facile de prouver l'égalité des sexes. En séparant l'esprit et le corps, Descartes et sa philosophie balayent brutalement tous les arguments contre l'égalité des femmes, arguments fondés en général sur la particularité de leur corps. On dit au XX^{ème} siècle que Poullain de la Barre fut un précurseur et il est vrai qu'aujourd'hui on a cessé de dire que le cerveau de la femme est inférieur à celui de l'homme. C'est pourtant presque un paradoxe que son texte passe pour si actuel alors que la psychanalyse insiste si fortement sur la dimension sexuée de l'union de l'âme et du corps...

En second lieu, la distinction de l'âme et du corps va permettre, je le disais plus haut, de clore un débat moyenâgeux qui jouait de la confusion entre âme et esprit pour laisser dans l'incertitude le statut d'humanité de la femme. A l'article "*Simon Gediccus*", le *Dictionnaire* de Bayle fait le point : au Concile de Mâcon de 585 (qui n'était en fait qu'un synode provincial en 586), on discuta pour savoir si le concept d'homme, tel le *Mensch* allemand, incluait à la fois le sexe mâle et l'être humain en général, femmes comprises⁽¹⁶⁾. La réponse fut positive. A la fin du XVIème siècle, la controverse ressurgit avec un opuscule anonyme "*dans lequel on avait voulu prouver que les femmes n'appartiennent point à l'espèce humaine (Mulieres homines non esse)*". Simon Gediccus, docteur en théologie, publie une réponse où il fait "*l'apologie du sexe*". Cent ans plus tard, Pierre Bayle rappelle cette controverse mais seulement pour la minimiser : la question des femmes a été utilisée dans la dissertation anonyme comme un moyen de ridiculiser les thèses du réformateur Socin, fondateur du Socinianisme sur lequel s'appuiera plus tard le protestantisme libéral. La question des femmes sert peut-être de prétexte pour une querelle sectaire mais Bayle a beau jeu, à la fin du XVIIème siècle, de prendre la chose avec condescendance. En effet, le rationalisme triomphe et la scolastique aristotélicienne s'estompe. De plus, Poullain de la Barre est passé par là : si l'existence humaine se déduit de l'existence de l'esprit, le disciple de Descartes n'a aucun mal à démontrer que la femme est d'essence humaine. C'est ce que j'appelle clôre un débat. Cela ne l'empêche pas de parler de ce débat, et longuement, dans *De l'Excellence des hommes*. Certains commentateurs ont cru qu'il s'y était réfuté lui-même, Bayle pourtant (article Marinella) avait déjà bien vu qu'il se faisait l'"avocat du diable" et que cet ouvrage n'était qu'une "*confirmation indirecte du premier*".

Or, dans l'introduction qui précède la réfutation elle-même, Poullain de la Barre fait une allusion claire au débat évoqué ci-dessus : il cite ces "*quelques théologiens modernes qui pour rabaisser les femmes ont prétendu qu'elles n'étaient pas les images de Dieu comme les hommes*" (p.12). Ces théologiens jouent sur un double registre d'argumentation pour établir l'infériorité de la femme (et par conséquent son inégalité face à l'homme) : ils arguent de l'Écriture Sainte, notamment de la Genèse et de Saint-Paul, et ils utilisent principalement la distinction aristotélicienne entre forme et matière. Tout cela Bayle le reconnaît, mais c'est pour lui (vingt ans donc après les livres de Poullain de la Barre) de l'histoire ancienne. Cela n'est pas encore le cas pour Poullain de la Barre qui encadre son traité *De l'Excellence des hommes* d'une introduction et d'une postface destinées à réfuter point par point ces deux niveaux d'argumentation ; tandis que le traité lui-même ne justifie la prééminence de l'homme qu'avec des raisonnements faisant appel à "*l'évidence*", "*les sentiments vifs et clairs*", "*l'universalité d'opinions*" et surtout utilisant le corps, la physique, pour affirmer la supériorité masculine. Par conséquent, quand il prétend se réfuter lui-même, il se place dans l'envers de la

philosophie cartésienne mais c'est hors du cadre rhétorique de ce discours volontairement contradictoire qu'il dénonce la tradition théologique et philosophique, son véritable ennemi.

Il prend la peine donc de réfléchir sur la Genèse : la femme n'est pas à l'image de Dieu puisque Eve est issue d'Adam ? Mais alors, seul Adam est à l'image de Dieu puisqu'ensuite les humains sortent du ventre de la femme ; mais aussi comment la femme, non image de Dieu, peut-elle créer des mâles qui soient d'essence humaine, etc. ? Jeu logique qu'on ne développera pas car La Genèse, de toutes manières, tombe sous le couperet du relativisme historique : dévêtue de toute autorité divine, La Genèse est simplement un texte daté humainement.

Il faut aussi parler des philosophes de l'Antiquité qui, jusqu'à Descartes, prêtent main-forte à la théologie, et jouissent du pouvoir de l'autorité suprême de la philosophie. Platon a semé le doute quant au statut de la femme, animal ou humain ; Poullain de la Barre rétorque : *"S'il est vrai que Platon ait témoigné douter s'il devait mettre les femmes dans la catégorie des Bêtes, cela ne se doit pas entendre comme s'il eut douté en effet si les femmes étaient des bêtes, lui qui voulait que dans sa République elles eussent part aux mêmes exercices de corps et d'esprit que les hommes"* (p.243). Et il explique : *"Lors qu'elles se laissent emporter à quelque passion et qu'elles ont une fois franchi les bornes que l'on a prescrites à leur sexe, il a pensé qu'elles étaient des bêtes au même sens que l'on dit d'un homme que c'est un tigre, un cheval, un lion, un animal, une bête"*.

Plus grave est le cas d'Aristote : non seulement il a plus de "réputation" et de "crédit" que Platon, mais encore il a bel et bien affirmé que les femmes sont des "monstres". Pour comprendre pourquoi les femmes sont des monstres, il faut résumer la démonstration d'Aristote, fut-ce de façon sommaire : la distinction aristotélicienne forme/matière permet de rendre compte de la différence des sexes. La femelle est d'abord matière et c'est le mâle qui apporte la forme ; à partir de là, le mâle tend à la perfection, chose impossible à la femelle. Voilà pourquoi la femme est un monstre : la nature *"s'éloigne de sa fin en la production des femmes"* (p.247). On voit ainsi comment les théologiens du Moyen-Age peuvent utiliser Aristote et se demander si la femme a une âme, si elle est d'essence humaine...

Avec le Cartésianisme et la prééminence, dans le degré de certitude ontologique, de l'esprit sur le corps, tout cela n'est plus, comme dit Bayle, qu'*"absurdités"*. Cependant, cette victoire, gagnée par Poullain de la Barre, est d'abord portée par le courant rationaliste ; et elle n'est pas totalement définitive.

En effet, on voit curieusement ressurgir les termes de ce débat au XIXème siècle. Je dis bien les termes : poser la question de l'âme des femmes n'a plus qu'une fonction métaphorique dans le discours. Cela renvoie sûrement à un problème théorique propre au XIXème

siècle mais ce n'est pas le lieu ici d'en parler. Je tiens seulement à souligner la résurgence de la terminologie : de nombreux textes féministes font allusion à "*la légende du Concile de Mâcon*"⁽¹⁷⁾ et on pourrait tenir ces allusions pour des boutades s'il n'y avait pas, en face des féministes, un adversaire nourri d'Aristote, à savoir Proudhon. Ce dernier effectivement repose la question du statut de la femme dans l'espèce animale, de son degré d'humanité et de sa fonction de matière dans le couple aristotélicien de la matière et de la forme⁽¹⁸⁾. On sait que Proudhon, s'il n'est pas grand philosophe, fut très écouté et très suivi par le mouvement ouvrier français.

Avec Poullain de la Barre, la femme appartient au genre humain, elle est un individu et elle a un esprit dont elle a le droit de se servir. C'est ce dernier point, surtout, qui a intéressé les commentateurs soucieux de voir, dans l'œuvre de celui-ci, une réponse aux pièces de Molière (non pas *L'École des femmes* mais *Les Précieuses ridicules* et *Les Femmes savantes*). Alors le féminisme de Poullain de la Barre se réduit, telle est l'interprétation de Paul Hoffmann, à une demande d'égalitarisme froid où la raison l'emporte sur le corps et sur la sensibilité⁽¹⁹⁾. Or il suffit de lire les textes pour se rassurer, l'éducation qu'il propose vise autant le savoir que les mœurs car l'esprit et la vertu vont de pair : "*toute la science doit tendre principalement à la vertu*" écrit-il dès le premier entretien de *L'Éducation des dames*⁽²⁰⁾.

De plus, affirmer l'égalité n'implique pas que se dresse une barrière infranchissable entre les sexes et que l'amour disparaisse comme le croit Paul Hoffmann. Poullain de la Barre s'intéresse à la relation des sexes dans ce nouveau contexte d'égalité : la société du mariage n'est plus établie sur la crainte mais sur l'amour, "*l'homme et la femme ne se recherchent point par l'appréhension que l'on nuise à l'autre, pour la possession d'un bien étranger ; mais pour satisfaire par la possession de leurs propres personnes, un désir qui bannit toutes les craintes*"⁽²¹⁾. On ne peut être plus clair en matière de langage amoureux... L'amour doit supplanter la crainte : il y a là un enjeu philosophique important. En effet soit l'égalité des sexes met fin à la guerre des sexes, soit, au contraire, elle la suscite. Poullain de la Barre soutient la première hypothèse, mais ses lecteurs peuvent croire en la seconde puisque le refus de l'égalité des fonctions sociales repose sur la conviction que ce serait introduire une concurrence néfaste entre les sexes, un état de guerre.

De toutes façons, la femme n'est pas pur esprit, elle a un corps, et un corps uni à son âme, comme l'homme : son sexe est une "*particularité*" et non pas une spécificité. Cependant, et malgré tout, cette particularité tourne à l'avantage de la femme puisqu'elle est reproductrice de l'espèce ; beaucoup de choses, d'ailleurs tournent à l'avantage de la femme dans le livre *De L'Égalité* et Piéron ne se fait pas faute de souligner que la supériorité des femmes est comme le second discours de ce livre, discours en filigrane à propos duquel on doit s'interroger. Je tiens à souligner ce problème parce qu'il est récurrent dans l'histoire de la pensée féministe et présent, en général, dans les textes les plus radicaux quant à l'affirmation de l'égalité⁽²²⁾.

Le Préjugé contre les femmes

Avant toute chose, l'union de l'âme et du corps, chez Descartes comme chez Poullain de la Barre, c'est la voie par où pénètre le préjugé dans l'esprit. L'enfance est, pour l'un comme pour l'autre, le moment privilégié où le préjugé s'installe et produit l'opinion dont il est ensuite difficile de se défaire : *"L'union étroite de l'esprit et du corps approche de si près ces deux parties et les rend si sensibles aux intérêts l'une de l'autre, que les mouvements et les impressions du corps sont immédiatement suivis des perceptions et des jugements de l'âme... Vous n'aurez nulle peine à conclure qu'il nous est inévitable dans l'enfance de nous laisser aller aux plus légères apparences"* (23). Ce sont les yeux (et le visible) qui sont le lieu le plus propice à la pénétration de l'erreur. Puis l'enfant utilise ses oreilles et écoute les discours : malheureusement, *"les discours que l'on nous fait alors (ne sont) pas seulement pour nous montrer les choses dont on nous parle mais encore pour nous en marquer la bonté ou la malice"*. Bref, on croit les parents et la coutume, on vit dans l'opinion, on se contente de "préjuger".

La question du préjugé, comme question philosophique, est, à mon avis, un point nodal de l'œuvre de Poullain de la Barre. Chez Descartes, c'est un problème réel mais c'est avant tout un point de départ théorique ; chez Poullain de la Barre, il faut dénoncer le préjugé, mais surtout réfléchir aux différents moyens de le combattre. L'existence du préjugé est un problème philosophique en soi. Il est d'ailleurs intéressant de noter que si l'utilisation du verbe "préjuger" est datée du XV^{ème} siècle (*"juger quelqu'un par conjecture"*), l'emploi du substantif est généralisé à la fin du XVI^{ème} siècle (1584, dit le dictionnaire Robert) et prend au XVII^{ème} siècle, un sens péjoratif.

Or, pour Poullain de la Barre, le préjugé contre les femmes est un des plus tenace, dans le temps et dans l'espace. Il fait dire à son contradicteur dans *De L'Excellence des hommes* : *"Cette uniformité et cette universalité d'opinions sur un même sujet, est à mon avis, la plus convaincante de toutes les preuves"* (p.110). Il introduit d'ailleurs ce traité ainsi : parler du beau sexe, c'est poser *"la belle question"*. Ce n'est pas une remarque galante : elle *"doit être appelée la belle question n'y ayant peut-être pas de plus importante, de plus étendue, ni de plus curieuse dans toute la sagesse humaine. Elle regarde tous les jugements et toute la conduite des hommes à l'égard des femmes, des femmes à l'égard des hommes, et des femmes mêmes entre elles. On ne la peut bien traiter sans ce qu'il y a de plus solide dans les sciences, et elle sert à décider de quantité d'autres questions curieuses, principalement dans la Morale, la Jurisprudence, la Théologie et la Politique, dont on ne peut parler librement dans un livre"* (p.3). C'est donc une question-clé, prétexte pour parler d'autre chose peut-être, mais pourquoi pas : cette *"belle question"* est à la fois la plus mal posée en philosophie et une des plus importante à résoudre pour la vie humaine.

Fort de la méthode cartésienne, Poullain de la Barre cherche à détruire le préjugé contre les femmes, mais il sait bien, d'où peut-être la raison de son acharnement, que ce préjugé est universel, donc récurrent. Deux siècles plus tard par exemple, un petit opuscule féministe lui fait écho : Madame Henri (Jeanne) Schmahl publie en 1895 *Le Préjugé de sexe*. Elle constate amèrement qu'il ne suffit pas de combattre l'ignorance pour supprimer un préjugé car la passion l'emporte souvent sur la connaissance : tel est le destin des préjugés en général, et du préjugé de sexe en particulier : "*Ce sentiment est tellement enraciné que des hommes d'élite, quand il s'agit de déterminer la relativité des qualités et des défauts des deux sexes, perdent positivement la faculté de peser impartialement et de juger sainement*" (p.4).

Ce rapprochement souligne bien que le préjugé de sexe est la "*belle question*", non pas un exemple de préjugé, mais presque le préjugé par excellence. Mais pourquoi ?

Toutes les conditions sont réunies pour qu'il perdure : les femmes consentent à l'inégalité et les hommes, qui ne sont pas des sauvages, s'opposeraient à l'oppression des femmes si tel était le cas. Stasimaque, le philosophe féministe du dialogue *De L'Education des dames*, souligne à plusieurs reprises la soumission des femmes et le contradictoire de *De L'Excellence des hommes* ne se fait pas faute de remarquer : "*il est visible que si l'opinion de l'égalité des sexes était une erreur de prévention, les femmes du moins le reconnaîtraient, et en même temps qu'elles se plaignent de la dureté dont les hommes usent à leur égard, elles les accuseraient d'être injustes par une ignorance grossière*" (p.116).

D'autre part, cette accusation ne serait supportable que si les hommes "*étaient tous comme des sauvages et des barbares*", incapables de voir que la condition des femmes est "*un état violent et fondé sur l'usurpation*" (p.122). Or ce n'est pas le cas : "*L'amour de la liberté porte la plupart des hommes à des efforts extraordinaires pour jouir pleinement de l'égalité naturelle qui est entre eux*".

Le problème posé est donc très complexe : il faut dénoncer et combattre le préjugé, et plus encore montrer et démontrer qu'il y a préjugé. Voilà une des raisons pour laquelle Poullain de la Barre revient à la charge après la publication du traité *De L'Egalité des sexes* : il publie un *dialogue* où deux hommes et deux femmes discutent et cherchent à se mettre d'accord sur la meilleure éducation des femmes ; puis il écrit sa propre réfutation, solidement encadrée par une introduction et une postface aussi claires et déterminées que son premier livre. Comment est-ce possible d'y voir un simple jeu de rhétorique, un "*paradoxe galant*", un exercice de style ? Il est certain que ces techniques de discours occupent une place réelle dans l'expression écrite jusqu'à la fin du XVIIème siècle et jusqu'à l'avènement des Lumières. Cependant, on peut lire à un autre niveau l'entêtement de Poullain de la Barre à discuter le préjugé contre les femmes : affirmer et démontrer l'égalité des deux sexes ne peut suf-

fire. Il faut donc "dialoguer", non seulement pratiquer le doute sur soi mais le susciter chez les autres afin de provoquer une prise de conscience : *De L'Education des dames* est un "dialogue fait pour entraîner la conviction". Puis il faut considérer les arguments des adversaires, les analyser, en percer l'origine. C'est pourquoi, contrairement à Descartes qui fait "table rase" de tout ce qui lui fut appris, Poullain de la Barre juge nécessaire de reprendre les thèses de la Scolastique fondées sur L'Écriture Sainte et les philosophies de l'Antiquité, de les exposer et de les discuter. Comme on l'a vu plus haut, c'est ce qu'il fait dans l'introduction et dans la postface du traité *De L'Excellence des hommes*. Quant au traité lui-même, c'est un exercice de style bien précis : retournant comme un gant la méthode cartésienne, il use et abuse du sens commun, de l'opinion, de l'autorité des savants, de l'argument de nature comme preuve évidente, etc., et pousse ainsi jusqu'au ridicule les éventuels fondements rationnels du préjugé contre les femmes. Bien loin donc de voir en ce philosophe un homme qui joue et se répète, je l'imagine soucieux de parvenir à ses fins et conscient de la difficulté de la tâche : comment détruire un des plus forts préjugés de notre civilisation ?

L'avoir traité de précurseur en dit long justement sur la force de ce préjugé. Le préjugé est ignorance et surtout passion, écrit Jeanne Schmahl ; ainsi la discussion n'est pas prête de cesser. Le discours féministe n'échappe pas à la polémique, il est pris dans la rhétorique et les adversaires du féminisme savent le lui reprocher. Témoin ce court article d'Albert Castelnau dans *La Revue philosophique* de 1857 : il exhume (et il est peut-être le seul au XIX^{ème} siècle⁽²⁴⁾) le livre de Poullain de la Barre avec une intention très précise, ridiculiser une collaboratrice de cette revue, Jenny d'Héricourt. Dans un langage ironique il signale que le premier livre de Poullain de la Barre (dont il croit encore que Frelin est co-auteur) contient déjà le "système d'émancipation féminine" dans toute sa radicalité : "les plus fougueuses héroïnes de nos croisades modernes contre le sexe fort, n'ont rien à ajouter aux conclusions de leurs précurseurs". De plus, ils écrivent "sans arrière-pensée galante" tandis qu'il y a dans cette revue "une plume moins désintéressée en la question". Cette plume (en toute certitude Jenny d'Héricourt) devrait comprendre que le droit de faire la guerre (inscrite au programme du philosophe) peut se réduire, pour elle et ses compagnes, au combat rhétorique : "N'ont-elles pas à attendre sur le champ de bataille de la presse des succès moins coûteux à leur sensibilité ?" Mais qui était Jenny d'Héricourt ? Une des féministes les plus radicales du XIX^{ème} siècle qui se donne pour tâche, dans *La Revue philosophique*, de critiquer théoriquement et rationnellement les thèses misogynes de ses contemporains : Auguste Comte, Jules Michelet, Joseph Proudhon, etc. ⁽²⁵⁾. Ainsi, c'est moins la femme qu'on ridiculise en l'affaire, que sa plume.

Sa plume est "intéressée", celle de Poullain de la Barre ne l'est pas. Mais Poullain de la Barre pourrait lui rétorquer, et ce serait

aborder sérieusement le statut du discours féministe et du discours antiféministe : les hommes sont "juges et parties" (26). Ils sont non seulement "intéressés" comme "parties" mais encore ils ont le pouvoir de conclure le débat, ils sont "juges"... Le jeu de rhétorique pourrait avoir la gravité d'un procès.

Léon Abensour nomme, sans plus de commentaire, Poullain de la Barre, "le Stuart Mill du XVII^{ème} siècle" (27). Cette désignation me semble justifiée et voici pourquoi : John Stuart Mill publie en 1869 *The Subjection of Women* (28), texte aussi radical, dans son contenu, que celui du philosophe français. Mais là n'est pas, pour moi, la raison de cette comparaison. En effet Stuart Mill partage au moins deux des préoccupations de son prédécesseur : il reconnaît que les hommes sont juges et parties et il en conclut, pour sa part, que seule la femme enfin libre saura dire ce qu'elle veut (p.91). Mais surtout il repose la question d'une lutte efficace contre le préjugé en reprenant, pour la développer, l'image du procès : si le préjugé perdure, c'est justement parce qu'on ne peut faire réellement son procès ; l'homme, juge et partie, va construire un curieux tribunal pour ce procès. C'est ce que dit d'entrée de jeu Stuart Mill : "A tous égards, c'est une lourde tâche d'attaquer une opinion quasi universelle. Il faut beaucoup de chance et des dons exceptionnels pour arriver à plaider sa cause. On a plus de difficultés à se faire entendre des juges que tout autre plaideur à faire prononcer une sentence" (p.58). Les exigences logiques sont complètement faussées ; je résume : "Habituellement, la charge de la preuve incombe à celui qui avance une affirmation", c'est-à-dire une accusation ; or, ici, c'est le contraire qui se passe, c'est au défenseur de l'égalité des sexes, et non à son adversaire, de fournir la preuve de son dire. "Par ailleurs, en matière de droit, on considère que la charge de la preuve incombe aux adversaires de la liberté", et pourtant, pour ce qui est de la liberté des femmes, il en va tout autrement ; il faut démontrer la pertinence de cette liberté devant des juges qui ne se soucient pas de donner la raison de leur conviction contraire. Et Stuart Mill conclut :

"Avant d'espérer marquer des points, il me faudrait non seulement répondre à tout ce qu'ont jamais pu dire les partisans du point de vue contraire, mais imaginer tout ce qu'ils pourraient dire, leur trouver des raisons et y répondre, et quand j'aurais réfuté tous les arguments de mes adversaires, on me demanderait en plus de fournir des arguments positifs irréfutables à l'appui de mon opinion. Et même si j'y parvenais et que la partie adverse se révèle incapable de répondre à mes arguments, alors que j'aurais moi-même réfuté les siens, on considérerait que je n'ai guère avancé" (p.59-60). En effet, c'est la question du pré-jugé qui fausse le procès et le plaidoyer. Par conséquent, les difficultés rencontrées par le discours logique du féminisme sont "inhérentes à la lutte qu'il faut mener, en faisant appel à l'intelligence des individus, contre l'hostilité de leurs sentiments et de leurs pratiques".

A deux siècles de distance, les deux philosophes parlent le même

langage, même si l'un use principalement du concept d'égalité et l'autre du concept de liberté. A deux siècles de distance surtout, ils sont convaincus de la difficulté *logique* de leur entreprise, sans qu'il y ait pourtant défaillance rationnelle de leur part. Il y a handicap réel à passer du préjugé au jugement ; ce handicap ne suscite pas chez eux du découragement, plutôt de l'entêtement.

Le préjugé est peut-être une notion anhistorique, et celui qui le combat toujours un précurseur...

Geneviève FRAISSE

Geneviève Fraisse, CNRS, anime, au Collège international de philosophie, un séminaire intitulé "Les formes du féminisme historique". A publié notamment "Clémence Royer, philosophe et femme de science", *La Découverte*, 1985.

NOTES

(1) Ce n'est pas Fourier, comme on le dit couramment qui a forgé ce néologisme mais Alexandre Dumas-fils, en 1872. cf Geneviève Fraisse : "Droit naturel et question de l'origine dans la pensée féministe au XIX^{ème} siècle" *Stratégies des femmes*, ed Tierce, 1984.

(2) Madeleine Alcover : *Poullain de la Barre : une aventure philosophique*, Papers on French Seventeenth Century Literature, Paris-Seattle-Tuebingen, 1981.

(3) Henri Piéron : "De l'influence sociale des principes cartésiens. Un précurseur inconnu du féminisme et de la Révolution : Poullain de la Barre" *Revue de synthèse historique*, 1902.

Marie-Louise Stock : *Poullain de la Barre : a seventeenth-Century Feminist*, thèse dactylographiée de doctorat, Columbia University, 1961.

Bernard Magné : *Le Féminisme de Poullain de la Barre, origine et signification*, thèse de doctorat, Toulouse, 1964.

Paul Hoffmann : *La Femme dans la pensée des Lumières*, ed Ophrys, 1977.

(4) Paul Rousselot : *Histoire de l'éducation des femmes en France*, Paris, 1893, p.273.

(5) Bernard Magné : "Une source de la Lettre persane XXXVIII ? 'L'Egalité des deux sexes' de Poullain de la Barre" *Revue d'histoire littéraire de la France*, mai-août 1968.

(6) cf Georges Ascoli : "Essai sur l'histoire des idées féministes en France du XVI^{ème} siècle à la Révolution", *Revue de synthèse historique*, 1906. Il donne une longue liste de titres, reproduite dans *L'Histoire du féminisme français du Moyen-Age à nos jours* de M. Albistur et D. Armogathe, ed Des Femmes, 1977. Il faut resituer ces nombreuses apologues en regard d'une autre production littéraire, et misogyne, sur les femmes, littérature populaire regroupée sous le titre de "Miroir des femmes". Voir à ce propos l'analyse d'Arlette Farge : *Le Miroir des femmes*, ed Montalba, 1982.

(7) Marie Le Jars de Gournay, dans l'*Egalité des hommes et des femmes* (1622) est une figure de transition : elle emploie le concept d'égalité mais reste prise dans un discours mixte où le qualitatif et l'apologie se mêlent encore au raisonnement.

(8) Outre Georges Ascoli, il faut citer pour cette époque : Henri Grappin qui publie deux articles dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, en 1913 et 1914 ; et G. Lefèvre dans la *Revue pédagogique*, février 1914.

(9) cf Georges Canguilhem : *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1968, p.20 sq.

(10) B. Magné : *Crise de la littérature française sous Louis XIV, humanisme et nationalisme*, 1976.

(11) Christine Fauré, notamment, développe cette idée dans *La Démocratie sans les femmes, Essai sur le libéralisme en France*, PUF, 1985, p. 128.

(12) M. Alcover, op cit, p. 139.

(13) *De L'Excellence des hommes*, p. 76. *De L'Egalité des deux sexes* étant le seul texte de Poullain de la Barre disponible en librairie, j'ai privilégié les citations de ses autres ouvrages.

(14) Malebranche : *Recherche de la vérité*, ed Flammarion, 1923 ; tome I, p.223-224.

(15) cf notamment l'analyse de Lieselotte Steinbrügge : "Vom Aufstieg und Fall der gelehrten Frau, Einige Aspekte der "Querelle des femmes" im XVIII. Jahrhundert", *Lendemains*, n°25/26, 1982.

(16) Pierre Bayle : *Dictionnaire historique et critique*, 1695-1697, article "Gediccus (Simon)" ; voir aussi Théodore Joran : *Les Féministes avant le Féminisme*, 2ème série, 1933, chap. 1.

(17) Par exemple, Charles Fourier, Olympe Audouard, etc., et surtout la pétition des féministes adressées au Gouvernement provisoire de la Révolution de 1848, publiée, le 22 mars, dans *La Voix des femmes*.

(18) Joseph Proudhon : *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, 1875, notamment p. 333 et 340, ed Rivière.

(19) op cit, p.307-308.

(20) *De L'Education des dames*, p.33.

(21) *De l'Excellence des hommes*, p.43.

(22) cf Geneviève Fraisse : "L'usage du droit naturel dans les écrits féministes, 1830-1850" Actes du Premier Colloque Flora Tristan, à paraître aux Presses Universitaires de Dijon.

(23) *De L'Education des dames*, p.60.

(24) Albert Castelnau : "La question des femmes au XVIIème siècle", *Revue philosophique*, mai 1857.

(25) Ces articles seront repris et complétés dans son ouvrage : *La Femme affranchie*, Paris 1860.

(26) *De L'Egalité des deux sexes*, ed Fayard, p.52.

(27) Léon Abensour : *Histoire générale du féminisme*, Paris, 1921.

(28) Mes citations sont tirées de la traduction française (établie par Marie-Françoise Cachin) : *L'Asservissement des femmes*, Payot, 1975.

Poullain de la Barre, sociologue et libre penseur

La réédition *De l'égalité des deux sexes*, de François Poullain de la Barre, intéresse le lecteur contemporain à plus d'un titre. Par son contenu, cet ouvrage annonce un féminisme trop souvent considéré comme l'apanage du XIX^{ème} siècle, encore qu'il faille se défendre de cette volonté de continuité qui fait l'ordinaire de l'histoire des idées. Cette pensée qui se spécialisa le temps de trois livres ⁽¹⁾, dans l'étude de la condition féminine, et que *L'égalité des deux sexes* inaugura, comprit la question des femmes comme "l'analyseur" de la société de son temps ; c'est dire à quel point l'auteur problématisa un sujet qui, à quelques exceptions ⁽²⁾ près, restait prisonnier de l'apologie. Poullain de la Barre, n'en déplaise à Marc Angenot ⁽³⁾, n'était pas un champion des femmes, c'était un penseur épris de linguistique et de réflexions religieuses. Nous nous attacherons à mieux cerner, à détailler le caractère général de sa démarche intellectuelle, sa capacité de poser, à partir du constat de l'absence sociale et politique des femmes, les énigmes philosophiques de son époque.

L'œuvre de Poullain de la Barre s'inscrivait-elle dans la perspective d'un rationalisme cartésien ? De nombreux exégètes l'ont constaté, et il est indéniable que les deux premiers traités touchant à la condition des femmes sont émaillés de formules empruntées le plus souvent au *Discours de la Méthode* ⁽⁴⁾ : devoir de libre examen, pratique du doute, nécessité de parvenir à des idées claires et distinctes ; on peut en outre trouver des allusions éparses à la physiologie mécaniste de Descartes, à des questions de physique comme la liquidité ou le magnétisme de l'aimant. Ajoutons que dans ses conseils bibliographiques à l'intention des dames, Poullain de la Barre prônait la lecture du *Traité de l'Homme*, de Descartes, de son *Traité des passions*, et de la correspondance de ce dernier avec Chritine de Suède et la princesse de Bohême. Pourtant le "cogito" selon Poullain de la Barre s'écartait ⁽⁵⁾ sensiblement de la métaphysique cartésienne. "Je conclus tout à l'heure que j'existe, moy qui pense parce que j'agis" disait Stasimaque - Poullain ⁽⁶⁾. En y ajoutant le thème de l'action et en "substituant à la notion d'essence celle d'existence" ⁽⁷⁾, l'auteur du *Traité de l'égalité des deux sexes* déformait-il par incompréhension la pensée de Descartes ? Au delà des similitudes de terminologie, comparons la teneur philosophique des deux projets. Descartes ne parut guère préoccupé par la différence des sexes. Son souci ne dépassa guère la formulation des hypothèses à propos de la différenciation morphologique du fœtus. La différence entre les sexes n'avait

pas de valeur ontologique et relevait des modes de diversification de la substance étendue ou corporelle. L'“ego” constitutif de l'être, que Gueroult réduit à la pensée, et Alquié à la liberté, est étranger aux phénomènes organiques et fonde l'égale dignité de l'homme et de la femme, par delà leur destinée historique. *“C'est cet aspect de la pensée de Descartes que retiendront les philosophes idéalistes et chrétiens ; en particulier, les auteurs féministes de la fin du XVII^{ème} siècle se réclameront de la précellence, maintes fois proclamée par Descartes, de l'âme, pour justifier leur théorie d'une égale aptitude de la femme à toutes les fonctions de l'entendement”* ⁽⁸⁾. Pour Descartes en effet nul passage ne menait du corps seul à l'âme seule. *“La voie des méditations est donc toujours ontologique et va non du confus au clair, ou du sensible à l'intelligible, mais seulement d'existence en existence”* ⁽⁹⁾. Pouvons-nous dire avec Paul Hoffmann que Poullain de la Barre fondait sa revendication d'égalité des deux sexes sur ce dualisme irréductible de l'intelligible au vécu et du vécu à l'intelligible ?

Pour Poullain de la Barre, le principe d'une liberté personnelle des femmes prenait sens à partir des effets de différenciation sociale qu'il avait constatés et d'un récit des origines où l'intégrité des rapports sociaux était supposée. Dans cette perspective le *“j'existe moy qui pense parce que j'agis”* n'a pas valeur de maladresse, mais situe cette présence à soi-même que contient le cogito, dans le social, domaine de l'action. Le corps est d'ailleurs englobé dans cette définition du social : *“vous n'ignorez pas qu'il ne se passe rien entre notre esprit et tout ce qui nous entoure que le corps n'y ait quelque part : il est comme le truchement qui entretient le commerce entre nous et la nature ; en un mot il est le canal et l'instrument de toutes nos connaissances et de toutes nos actions”* ⁽¹⁰⁾. En définissant le corps comme un langage, instrument de communication et de cohésion sociale des hommes entre eux et de l'homme avec la nature, Poullain attribuait une finalité fonctionnelle à la condition humaine, vivre en société, communiquer. A cette occasion il établissait un animisme de la matière corporelle que la distinction opérée par Descartes entre une substance qui pense et une substance étendue ne permettait pas et que le philosophe avait même expressément condamné ⁽¹¹⁾. Il est toutefois difficile d'aller plus avant dans ce raisonnement, compte tenu de la minceur spéculative du propos de Poullain de la Barre. Peut-être est-ce déjà forcer son texte que d'en faire cette lecture ! Cependant à la question de l'habillage cartésien de la pensée de Poullain, nous proposons une interprétation d'ordre sociologique qui va dans le sens des intérêts intellectuels de notre auteur pour la société.

Comme l'a fort bien rappelé Bernard Magné dans sa thèse : *“l'Université avait mis Descartes à l'index en 1663. En 1669 les candidats à la chaire de philosophie du Collège royal durent soutenir des thèses anticartésiennes ... Des sanctions frappaient les tenants du cartésianisme”* ⁽¹²⁾... Dans ce contexte, la référence aux contextes majeurs de la philosophie cartésienne avait valeur de signe et pou-

vait correspondre pour Poullain à un ralliement à la lutte engagée contre l'hégémonie répressive de la scholastique et de la Sorbonne, ralliement dont la philosophie cartésienne, vingt-cinq ans après la mort de son auteur, était devenu le symbole. Poullain de la Barre - ne sous-estimons pas le caractère polémique de son talent - dénonça avec force la fausse connaissance des doctes et des savants. Les femmes, du fait de l'ignorance et de l'incapacité dans lesquelles elles étaient maintenues, représentaient pour lui une possibilité de renouvellement philosophique et social : "Quant je leur ay demandé ce qu'elles pensoient de leur âme, elles ne m'ont pas répondu que c'est une flamme fort subtile ... elles répondoient au contraire ..." (13). En fait l'apport philosophique de Poullain se situait dans le champ des théories du droit naturel. L'innocence de l'organisation humaine à ses origines légitimait dans le récit de l'auteur sa critique des mœurs contemporaines. Il fabriquaient ainsi pour fonder le projet d'une société égalitaire un rapport d'antériorité dont les philosophes pré-revolutionnaires useront volontiers au XVIII^{ème} siècle. Cet aspect des écrits de Poullain de la Barre est si remarquable que des commentateurs se sont interrogés sur l'éventualité d'une filiation entre l'œuvre de l'ecclésiastique exilé et celle de l'auteur du *Discours sur l'origine de L'inégalité*. A propos d'un passage de *l'excellence des hommes* (14), dans lequel le mythe du bon sauvage, la civilisation agent de corruption, étaient évoqués avec une conviction toute rousseauiste, voici ce qu'écrivait Henri Grappin (15) : "Au moment où le Grand Roi brillait de tout son éclat, à l'apogée de la civilisation monarchique, un obscur ecclésiastique de vingt huit ans entreprenait l'apologie des "sauvages". A notre connaissance pareil document est de beaucoup le plus ancien et le plus curieux de tous ceux que l'on a mis au jour pour attester, avant Rousseau, des idées et des tendances dont ce dernier se fit l'interprète". Rousseau avait-il eu connaissance des ouvrages de cet aîné ? Le pasteur Lambercier (16), à qui le fils de Poullain de la Barre succédera et que Rousseau mentionne dans ses *Confessions*, avait été membre de la vénérable compagnie des Pasteurs à l'époque où Poullain fut recruté au Collège de Genève (17) ; il aurait pu posséder les ouvrages de notre auteur et Poullain aurait pu les lire. Madeleine Alcover en doute pour des raisons de chronologie et parce qu'il ne subsiste aucune trace matérielle de cette connaissance. Par contre, l'hypothèse d'une influence de Poullain sur Rousseau à l'époque où ce dernier remplit la fonction de secrétaire chez Madame Dupin n'est pas à exclure ; Madame Dupin en effet avait lu sans connaître le nom de l'auteur le *Traité De l'égalité des deux sexes* ; des manuscrits Dupin-Rousseau conservés à l'Université du Texas à Austin attestent de cette lecture. "Notons cependant, mentionne M. Alcover, que le cercle Dupin émet de fortes réserves soit sur les opinions de Poullain, soit sur des opinions qui s'apparentent aux siennes" (18). Par exemple, "dans le manuscrit cité, madame Dupin, au sujet de la" conjecture historique "relevait que l'auteur s'imaginait les sociétés primitives réglées comme celles de son temps" (19). Quelles étaient les idées-forces de la conjecture historique de Poullain de la Barre ?

Les hommes avaient un avantage physique sur les femmes ; ils étaient plus robustes. Pourtant ce sentiment de force ne tirait pas à conséquence au commencement du monde, lorsque les institutions de l'Etat n'existaient pas. La vie s'écoulait paisiblement ; hommes et femmes jouissaient d'une relative égalité et les activités de chacun avaient un caractère aléatoire. *"Les hommes et les femmes qui estoient alors simples et innocens, s'employoient également à la culture de la terre ou à la chasse comme font encore les sauvages. L'homme alloit de son côté et la femme alloit du sien, celui qui apportoit davantage estoit aussi le plus estimé"* (20). Le texte de Poullain de la Barre était suffisamment vague sur l'organisation de la vie à l'aube de la civilisation pour que l'on se demande s'il s'agissait en fait d'une vie présociétale ou d'une société préétatique. Etait-ce là le sens de la réserve de Madame Dupin sur la description de la vie primitive que brosse Poullain de la Barre ? Quoi qu'il en soit, l'individu y apparaissait doté de chances égales et cette égalité était à retrouver. A l'opposé de juristes comme Domat pour qui la condition des femmes découlait d'une inégalité de nature, Poullain renvoyait la subordination des femmes à une évolution de l'institution familiale qui en se ramifiant, avait imposé aux individus des rôles sociaux : tyrannie des pères et des maris, intériorisation par les mères et les filles d'une domination masculine. Comme si "du hasard" avait présidé à cette répartition des rôles, Poullain de la Barre utilisait un ton rapide qui se gardait de tout déterminisme naturalisant. Ainsi préservait-il les chances historiques d'une réversibilité !

Entre l'état de dépendance volontaire qui constituait aux yeux de Poullain la vie de famille, et la main mise du pouvoir politique sur l'organisation familiale, la condition des femmes connut une aggravation. La formation de l'Etat avec sa guerre fondatrice, objectivait le rapport de maîtrise des hommes sur les femmes. Dans la guerre les femmes étaient physiquement absentes. Cette absence se prolongea dans la politique et devint exclusion. L'histoire des institutions conçues comme une série de coups de force d'une population sur une autre, n'invitait guère au respect. L'Etat apparut d'abord comme un territoire à délimiter et les charges du gouvernement allèrent à ceux qui avaient défendu les frontières. La formation de l'Etat moderne fut un facteur de division et de différenciation de la population. Les marques de respect étaient une façon de rendre visible la stratification sociale. *"On inventa des signes de respect pour témoigner la différence qu'on reconnoissoit entre eux. On joignit ainsi à l'idée de puissance la soumission extérieure que l'on rend à ceux qui ont l'autorité entre les mains"* (21). Doit-on mettre sur le compte de sa conviction religieuse d'homme de la Réforme ce mépris du rituel, ce sentiment des limites d'un pouvoir qui ne peut exiger des hommes qu'une "soumission extérieure". La biographie de Poullain de la Barre telle qu'elle nous apparaît à travers quelques documents, reste fort incomplète, et de nombreux points sont encore à élucider.

Né à Paris en 1647, mort à Genève en mai 1725, Docteur en Théologie, il exerça les fonctions de prêtre pendant sept ans à la Flammengrie (paroisse de 278 foyers) puis à Versigny (98 foyers). En 1688, trois ans après la révocation de l'Edit de Nantes, il partit pour Genève où il s'installa définitivement. Pendant sa période française, sa vie intellectuelle fut marquée par le secret. L'auteur de *L'égalité des deux sexes* demeura longtemps inconnu. Le réformé Pierre Bayle, inépuisable chroniqueur de son temps, nous informe avec les précautions d'usage en ces temps de persécutions religieuses de l'identité de l'auteur. Dans le *Dictionnaire historique*, à la note B du mot Marinella ou Marinelli (Lucrèce) il écrivait : "*L'autre auteur est celui qui publia à Paris en 1673 un ouvrage qui a pour titre, De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*". *Il crut que l'on écrivoit contre lui et il en fut menacé (voiez journal des savans du 16 mars 1676) mais ne voiant point paroître de réfutation, il écrivit lui-même contre son livre, car il publia en 1675 un traité de L'excellence des Hommes contre l'égalité des sexes. Quand on examine bien tout ce qu'il dit on découvre qu'il n'a pas dessein de réfuter son premier ouvrage et qu'il a plutôt envie de le confirmer indirectement. Quoi qu'il en soit ces deux ouvrages furent rimprimez à Paris l'an 1679. On a été longtemps sans en connoître l'auteur : on débita dans les Nouvelles de la République des lettres au mois d'octobre 1685 qu'il s'appelait Ferlin, mais quelque tems après on déclara dans ces nouvelles ... qu'il eut mieux valu le nommer Poulain. C'est en effet son vrai nom quoi qu'il ait pris celui de la Barre, à la tête de la troisième édition l'an 1691 (voiez L'histoire des ouvrages des savans, mois de septembre 1691, p. 27) ... Disons en passant que c'étoit un ecclésiastique Lorrain, qui a embrassé dans Genève la communion protestante"* (22). Non content de résoudre la question délicate de l'identification de l'auteur de *L'égalité des deux sexes*, Pierre Bayle soulevait la contradiction qui existait entre la démarche égalitaire de 1673 et le traité *De l'excellence des hommes*. Cet ouvrage répondait-il à un souci d'équilibre entre deux points de vue antithétiques, comme l'affirme Poulain dans son introduction ? *De l'excellence des hommes* se révélait à la lecture un texte ayant pour but de déconstruire rationnellement l'argumentation des partisans de la domination des femmes, argumentation fondée sur l'écriture. *Le Nouveau Testament* était l'objet de toute l'attention intellectuelle de l'auteur : commentaire acéré de Saint-Paul qui sur la question des apports entre sexes avait énoncé quelques jugements ambigus qu'il convenait de re-interpréter. "*De la manière dont on parle de Saint-Paul, quand il s'agit des femmes, on croiroit qu'il a fait un traité contre l'égalité des sexes. Il est vray qu'en plusieurs endroits, il exhorte les femmes à estre soumises à leurs maris, mais il ne dit nulle part qu'elles le doivent en considération de leur sexe ou d'une loy divine, ce qu'il n'eust pas manqué de faire, comme estant le moyen le plus propre à son dessein*" (23). Tout au long de son ouvrage Poulain de la Barre reviendra sur son commentaire de Saint-Paul. *L'Ancien Testament* par contre et particulièrement *La Genèse* attirait l'irrévérence de l'auteur, qui développait

jusqu'à l'absurde les justifications de l'adversaire. "Adam a été créé après la bouë, il est sorti de la bouë et du limon de la terre, ainsi la terre et la bouë sont plus nobles que luy. Et si je veux raisonner par convenance, c'est à dire par des raisons imaginaires, je dirois à mon tour Dieu a créé la première femme dans un lieu plus remarquable qu'Adam et a formé son corps d'une matière plus dure et plus forte et mesme plus noble, puisque c'estoit d'une coste d'homme, au lieu qu'Adam n'a été fait que de bouë, pour nous apprendre que les femmes sont plus excellentes que les hommes. Que repondroient les faiseurs de convenances ?" (24). L'évangélisme de Poullain dans l'espoir de reconquérir une intériorité perdue par l'habitude, la tradition, les rites, se situaient du côté de la libre pensée. Epris de liberté et animé d'une volonté obstinée d'assumer les conséquences sociales de ses jugements les plus radicaux - il n'hésitait pas à envisager l'accès des femmes aux fonctions sociales les plus élevées - l'auteur ne se rattachait pas à une orthodoxie protestante. Pierre Bayle nous signale (25) qu'il participera à la relecture d'un livre intitulé *La foi dévoilée par la raison* de Jean Patrocle (26) Parisot, publié en 1681. Cet ouvrage s'inspirait de la théologie naturelle de Raymond Sebond, d'après Raymond Lulle. Il affirmait une équivalence entre textes sacrés et nature, objet d'un savoir scientifique stable. Poullain de la Barre, qui considérait la substance corporelle comme un langage, éprouvait-il quelque affinité pour un rationalisme protestant et alchimiste qui, rappelons-le, avait mis par le passé au centre de ses intérêts la précellence du sexe féminin ? (27)

Si la période française de sa vie fut troublée de mesures disciplinaires, de persécutions peut-être, - son anonymat en témoigne - sa période genevoise qui correspondait pour l'auteur à une maturité sociale fut marquée de prises de position religieuses non moins paradoxales. En effet, *La doctrine des protestants* de 1720, justifiée par le Missel romain, renvoyait dos à dos les orthodoxies respectives des protestants et catholiques romains et lançait un appel à la concorde ? "Comme cette étude m'a fait entrer dans des pensées sur la messe, fort différente de celles qu'en ont les catholiques et les protestants, je me suis déterminé à les rendre publiques, comme pouvant servir à justifier quelques points importants de la doctrine des Protestants auprès de ceux d'entre les catholiques qui aiment la Vérité et la paix" (28). Au delà des dogmes diviseurs et des traditions, Poullain de la Barre, poursuivait son travail de philosophe éclectique, défiant les autorités temporelles et spirituelles. La raison et l'évangile trouvaient seuls grâce à ses yeux, comme principes de connaissance et d'action (29). Le déchiffrement du monde qu'il entreprit à partir des thèmes religieux les plus rétifs, les moins réductibles aux normes du discours puisqu'ils sont appelés mystères, poursuivait les mêmes objectifs que sa critique sociale : faire reculer les croyances pour instaurer la paix entre personnes de sexes différents ou de religions différentes.

Christine FAURÉ.

Christine Fauré, 38 ans. Docteur ès-lettres, chargé de recherche au CNRS en Sociologie. Auteur de : "Quatre femmes terroristes contre le tzar",

Anthologie, Maspéro, 1978 ; "Terre, terreur et liberté, essai sur le populisme russe", Maspéro 1979 ; "La Démocratie sans les femmes, essai sur le libéralisme en France". PUF 1985. Collabore aux revues "Les Temps Modernes", "Change International", "Signs" (U.S.A.), "Cultures" (Unesco).

(1) - "De l'égalité des deux sexes ; discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés". - Paris, chez Jean du Puis - 1673.

- "De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs, entretiens". - Paris, chez Jean du Puis - 1674.

- "De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes". - Paris, chez Jean du Puis - 1675.

Ces livres ont été chacun l'objet de plusieurs éditions. Un travail très complet de bibliographie, inventaire des différentes éditions, etc. a été fait par Madeleine Alcover : in Poullain de la Barre, une aventure philosophique (conf. bibliographie).

(2) - Marie le Jars de Gournay : "Egalité des hommes et des femmes", à la Reyne - 1622.

(3) - Marc Angenot : "Les champions des femmes, examen du discours sur la supériorité des femmes" - 1400-1800 - Montréal - Les Presses de l'Université du Québec - 1977.

(4) - L'ont constaté Henri Pieron le premier, Bernard Magné et Madeleine Alcover (conf. bibliographie).

(5) - Henri Pieron, Bernard Magné, Madeleine Alcover, ont noté et commenté cette différence de perspective.

(6) - "De l'éducation des Dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs, entretiens". - p. 115.

(7) - Bernard Magné : "Le féminisme de Poullain de la Barre". - Thèse pour le Doctorat de troisième cycle - Toulouse - 1964 - p. 132-133.

(8) - Paul Hoffmann : "La femme dans la pensée des lumières". - Paris - ed. Ophrys-fasc. 158 p. 55.

(9) - F. Alquié : "La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes". - Paris - P.U.F. 1966 - p. 167.

(10) - "De l'éducation des dames". - op. cit., p. 218.

(11) - Lettre à Mersenne - 23 novembre 1646.

(12) - Bernard Magné - op. cit. p. 152.

(13) - "De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés". - 1673, p. 43.

(14) - "dans le premier âge du monde, dont il nous reste encore quelque ombre dans les amours innocents des bergers et des bergères, et dans les plaisirs de la vie rustique, quand elle n'est point troublée par la crainte des Puissances, ni des ennemis, tous les hommes étaient égaux, justes et sincères, n'ayant pour règle et pour loi que le bon sens". - "De l'excellence des hommes", p. 315 (cité par Grappin).

(15) - Henri Grappin - "Notes sur un féministe oublié, le cartésien Poullain de la Barre". - Revue d'histoire littéraire de la France - 20^{ème} année - 1919 - p. 864.

(16) - M.L. Stock - "Poullain de la Barre" (conf. bibliographie) p. 209.

(17) - M. Alcover - op. cit. p. 106.

(18) - M. Alcover - op. cit. p. 107.

(19) - ibidem - op. cit. p. 153.

(20) - "De l'égalité des deux sexes". - op. cit. p. 17.

(21) - "De l'égalité des deux sexes". - op. cit. p. 23.

(22) - Pierre Bayle : - "Dictionnaire historique" tome III note B p. 1937 : Au mot Marinella ou Marinelli Lucrece" elle portoit les prétentions de son sexe non seulement à l'égalité, comme quelques auteurs on fait".

(23) - "De l'excellence des hommes, contre l'égalité des sexes". - op. cit. p. 47.

(24) - "De l'excellence des hommes". - op. cit. p. 17-18.

(25) - "Nouvelles de la République des Lettres". - Octobre 1685 - 1p. 1145 - 46

(26) - Michaud - "Biographie universelle ancienne et moderne". - tome 32 - Parisot.

- (27) - Cornelius Agrippa de Nettesheim.
 (28) - "La doctrine des protestans". - Préface - p. IV - Genève - 1720.
 (29) - "S'attacher à la raison et l'évangile, comme pouvant seuls nous enseigner certainement ce qu'il faut croire, ce qu'il convient de dire, et ce qui se doit faire - op. cit. préface - XI.

BIBLIOGRAPHIE

OEUVRES DE POUILLAIN DE LA BARRE :

- "Les rapports de la langue latine avec la françoise, pour traduire élégamment et sans peine avec un recueil étymologique et méthodique de cinq mille mots françois tirez immédiatement du latin". - Paris - Veuve Claude Thiboust et Pierre Esclassan. - 1672.
- "De l'égalité des deux sexes - Discours physique et moral où l'un voit l'importance de se défaire des préjugés". - Paris - du Puis - 1673.
- "De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit, dans les sciences et dans les mœurs - Entretiens". - Paris - du Puis - 1674.
- "De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes". - Paris - du Puis - 1675.
- "Essai des remarques particulières sur la langue française pour la ville de Genève". - Genève - 1691.
- "La doctrine des Protestans sur la liberté de lire l'écriture Sainte, le Service Divin en langue entendue, l'Invocation des Saints, le Sacrement de l'Eucharistie, justifiée par le Missel Romain et par des Reflexions sur chaque point. Avec un commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : "Ceci est mon Corps, Ceci est mon Sang". - Mathieu. chap. XXVI V. 26". - Genève - 1720.

OUVRAGES ET ARTICLES

- Abensour Léon : "La femme et le féminisme avant la Révolution". - Paris - Leroux - 1923.
- Alcover Madeleine : "The indecency of knowledge". Rice University studies. vol. 64, n° 1 - Winter - 1978.
- "Poullain de la Barre, une aventure philosophique". - papers on french seventeenth century Literature. - Paris - Seattle-Tuebingen - 1981.
- Albistur Maité, Armogathe Daniel : "Anthologie de textes féministes du Moyen Age à 1848". - Poitiers - Hier et Demain - 1978.
- "Histoire du féminisme français, du Moyen Age à nos jours". - Paris - Des femmes - 1977.
- Angenot Marc : "Les champions des femmes, examen du discours sur la supériorité des femmes (1400-1800)". - Montréal - Presses de l'Université de Québec - 1977.
- Armogathe Daniel : Voir Albistur.
- Ascoli Georges : "Bibliographie pour servir à l'histoire des idées féministes depuis le milieu du XVI^{ème} siècle jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle". - revue de synthèse historique, XIII - 1906.
- Basnage de Beauval Henri : "Histoire des ouvrages des Savans". - Rotterdam 1687-1709 - Genève - Slatkine Reprints - 1969 - (tome II, 1689-1692).
- Bayle Pierre : "Dictionnaire historique et critique", 3^{ème} éd. revue, corrigée et augmentée - Rotterdam, chez Michel Bohn : MDCCXX.
- "Histoire des ouvrages des savans", sept. 1691 art. IV.
- "Nouvelles de la République des Lettres. - octobre 1685, p. 1145-1146.
- Caffiaux Dom Philippe Joseph : "Défenses du beau sexe - ou Mémoires historiques, philosophiques et critiques pour servir d'apologie aux femmes". - Amsterdam - 1753.
- Dictionnaire historique et biographique de la Suisse - Neuchâtel - 1921-1933.
- Fauré Christine : "La Démocratie sans les femmes, essai sur le libéralisme en France". - Paris - P.U.F. - 1985.
- Grappin Henri : "Notes sr un féministe oublié : le cartésien Poullain de la Barre",

revue d'histoire littéraire de la France. - 1913.

"A propos du féministe Poullain de la Barre", revue d'histoire littéraire de la France. - 1914.

- Haag Eugène et Emile : "La France protestante". - Paris 1877-1888 - Genève Slatkine reprints - 1966.
- Hoffmann Paul : "Féminisme cartésien", centre de Philologie et de littérature romanes, Université de Strasbourg. - Travaux de linguistique et de littérature - n° 7 - 1969.
"La femme dans la pensée des lumières. - Paris - Ophrys - fasc. 156 Sd.
- Leclerc Jean : Bibliographie ancienne et moderne - Amsterdam - Wetstein MDCCXXI.
- Lefevre G. : "Poullain de la Barre et le Féminisme au XVII^{ème} siècle". - Revue pédagogique, nouvelle série - tome LXIV - Paris - 15 février 1914.
- Mac Niven Hine Ellen : "The woman question in early eighteenth century French literature : the influence of François Poullain de la Barre". - Studies on Voltaire and the eighteenth Century, England - 1973 - vol.CXVI.
- Magné Bernard : "Education des femmes et féminisme chez Poullain de la Barre (1647-1723)". Le XVII^{ème} siècle et l'éducation - Colloque de Marseille - 1971 - Supplément au n° 88 de la revue Marseille - 1972.
"Le féminisme de Poullain de la Barre, origine et signification. Thèse dactylographiée pour le Doctorat de 3^{ème} cycle. Université de Toulouse - 1964.
"Une source de la lettre persane XXXVIII ? l'égalité des deux sexes, de Poullain de la Barre". - Revue de l'histoire littéraire de la France - mai-août 1968 - n° 3-4.
- Michaud Joseph François : "Biographie universelle ancienne et moderne". - Paris - 1854-1863.
- Montet Albert (de) : "Dictionnaire biographique des Genevois et des Vaudois". - Lausanne - Bridel - 1877.
- Moreri Louis : "Le grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane". - Basle - 1733 (vol. 6 - additions).
- Moureau François : "Autour du mythe de la femme : une réfutation inconnue de Poullain de la Barre". Cahiers de littérature du XVII^{ème} siècle publiés par le centre de recherche ; idées, thèmes et formes. - 1580-1660 - Université de Toulouse Le Mirail, n° 2 - 2 mai 1980.
- Pieron Henri : "Un précurseur inconnu du féminisme et de la révolution : Poullain de la Barre". - La revue de synthèse historique - 1902.
- Reynier Gustave : La femme au XVII^{ème} siècle - Paris - Tallandier - 1929.
- Ronzéaud Pierre : "La femme au pouvoir ou le monde à l'envers". - XVII^{ème} siècle. - Paris - 1975 - n° 108.
- Rossat-Mignot Suzanne : causerie radiodiffusée sur Radio-France Culture : Cahiers rationalistes, n° 322 - mars 1976.
- Seidel Michael : "Poullain de la Barre. The Woman as good as the man". Journal of the History of Ideas. - New-York. - July-Sept. - 1974.
- Senebier Jean : "Histoire littéraire de Genève". - Genève - 1790.
- Stock Marie-Louise : "Poullain de la Barre, a seventeenth century feminist". - Thèse dactylographiée de doctorat, Columbia University - New-York - 1961.

Frédéric II, prince philosophe

Werner Krauss in memoriam

Il ne laissait personne indifférent : amis et ennemis conviennent que Frédéric était une personnalité exceptionnelle sur laquelle mémorialistes et chroniqueurs ⁽¹⁾ dissertent à plaisir. Il domine l'histoire du XVIII^e siècle avec tous ses défauts, ses mesquineries et ses jalousies. Mais aussi avec des traits manifestes de grand homme d'état et de chef de guerre accompli.

Né en 1712 – Leibniz vit encore ! – il subit durant ses jeunes années le dressage de son père ; un projet de fuite découvert le met aux arrêts à 18 ans et le contraint d'assister à l'exécution de son ami et complice von Katte le 6 novembre 1730. Commence un long apprentissage à la vie politique, militaire et économique dont Ernest Lavisse a donné une image parfaite ⁽²⁾ alors que ses intérêts s'orientent vers la poésie, la littérature et la philosophie. Il est déjà "avide à l'égard de la France" (Nietzsche). Après 1736, le jeune prince peut entretenir dans son château de Rheinsberg refait par von Knobelsdorff, une véritable petite cour où l'on ne parle que français. Il se met à correspondre avec des écrivains illustres dont Voltaire : la première lettre qui arrivera à Cirey est datée du 8 août 1736, suivie de centaines d'autres pleines de superlatifs les plus élogieux qui témoignent de la fascination séculaire et réciproque entre le pouvoir et l'esprit, entre le prince et l'intellectuel. Avant les critiques et les déceptions c'est pour l'heure l'hyperbole qui est de règle. Voltaire : "Vous pensez comme Trajan, vous écrivez comme Pline, et vous parlez français comme nos meilleurs écrivains" (1^{er} janvier 1737, D. 1243). "Continuez Monsieur," dit Frédéric, "à éclairer le monde. Le flambeau de la vérité ne pouvait être confié à de meilleures mains" (8 février 1737, D. 1281). Le groupe compte déjà des réfugiés huguenots, Jordan, Deschamps, Beausobre et les Allemands, von Manteuffel, Reinbeck, von Suhm. Bonne viande et bons vins (français naturellement), orchestre de chambre, théâtre, bibliothèque, le tout n'est même pas achevé lorsqu'il monte sur le trône en 1740 à 28 ans, l'année de la parution de l'*Anti-Machiavel* ; on discute toujours de son rapport avec le Florentin ⁽³⁾. "Coup sur coup paraissent vingt édits à faire pâmer un philosophe" (P. Gaxotte, p. 191) dont le rappel de Wolff exilé – la cause était entendue avant la mort du roi sergent – et la résurrection de l'académie ⁽⁴⁾. Il secoue le pays de sa léthargie culturelle : "J'ai d'abord commencé par augmenter les for-

ces de l'état de 16 bataillons, de 5 escadrons de hussards et d'un escadron de gardes du corps. J'ai posé les fondements de notre nouvelle académie. J'ai fait acquisition de Wolff, Maupertuis, de Vaucanson, d'Algarotti. J'attends la réponse de S'Gravesande et d'Euler. J'ai établi un nouveau collège pour le commerce et les manufactures, j'engage des peintres et des sculpteurs", écrit-il à Voltaire (27 juin 1740, D. 2250). L'Europe tenait-elle enfin son vieux rêve platonicien ? Fontenelle en personne l'avait prévenu : "On dit anciennement (*République V*) qu'il faudrait, pour le bonheur des états, que les philosophes fussent rois, ou que les rois fussent philosophes. Pour moi, je crois qu'il y a de la différence. Que les philosophes soient rois, voilà de pauvres gens à qui la tête va tourner, ou du moins, j'en ai grand peur. Que les rois soient philosophes, ce sont des gens que leur bonne constitution a sauvés d'un grand péril et qui, je suis sûr, feront des merveilles" (à Frédéric, 29 septembre 1737, XVI, 196). C'était le temps où il pouvait lire Rollin, écouter Beausobre, méditer Wolff à qui il écrivait : "C'est aux philosophes à être les précepteurs de l'univers et les maîtres des princes" (23 mai 1740, XVI, 179).

L'avènement de son règne marque le début d'une série de guerres aux fortunes diverses : jusqu'à sa mort, l'Europe va balancer entre l'effort unificateur de la monarchie autrichienne et le désir prussien de sauver les "libertés allemandes" : il s'agit presque d'une affaire de familles, entre les Habsbourg et les Hohenzollern. Avec Frédéric, la Prusse qui n'était qu'une idée va devenir réalité et l'Europe va être en état de destabilisation permanente. Celui qui signe "le philosophe de Sans-souci", château où il recréera une république des lettres et où Voltaire viendra faire un séjour orageux, viole les traités et renverse les alliances (deux guerres de Silésie, 1740-42, puis 1744-45, la guerre de sept ans 1756-1763). Etrange destinée d'un homme qui parle français mais qui est à la base du mythe de la Prusse, qui protège les jésuites alors qu'il est calviniste, qui met l'Europe à feu et à sang alors qu'il se dit philosophe, qui se permet de juger Jean Sébastien Bach que Dieu lui-même écoute en privé ! La Prusse est un *melting pot* qui doit son essor à des énergies mixtes qu'il saura canaliser : les huguenots réfugiés ⁽⁵⁾, les luthériens de vieilles souches, les calvinistes et enfin les juifs, admis au compte goutte. On comprend que la tolérance soit de mise !

"Puisse Berlin après avoir été longtemps la Sparte de l'Europe en devenir l'Athènes".

C'est le vœu d'Algarotti (9 février 1742, XVIII, 32) qui se réalisera : Berlin sera la ville de la philosophie. Les contacts de Frédéric II avec la philosophie et les philosophes sont nombreux. Le collège français où se sont succédés Sperlette, Naudé, Ancillon, La Croze et Formey, et l'Académie des Sciences qui ignore l'allemand. Il faudrait des volumes pour compter dans le menu la relation passionnelle et passionnée (42 ans de correspondance !) avec Voltaire où la vénération se dissoudra en dédain, la louange en insulte. Il comble

d'Alembert et essaie, en vain, de l'attirer à Berlin pour succéder à Maupertuis ; si près de 300 lettres étalées sur 37 ans livrent une grande partie de l'âme du Roi, c'est avec le Marquis d'Argens – en dehors de toutes les intrigues et Dieu sait que Sans-souci en vivait – qu'il sera le plus lié. Le directeur de la classe des Belles Lettres de l'Académie sera le confident sinon l'interlocuteur égal. Diderot l'évite et l'humilie ; il le prend pour une "tête mal faite" (à madame d'Épinay, 9 avril 1774) et l'article "Prusse" de l'*Encyclopédie* fâchera définitivement Frédéric avec l'entreprise qu'il avait pourtant proposé d'achever en Prusse. Celui-là a le culot de refuser une visite sur les bords de la Spree mais part pour St Petersburg. Diderot qui n'est jamais sorti de France vendra sa bibliothèque à Catherine II en Russie ! Prêt à accueillir Rousseau qui l'avait égratiné quelque peu dans l'*Emile* (L. 1976), il lui octroie une pension mais se sait aux antipodes (à Keith, 1^{er} septembre 1762). Quelques années plus tard, il s'enquerra de ses multiples ennuis (L. 4671, 4887, A. 435) et tonnera de Postdam contre la "vénéralable classe des pasteurs de Neu-châtel et de Valangin".

Les idées philosophiques sont assez décevantes et banales : refus de la spéculation, souci de la morale et du pratique, scepticisme prononcé. C'est Voltaire et le bel esprit français qui l'ont éloigné de Wolff ; dans son cas la causticité n'y a que peu gagné. La sentence tient souvent lieu de raisonnement, le clin d'œil de lecture.

L'Etat est en même temps éducateur et but de l'éducation. Ditley, dans un article sans ride ⁽⁶⁾, le place dans la lignée des Marc Aurèle et Laurent de Médicis. Par l'éducation le fonctionnaire sera grand commis et presque l'égal des nobles et des officiers. Son académie est destinée à montrer l'exemple. L'inappétence pour la philosophie spéculative est évidente : "Elle n'est bonne qu'à nourrir notre curiosité" (à d'Argens, 18 août 1761, XIX, 249). Alors qu'il a été formé avec Wolff et qu'il l'a aimé (XVI, 114, 249), il délaissera les charmes subtils de l'ontologie. Il range ses arguments comme des batailles, lui dit-on (XXIV, 147) ; ce qui n'a jamais été une preuve de profondeur, lui-même en convient (D. 2475) mais la guerre permet de philosopher (D. 2480). Il croit en Dieu et en la providence ; pour le reste "tout est comme il peut" (XXIV, 548). Stoïcisme enfin. Marc Aurèle est son bâton (XIX, 263) mais surtout relativisme : "On n'a pas besoin de Luther et de Calvin pour aimer Dieu" (XVI, 118). Avec le XVI^e siècle, il admire l'antiquité entière, ce qui donne un certain œcuménisme à son scepticisme invoquant "St Epicure" (XIX, 158), "mon ami Lucrèce" (XX, 289). On ne sait pas si le pyrrhonisme est décidé ou si c'est le sentiment romantique (?) de n'être pas de son siècle (XX, 43 ; XXII, 342) qui domine.

Ainsi la véritable "œuvre" de Frédéric II c'est la Prusse ! Pour le reste c'est une impression de rendez-vous manqué qui s'impose. Le "chartreux militaire" (XIX, 255), "philosophe sauvage" (XX, 291) ne sera jamais heureux en compagnie des La Mettrie et autres d'Holbach. Il n'est pas vraiment chez lui à l'Académie et les Français

l'amusent parfois (XXVI, 537), l'embêtent souvent (XX, 47 ; XXIV, 458). Mais il n'aime pas "les plumes infatigables des professeurs allemands" (XIX, 417, et aussi XVII, 150). On peut se demander avec Ditley si une connaissance approfondie de la littérature et de la philosophie de ses concitoyens aurait modifié son jugement castigateur. Il a trop lu de Bossuet pour goûter Spalding, trop de Bourdaloue pour aimer Sack, trop de Bayle pour la *Popularphilosophie*. L'*Aufklärung* est trop religieuse et aux mains des pasteurs, mais le Siècle des lumières trop athée et trop sec.

Il n'y a que la tolérance pour laquelle il se soit engagé ; son relativisme l'y aidait pourvu que l'état n'en pâtît point. Toutes les occasions sont bonnes pour railler les censures : "On dit qu'on est toujours en train de brûler les livres en France. C'est une ressource en cas de grand hiver, si le bois manque, les livres ne manqueront pas pourvu qu'on ne brûle que l'écriture et non les auteurs, ce qui deviendrait trop sérieux" (à d'Alembert, 26 juillet 1766, XXIV, 408). Là aussi il sait conjuguer l'idéalisme humaniste avec le cynisme de la *Realpolitik* : "Vous permettrez encore de ne pas penser comme vous sur le sujet de la révocation de l'édit de Nantes ; j'en ai vraiment une grande obligation à Louis XIV ; et si M. son petit-fils voulait suivre cet auguste exemple, j'en serais pénétré de reconnaissance ; et surtout s'il bannissait en même temps de son royaume cette vermine de philosophes, je recevrais charitablement ces exilés chez moi. Vous me ferez plaisir de persuader à vos ministres de frapper ce grand coup d'état" (à d'Alembert, 18 décembre 1770, XXIV, 523).

Son refus de la langue allemande, la correspondance avec le comte von Herzberg (XXIV, 341 sq.) est instructive à cet égard, s'inscrit dans une tradition inaugurée par le Père Bouhours et maintenue au moins jusqu'au prix de l'Académie de Berlin sur la prééminence de la langue française gagné par Rivarol ⁽⁷⁾.

Nous sommes pourtant au siècle où la langue philosophique allemande va naître. On s'étonnera de lire *De la littérature allemande* un an avant la mort de Lessing et la parution de la *Critique de la raison pure* ; à ce propos une illustration de son manque de connivence ressort d'une lettre à Jordan du 3 août 1739 (XVII, 57) : "Me voici donc arrivé dans la capitale d'un pays où l'on est foudroyé l'été, et où le monde crève de froid en hiver. C'est un pays plus propre à nourrir des ours qu'à servir de théâtre aux sciences. Les habitants, souples, flatteurs, rampants, mais fiers, hautains et arrogants, sont aussi fades dans leur humilité qu'insupportable par leur insolence. Les arts n'ont jamais été cultivés ici, et il y a grande apparence qu'ils ne le seront jamais". Il s'agissait de Königsberg où un an plus tard Kant allait commencer ses études !

Reste du moins cette pensée que la souveraineté est aussi l'intelligence ; y a-t-il un héritage plus fécond ?

**J.R. ARMOGATHE
D. BOUREL**

- (1) Cf. Bielfeld, Büsching, de Catt, Dantal, Denina, Formey, Nicolai, Poellnitz, Thiébauld ; les *Souvenirs* de ce dernier connurent quatre éditions entre 1804 et 1826.
- (2) E. Lavisce, *La jeunesse du grand Frédéric* (Paris 1891) et *Le grand Frédéric avant l'avènement* (Paris 1893).
- (3) M. Pollitzer, *Frédéric II disciple de Machiavel* (Paris 1966), *Frederick of Prussia : Anti-Machiavel*, intr. transl. and notes by P. Sonnino (Ohio U.P. London 1981).
- (4) A. von Harnack, *Geschichte der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin 1900), E. Winter, *Die Registres der Berliner Akademie der Wissenschaften 1746-1766* (Berlin 1957).
- (5) On sait qu'ils sont dans la haute et moyenne administration, l'académie, les lycées ; F. Hartweg, "Influence culturelle et intégration linguistique du refuge huguenot à Berlin au XVIII^e siècle" in *Hommages à Pierre Paul Sagave* (*Revue d'Allemagne*, avril-juin 1982) pp. 206-216.
- (6) W. Dilthey, "Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung" in *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* (*Gesammelte Schriften*, Bd. III, Leipzig-Berlin 1927) pp. 81-205.
- (7) *Registres de l'Académie Royale*, A. d. W. D. D. R., I. IV. 32, fol. 373^v. Assemblée publique du 3 juin 1784. Les archives de l'académie que nous remercions pour leur aide constante et répétée, conservent aussi trois textes (K. 45) déposés lors du prix de 1800 portant sur l'influence de Frédéric II, placé déjà dans le *Pantheon der Deutschen* d'Eberhard avec Luther et Leibniz.

Les *Œuvres de Frédéric le Grand* ont été publiées en 31 volumes de 33 tomes par J.-D.-E. Preuss, Berlin 1846-1857. Tous les textes choisis sont repris de cette édition. L'*Anti-Machiavel*, ed. critique par Ch. Fleischauer, Genève 1958.

De la littérature allemande, ed. critique par Ch. Gutknecht & P. Kerner, Hamburg 1969. Une bibliographie a été établie par Ludwig Reiners ; la traduction anglaise se trouve dans Lawrence P.R. Wilson : *Frederick the Great. An informal biography*, London 1975.

Pour la vie et l'œuvre de Frédéric on utilisera J.D.E. Preuss : *Friedrich der Grosse eine Lebensgeschichte*, Berlin 1832-34, R. Koser, *Geschichte Friedrichs des Grossen*, Stuttgart-Berlin 1921-25, rééd. Darmstadt 1963 et surtout P. Gaxotte, *Frédéric II*, Paris 1938, 1972³.

Pour la pensée de Frédéric et ses relations avec les philosophes :

J.D.E. Preuss, *Friedrich der Grosse mit seiner Verwandten und Freund*, Berlin 1938.

G. Rigolot, *Frédéric II philosophe*, Paris 1875.

E. Zeller, *Friedrich der Grosse als Philosoph*, Berlin 1886.

E. Benz, *Der Philosoph von Sans-Souci im Urteil der Theologie und der Philosophie seiner Zeit*, Mainz 1972.

A. Hytier, "Le philosophe et le despote : histoire d'une inimitié. Diderot et Frédéric II", in *Diderot Studies*, XI, XI, 1964, pp. 55-87.

P. Brockmeier et alii, *Voltaire und Deutschland*, Stuttgart 1979, lit. abondante.

G.J. van Tresse, *D'Alcembert and Frederick. A study of their relationship*, New-York - Paris 1974.

J. Meinertz, "Friedrich der Grosse und die französische Aufklärung" in *Merkur* XII, 1958, pp. 629-645.

P.-P. Sagave, "Frédéric II, penseur, esthète et bâtisseur", in *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence*, 34, 1960, pp. 133-188.

Œuvres philosophiques de Frédéric II,
Présentation des textes choisis

I. l'anti-Machiavel

La présence de cet écrit parmi des **Œuvres philosophiques** de Frédéric II nous a semblé indispensable, malgré son histoire complexe : c'est dès 1739-1740, en effet, que Frédéric s'est lancé dans une *Réfutation du Prince* de Machiavel (qu'il connaissait par la traduction française parue en 1696). Le texte fut remanié assez profondément par Voltaire, et il parut en 1740 à la fois chez van Duren et chez Pauptie (à la suite d'une brouille entre Voltaire et van Duren). Nous avons choisi de reproduire l'édition de van Duren, imitant ainsi J.-D.-E. Preuss, éditeur des *Œuvres complètes* (t. 8, 1848, p. 61-162). Le même éditeur a publié le **manuscrit autographe** de Frédéric II. Le même présente de notables différences avec le texte publié (dont l'anonymat fut vite percé, en partie grâce aux efforts de Voltaire). Il nous a semblé utile de donner ici, après le texte publié, le texte autographe, d'après les *Œuvres complètes*, t. 8, p. 163-299. Le chapitre 2 manque à ce texte. L'histoire embrouillée de cet écrit, avec une présentation critique qui permet de relever les multiples interventions de Voltaire, a été établie par Charles Fleischauer, au vol. 5 des *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (p.p. Th. Bestermann, Genève 1958).

II. discours sur les satiriques et discours sur les libelles

C'est en 1759 que ces deux textes sont concurremment mentionnés par Voltaire et par d'Argens dans leur correspondance avec Frédéric. La chancellerie autrichienne (et Choiseul) avait répandu, à partir de 1757, des libelles dans une tentative de guerre psychologique. Frédéric y fait allusion dans l'Épître (en vers) au Marquis d'Argens du 19 novembre 1759 :

« Marquis, quel changement ! moi chétif, moi profane,
Qui fréquente peu le saint lieu,

Moi que l'adversité nourrit à son école,
Qu'à Vienne un frauduleux écrit
A dépeint errant et proscrit,

Moi que plus d'un ministre, en son cerveau frivole,
Plus d'un cafard tondu, décoré d'une étoile
Sur le vague récit d'un téméraire bruit
Avait cru longtemps détruit,

Par un coup imprévu, l'inconstante Fortune

Qui me sacrifia pour plaire à mes rivaux,
Contre eux a tourné sa rancune
Et me relève sur les flots. »

(Œuvres t. 12, Berlin 1849, p. 116)

Frédéric attaque le principe même des « libelles » : on remarquera en particulier dans le *Discours sur les Satiriques* une défense de Louis XIV qui ne manque pas de piquant. En ces années 1758-1759, les défaites militaires sont lourdes (Zorndorf, 25 août 1758 ; Hochkirch, 14 octobre 1758 et, surtout, la victoire russe de Kunesdorf, 12 août 1759). L'activité littéraire de Frédéric est assez réduite.

Textes : *Œuvres du Philosophe de Sans-Souci. Dernière édition* Francfort-Leipzig, 1762, t. 2, -, 229-353 ; *Œuvres de Frédéric II, publiées du vivant de l'Auteur* Berlin 1789, t. 2, p. 211-226 et 227-238 ; *Œuvres de Frédéric le Grand* t. 9, Berlin 1848 p. 43-50 et 53-58.

III. avant-propos de l'extrait de Bayle.

Frédéric était passionné par la lecture de Bayle ; dès 1750, il voulait composer un *Esprit de Bayle* ; enfin, en 1764, il parvient à faire copier tous les articles philosophiques du *Dictionnaire critique*, pour lesquels il écrivit un Avant-Propos soumis à d'Alembert (oct. 1764, XXIV, 387). L'ouvrage ne vit le jour qu'en 1765. En 1767, Frédéric fit procéder à une nouvelle édition revue et augmentée.

Texte : *Extrait du Dictionnaire de Bayle, Avant-Propos*, deuxième édition Berlin, 1765 ; *Œuvres* t. 7, Berlin 1847, p. 125-129.

IV. instruction pour la direction de l'académie des nobles à Berlin.

Elle fut instituée le 1^{er} mars 1765 mais le texte n'est parvenu à Berlin que le 24 mars 1765.

Texte : *Œuvres de Frédéric, publiées du vivant de l'auteur*, Berlin 1789, t. 3, p. 453-466, *Œuvres de Frédéric le Grand*, Berlin 1848, t. 9, p. 75-84 avec les variantes de D. Thiébault, *Frédéric le Grand ou mes souvenirs de vingt ans de séjour à Berlin*, Paris 1826⁴, t. V, p. 144-159.

V. essai sur l'amour-propre envisagé comme principe de morale.

Il s'agit là d'un lieu commun du XVIII^e siècle : dans une lettre à Voltaire (17 février 1770), Frédéric II reconnaît sa dette envers l'*Esprit* d'Helvétius et les *Essais* de d'Alembert, mais il aurait pu ajouter le *Télémaque* de Fénelon et tant d'autres écrits qui reprennent l'ancien débat entre « amour-propre » et « amour de soi »*.

L'*Essai* de Frédéric fut lu par Thiébault devant l'Académie des Sciences, le 11 janvier 1770 (*Berlinische privilegierte Zeitung* 16 janvier 1770, n° 7 ; *Souvenirs* de Thiébault, t. 1, p. 94). Le Roi l'avait envoyé, dès le 4 janvier, à Voltaire et à d'Alembert.

Texte : *Discours prononcé à l'assemblée ordinaire de l'Académie royale des sciences et belles-lettres de Prusse, le jeudi 11 janvier 1770*, Berlin 1770, 32 p. ; *Histoire de l'Académie royale des sciences*

et belles-lettres Berlin 1770, p. 341-354 ; *Œuvres de Frédéric le Grand* t. 9, Berlin 1848, p. 87-98.

* Voyez Hans-Jürgen Fuchs, *Entfremdung und Narzissmus. Semantische Untersuchungen zu Geschichte der 'Selbstbezogenheit' als Vorgeschichte von französisch 'amour-propre'*, Stuttgart 1977.

VI. lettre sur l'éducation.

L'éducation de la jeunesse est un sujet favori de Frédéric, qui eut tant de démêlés avec son père. Parmi les nombreux textes qu'il rédigea à ce sujet, nous avons retenu celui-ci, écrit en décembre 1769, donné le 17 avril 1770 au ministre d'Etat de Münchhausen : les pages sur l'université annoncent les grands textes théoriques de Humboldt et de Fichte (récemment traduit en français, Paris 1979). Frédéric demanda du reste que l'usage en soit prescrit aux Universités prussiennes.

Texte : Lettre sur l'éducation, Berlin 1770, 32 p. ; *Œuvres de Frédéric II*, publiées du vivant de l'Auteur, t. 2, p. 339-364 (texte corrigé par les éditeurs) ; *Œuvres de Frédéric le Grand*, t. 9, Berlin 1848, p. 115-127.

VII. examen de l'essai sur les préjugés.

Attribué à Dumarsais, l'*Essai sur les préjugés* Londres (= Lausanne) 1769 venait de l'entourage du baron d'Holbach. L'*Examen* du Roi fut imprimé par les soins de l'abbé Bastiani (d'après les *Souvenirs* de Thiébault, t. 1, p. 119) en avril 1770.

Textes : Examen de l'Essai sur les préjugés, Londres 1770, 70 p. ; *Œuvres de Frédéric le Grand*, t. 9, Berlin 1848, p. 131-152.

VIII. examen critique du système de la nature.

« Allez vils artisans de fraude et de mensonge,
Répandre sur les rois tout le fiel qui vous ronge ;
Vos efforts insensés sont désormais perdus » :

une note des *Œuvres posthumes* (1788) précise la portée de ce trait : « l'auteur du *Système de la nature*, qui conseille le régicide ; l'auteur des *Préjugés*, qui adopte les mêmes maximes. Ils appellent les cours les foyers de la corruption publique ». Ecrits en 1771, dans une Epître à la sœur du Roi, reine douairière de Suède, ces vers suivent de peu la rédaction de cet examen, que le roi envoya en juillet 1770 à Voltaire et à d'Alembert, sous forme manuscrite : il refusa obstinément de céder aux demandes insistantes de Voltaire et de le faire imprimer.

Textes : Œuvres posthumes, Berlin 1788 t. 6, p. 139-168 ; *Œuvres de Frédéric le Grand* Berlin 1848, t. 9, p. 155-168.

IX. éloge de Voltaire.

Rédigé par le roi depuis ses camps militaires, en septembre-octobre 1778, l'*Eloge de Voltaire* fut lu par Thiébault devant l'Académie des Sciences, le 26 novembre 1778 ; il paraissait en même temps chez Decker à Berlin.

Texte : *Œuvres*, t. 7, Berlin 1847, p. 50-68.

X. de la littérature allemande.

Texte paru en 1780. Voir Graf von Hertzberg, *Histoire de la dissertation*, Berlin 1780, repris dans ses *Huit dissertations...*, Berlin 1787, qui en donne la genèse. Voir J.D.E. Preuss, *Friedrich der Grosse als Schriftsteller*, Berlin 1837, pp. 344-348, l'édition critique et bilingue (Hamburg 1969) et E. Kästner, *Friedrich der Grosse und die deutsche Literatur. Eine Untersuchung des literarischen Geschmacks um 1780*, Stuttgart 1972.

Textes : *De la littérature allemande ; des défauts qu'on peut lui reprocher ; quelles en sont les causes ; et par quels moyens on peut les corriger*, Berlin 1780, *Œuvres*, t. 7, Berlin 1847, p. 91-122.

J.R.A/D.B.

J.-R. ARMOGATHE (E.P.H.E.) a travaillé avec Werner Krauss à Berlin, R.D.A. ; il a enseigné l'histoire des idées au 18^e siècle à l'Université de Halle-Wittenberg. Dominique BOUREL (C.N.R.S.) est spécialiste de l'Aufklärung ; il enseigne à l'Université hébraïque de Jérusalem. J.-R. ARMOGATHE et Dominique BOUREL ont assuré la publication des *Œuvres philosophiques de Frédéric II, roi de Prusse, dans le Corpus.*

Les textes du Telliamed sont cités dans la pagination de l'édition de 1755, à laquelle se réfère la pagination marginale de l'édition du "Corpus" - Claudine Cohen.

Les métamorphoses de Telliamed

*"Moi je vais plus loin ! s'écria
Pécuchet : l'Homme descend des
Poissons !" Des rires éclatèrent.
Mais sans se troubler :
"Le Telliamed ! Un livre arabe !"
Flaubert - Bouvard et Pécuchet,
ch. III.*

On a beaucoup ri du *Telliamed*, on a beaucoup discuté, dans la première moitié du XVIII^e siècle, ses thèses sur la formation de la terre et l'origine des animaux dans la mer, avant de le relire, quelques cent ans plus tard, à la lumière de la théorie darwinienne de l'Evolution. Etrange destin d'un livre, se fait de censures et de clandestinité, de réécritures, d'éclipses et de renaissances.

L'ouvrage, écrit au cours du premier tiers du XVIII^{ème} siècle, avait été interdit à cause de ses thèses anti-religieuses, et avait circulé pendant près de trente ans sous la forme de copies manuscrites ⁽¹⁾. C'est sous cette forme que Fontenelle ⁽²⁾ et Voltaire ⁽³⁾ l'ont lu, et que Buffon ⁽⁴⁾, à certains égards, s'en est inspiré. Ce n'est qu'en 1748 - soit dix ans après la mort de son auteur - que le texte a pu être imprimé. Il a été réédité à Bâle en 1749, puis à La Haye en 1755 ; il a donc fallu près d'un-demi siècle pour parvenir à la forme finale - sinon définitive - qui est aujourd'hui reproduite, après plus de deux siècles.

Le *Telliamed* est une tentative, sans doute une des plus inventives et des plus originales en ce début du Siècle des Lumières, pour élaborer une théorie de la Terre qui, tenant compte des faits d'observation reconnus (dispositions des couches géologiques, conformation des côtes et des fonds marins, présence de restes de poissons et de coquilles fossiles à l'intérieur des terres), permette d'expliquer l'histoire de notre globe, l'origine des êtres vivants et le devenir des mondes sans référence obligée aux doctrines créationnistes de l'Eglise.

L'ouvrage confronte et oppose, dès l'abord, des idées "philosophiques" aux dogmes admis par la religion, puisqu'il se présente comme une suite d'"entretiens", situés au Caire, entre un "missionnaire français" et un "philosophe indien" dont le nom, Telliamed, est l'anagramme de celui de l'auteur. Benoît de Maillet, "gentil-homme de Lorraine", né en 1656 et mort en 1738, était un "curieux", grand amateur de philosophie, d'archéologie et de sciences naturelles. Il fut Consul de France, notamment, de 1692 à 1708, en Egypte, où il eut l'idée de son "système de la diminution de la mer". A son retour en France en 1720, il rassembla ses "mémoires",

notes et morceaux détachés, en trois "entretiens" qui, diffusés clandestinement sous la forme de copies manuscrites, connurent un vif succès dans les milieux libertins.

Héritier de la tradition matérialiste et libertine du XVII^e siècle, Maillet invoque, à l'appui de ses thèses, des auteurs tels que Sorel, la Mothe le Vayer, Cyrano de Bergerac, et des épicuriens de l'Antiquité latine, tels que Lucrèce et Horace, qui furent parmi leurs principaux inspirateurs.

Il se réclame aussi des rationalistes cartésiens dont, en ce début du XVIII^e siècle, Fontenelle est l'un des plus brillants représentants. Maillet rend hommage à l'auteur des *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* : il fait, comme lui, œuvre de vulgarisateur et s'inspire à maints égards de sa pensée, de son intérêt pour l'histoire et les fables, pour l'histoire de la Terre, et de sa cosmologie, fondée sur la physique cartésienne des Tourbillons ⁽⁵⁾.

L'idée qui fonde le "Système" de Telliamed est que la mer jadis recouvrait toute la Terre et que, diminuant peu à peu, elle a progressivement découvert les montagnes et les terres que nous voyons à présent. Cette idée n'est pas neuve, dans les premières années du XVIII^e siècle : "Depuis Descartes, et depuis la fin du XVII^e siècle, écrit J. Roger, l'histoire de la terre passionnait le monde savant. Les innombrables travaux consacrés, depuis le XVI^e siècle, aux coquillages fossiles, avaient fait admettre à tout le monde que la mer avait autrefois séjourné sur des continents aujourd'hui à sec ... Mais le débat restait ouvert sur l'importance, la nature et le rôle de cette inondation".⁽⁶⁾

Si donc, comme le reconnaît Maillet, "le premier objet de l'ouvrage n'est pas nouveau dans la République des lettres", l'originalité de son *Traité de la Diminution de la Mer* réside en ce qu'il élargit le cadre de cette thèse, pour en faire une explication générale du devenir de la Terre. L'"ultra-neptunisme" de Maillet rend compte de la présence de coquilles et de restes de poissons en des lieux dont la mer s'est retirée : "Le nombre prodigieux de coquillages de mer de toute espèce cimentés ... depuis les bords de la mer jusqu'au plus haut de nos montagnes, ainsi qu'on le remarque à ses rivages et dans les lieux qui en sont voisins, ne lui parut pas une preuve moins convaincante de leur fabrication dans le sein de celle où ces poissons naissent, vivent et meurent", dit Telliamed évoquant les observations de son "ayeul" (II, p. 35) ; mais son "système" permet aussi d'expliquer la conformation des terrains du globe, la formation de leurs couches par sédimentation, et celle des montagnes, nées, au fond des mers, de la rencontre de courants opposés.

Au-delà de sa thèse géologique, le "système de la diminution de la mer" se fonde sur un *mobilisme* qui affirme la génération et la corruption éternelles de toutes choses. Dans la dernière partie du livre, il s'élargit en une théorie générale de l'univers, en une cosmogonie qui tente d'expliquer le mouvement et le devenir des astres, et en une "biologie" qui rend compte de l'origine, de la génération et du devenir des êtres vivants.

En effet, avec la "*diminution de la mer*", Maillet pense avoir trouvé le principe d'un processus qui s'alimente de son propre devenir. L'assèchement progressif du globe trouve son explication dans une théorie du devenir des mondes inspirée de la physique cartésienne, selon laquelle, étant plus ou moins lourdes, les planètes s'approchent ou s'éloignent du centre du "*tourbillon*" dans lequel elles sont prises. Lorsqu'elles s'en approchent, la chaleur des rayons de soleil fait évaporer leurs eaux : elles se "*dessèchent*", puis s'enflamment. Les astres éteints, devenus plus légers, s'éloignent, se refroidissent, et leurs eaux augmentent par des pluies incessantes. L'éternité de la matière en mouvement explique ce passage continu des mondes, "*du lumineux à l'obscur*" et de "*l'obscur au lumineux*". Quant à la "*biologie*" de Telliamed, elle tente d'expliquer, à partir de l'existence de "*semences*" partout répandues dans l'univers, l'origine des êtres vivants : c'est "*dans le sein des mers*" que ces semences deviennent "*en certains temps et par certaines dispositions propres à la fécondité*". Toute vie naît donc de la mer, et, à mesure de sa "*diminution*", les plantes, les animaux et les hommes mêmes sont sortis des eaux pour s'adapter à la vie aérienne et terrestre.

Il serait facile d'énumérer ici, à la suite de ses commentateurs de son temps et du nôtre, les naïvetés et les "bévues" de Telliamed. Ecrivant dans les premières années du XVIII^e siècle, Maillet ne fait intervenir, dans sa physique et dans sa cosmologie, que des mécanismes simplistes. Il ignore, comme Fontenelle et tous les cartésiens de son époque, la physique newtonienne ; il croit à la génération spontanée et à la préformation des germes. Sa géologie ignore tout de la formation des volcans et de celle des montagnes par soulèvement de leurs couches, et méconnaît presque totalement les effets de l'érosion glaciaire et fluviale - et, à plus forte raison, ceux de la dérive des continents...

On a souvent raillé la crédulité de cet incroyant, et le fait que ses thèses se fondent, tantôt sur des observations précises, tantôt sur une accumulation hétéroclite de "*preuves*", "*curiosités*" entrevues dans les foires ou aux cours de rois, récits de marins, fables, contes... Singulièrement dans les deux derniers entretiens, la démonstration, la construction systématique "*vire*" ainsi à la fiction romanesque.

Pourtant, c'est surtout dans ces deux derniers entretiens que Maillet présente dans le Telliamed des thèses qui parfois l'ont fait lire comme un précurseur de la géologie moderne et de la Théorie darwinienne de l'Evolution. Sans accepter totalement cette notion de "précurseur", qui ne rend compte ni de la spécificité d'une pensée, ni de sa situation historique réelle, on peut tenter de comprendre plus précisément par quels moyens Maillet est parvenu à formuler des thèses aussi neuves à son époque que celles de l'immensité des temps géologiques ou de l'origine des animaux dans la mer ; on peut aussi tenter de comprendre quel rôle jouent ici le merveilleux, les contes et les fables que Maillet invoque parfois à l'appui de ces thèses.

Dès les dernières années du XVII^e siècle, l'histoire du Déluge et le cadre étroit qu'imposaient les données de la chronologie biblique s'étaient révélés insuffisants pour rendre compte des phénomènes géologiques récemment découverts, et cette difficulté avait conduit certains auteurs - tels que Thomas Burnet ⁽⁷⁾ dans sa *Telluris historia Sacra* (1680) - à tenter de "sauver les apparences" en interprétant le récit de la Genèse en un sens métaphorique, et en considérant les six jours de la Création comme une succession d'"époques" ou de périodes auxquelles il était possible d'assigner une durée indéfinie.

Maillet, sans chercher à concilier ses propres thèses avec la lettre du récit biblique, et reprenant un des thèmes chers à son maître Fontenelle, affirme que l'échelle géologique n'est pas celle de la vie humaine : "*de mémoire de rose, on n'a jamais vu mourir un jardinier*"... On ne saurait donc faire appel à la mémoire de l'individu seul, qui ne dispose guère que de cinquante ou soixante ans de vie raisonnable : "*vous comprenez, Monsieur, combien il est difficile ... dans un temps si court de démêler cette diminution insensible à travers le flux et le reflux journalier de la mer, et l'agitation perpétuelle de ses flots causée par les vents et les courants*" explique le philosophe indien (II, p. 22). C'est pourquoi le livre s'ouvre sur l'évocation - en apparence tout orientale - de la généalogie de Telliamed. La fiction romanesque sert et garantit la rationalité de sa démarche, puisque l'évocation des "ancêtres" de notre "*philosophe indien*" permet de prolonger l'observation possible sur trois générations ("*Une observation que mon Ayeul avait faite, et qu'il communiqua à mon père, fut la cause d'une étude qui dura toute leur vie, et qui a fait la principale occupation de la mienne*"... I, p. 8).

Mais, si la mémoire humaine a le plus souvent perdu le souvenir de ces changements, la trace en demeure dans les mythes et les contes, qui sont comme la mémoire de l'humanité. Maillet, selon la méthode qu'avait suggérée Fontenelle dans son opuscule sur *l'Origine des Fables*, tente d'interroger les traditions anciennes pour y déceler le vrai sous le fabuleux : les villes en ruines dans les déserts d'Égypte, dont la tradition veut qu'elles aient été édifiées là autrefois par des "fées" ou des "princes", ont simplement été des ports, baignés des eaux de la mer, avant qu'elle ne diminue. Ainsi le mythe dit le vrai, et il suffit de l'interroger convenablement pour reconnaître la vérité qui le fonde, et avoir, par là-même, la preuve de son ancienneté.

La "défectuosité" même "de nos histoires" fait donc pressentir l'immensité des temps géologiques. Cependant, Maillet imagine une méthode plus objective pour mesurer la diminution de la mer, et calculer le temps écoulé depuis son commencement. Cette évaluation se fonde sur une mesure spatiale : puisque le retrait des eaux s'effectue de façon continue, il suffira de mesurer la hauteur de cette "*diminu-*

tion" pour en connaître la durée. "Le nombre des siècles et la diminution de la mer se connaissent sur ces rochers", dit Telliamed. Compte tenu de certains paramètres qui font varier la durée de cet assèchement, on posséderait ainsi un instrument de mesure absolue du temps écoulé. "En supposant une diminution de trois pouces par siècle", il faudrait donc reculer d'un nombre d'années considérable le moment où, pour la première fois, a émergé le sommet de la plus haute montagne. Dans les manuscrits, Telliamed parle de "plus de deux milliards d'années" (Ms ILL¹, f^o 484). Il est vrai que ce chiffre est omis dans le passage correspondant dans les versions imprimées⁽⁸⁾, et que l'éditeur, à réduit ou supprimé ces chiffres chaque fois qu'ils lui paraissaient trop éloignés des 6.000 ans que suppose la chronologie biblique.

D'autre part, si l'épaisseur et la disposition des couches sédimentaires en révèlent l'âge, la présence de certains restes fossiles permettra de dater l'apparition successive des plantes, des animaux et des hommes. Car la terre, selon Maillet, n'a pas toujours été habitée par l'homme ; "pour déterminer le moment de son apparition, il suffira de reconnaître les endroits les plus élevés des montagnes dans la pétrification desquelles on trouve de la terre cuite, qui est l'ouvrage de la main des hommes". Maillet ignore l'existence d'outils de silex taillés ou polis très anciens, pourtant reconnue à son époque⁽⁹⁾, mais il a l'idée de déterminer le moment de l'origine de l'Homme par la présence de traces de son industrie. Par exemple, "si l'on trouvait des morceaux de brique ... dans des carrières élevées au-dessus du niveau de la mer de mille deux cents pieds ... on saurait que la terre était habitée par les hommes il y a près de cinq cent mille ans et peut-être plus", dit Telliamed. Il imagine ainsi, en partant de prémisses fausses (les hommes sont sortis des eaux à mesure que la mer diminuait) une méthode de datation fondée sur une stratigraphie inversée, puisque pour lui les niveaux les plus élevés au-dessus de la mer sont les plus anciens. Même si son hypothèse est contraire à celles qu'admet aujourd'hui le bon sens, sa démarche anticipe, dans la pratique, à certains égards (datation, associations stratigraphiques...) les méthodes actuelles de l'archéologie préhistorique.

Les métamorphoses des êtres vivants.

Pourtant, bien qu'il imagine une existence très ancienne de l'homme, des animaux et des plantes, Maillet ne fait pas intervenir, en ce qui les concerne, un processus évolutif supposant une réelle durée. Alors qu'il disposait effectivement de l'immensité des temps géologiques, il ne s'en est servi que pour y situer le devenir des mondes et de la matière minérale. Sa cosmologie et sa géologie sont diachroniques, mais sa zoologie, même si elle suppose que "tous les animaux, sans exclusion de l'homme", sont sortis de la mer, n'admet pas l'idée d'une transformation continue des espèces au cours du temps. Pour Telliamed, les animaux et les plantes, nés de semences "préformées" répandues dans les eaux⁽¹⁰⁾, et donc tous marins à

l'origine, ont été, du fait de la "diminution de la mer", contraints de s'adapter aux conditions de la vie terrestre. La transformation qu'il évoque est donc pensée comme une "adaptation au milieu", mais ces métamorphoses ne se font qu'à la faveur de circonstances particulières : puisque, selon Telliamed, "l'eau n'est qu'un air condensée et l'air qu'une eau raréfiée" (II, p. 245), cette "transmigration" de l'eau à l'air se fait "dans les pays les plus froids et les plus voisins des Pôles", où "le passage d'un élément à l'autre" a lieu plus fréquemment...

Ainsi Maillet explique-t-il par exemple la transformation des "poissons ailés et volans ... tombés par accident dans les roseaux ou les herbages" en oiseaux :

"Tandis qu'ils trouvèrent dans les roseaux et les herbages dans lesquels ils étoient tombés quelques alimens pour se soutenir, les tuyaux de leurs nageoires séparés les unes des autres se prolongèrent et se revêtirent de barbes ... Les petits ailerons qu'ils avoient sous le ventre et qui, comme leurs nageoires, leur avoient aidé à se promener dans la mer, devinrent des pieds, et leur servirent à marcher sur la terre ... Le bec et le col des uns s'allongèrent ; ceux des autres se raccourcirent : il en fut de même du reste du corps" (II, p. 166-167).

De même que les oiseaux dérivent des poissons volants, "le lion, le cheval, le bœuf, le cochon, le loup, le chameau, le chien, le chat, la chèvre, le mouton", ont leur semblable dans la mer. Il existerait aussi, au fond des océans, des roses et des raisins semblables aux nôtres, les hommes seraient nés d'"hommes marins", pourvus de doigts palmés, d'écailles, voire même d'une queue de poisson...

Toutes les espèces terrestres ont leur équivalent au fond des mers : il y aurait donc un "polyphylétisme" des animaux terrestres puisque chacun d'eux descend d'un ancêtre marin qui lui ressemble. L'homme, que Maillet considère volontiers sous l'angle de l'animalité, voire de la bestialité, n'échappe pas à cette règle. L'anthropologie de Telliamed inclut ainsi une étonnante variété de types humains : de même qu'il existe plusieurs sortes (Maillet dit indifféremment "races" ou "espèces") d'"hommes marins", il existe sur terre des nains, des géants, des hommes à queue, d'autres sans barbe, "d'une jambe et d'une seule main, qui ne rient jamais et se déplacent en sautillant"... La sauvagerie de certaines de ces "espèces" humaines vient de ce qu'elles ne se sont que récemment "terrestriées", et "vous pouvez remarquer des traces encore récentes de la naissance sur la terre des diverses races d'hommes et d'animaux dans presque toutes les parties du monde" (II, p. 250).

Mais ces transformations n'induisent aucunement une complexité croissante des êtres vivants qui unirait leur devenir en une chaîne unique, continue. Chacun des êtres marins a effectué pour lui-même et pour les descendants de son espèce la "sortie des eaux" et, si la thèse de Telliamed est économique en ce qui concerne les phénomènes géologiques, l'hypothèse de l'adaptation au milieu aérien sup-

pose une infinité de processus partiels, et fait du monde vivant un monde disparate, sans mettre en lumière une causalité interne qui présiderait à ce devenir⁽¹¹⁾. En cela, la thèse de Maillet se différencie de celle de Lamarck qui, tout en admettant l'idée d'une "adaptation au milieu", supposera, "pour chaque règne des corps vivants une série unique et graduée dans la disposition des masses, conformément à la composition croissante de l'organisation" ; plus encore, elle se distingue de celle que, cent trente ans après Telliamed, élaborera Darwin car, si pour l'auteur de *l'évolution des Espèces*, la sortie des eaux est une étape fondamentale au cours de la phylogénèse des Vertébrés terrestres, elle n'a eu lieu qu'une fois, et les espèces se diversifient à partir d'un seul "ancêtre commun".

C'est pourquoi, plutôt que de "transformisme", mieux vaut ici parler d'une pensée de la métamorphose. La métamorphose semble être, pour Telliamed, le modèle privilégié du devenir des êtres vivants : "la transformation d'un ver à soie ou d'une chenille en papillon seroit mille fois plus difficile à croire que celle des poissons en oiseaux, si cette métamorphose ne se faisoit chaque jour à nos yeux", écrit-il (II, p. 168). Maillet, héritier peut-être en cela des poètes baroques, s'attache à mettre en évidence, au-delà de l'exubérance et de la variété des formes, leurs analogies et leurs généalogies, leurs possibilités de transformation.

"Examinez la figure des Poissons qui nous sont connus", conseille Telliamed, "vous trouverez dans eux à peu près toute la forme de la plupart des animaux terrestres" (II, p. 171). Il nous engage à voir, dans un paysage raviné ou des terrains en couches étagées, le fond des mers qui auparavant les recouvraient, dans les oiseaux qui volent parmi les airs, les poissons qu'ils étaient auparavant, et à imaginer, par la structure de leurs ailes, comment elles ont pu dériver de nageoires ... Le monde marin est ainsi pour lui une reflet du monde que nous voyons. Telliamed nous décrit son "ayeul [parcourant] lentement les bords de la mer, tantôt à pied, tantôt sur un bâtiment léger avec lequel il les cotoyoit souvent de fort près ... Il s'arrêtait pendant des heures entières sur un rivage, et observoit sur une plage le travail des vagues qui venoient mourir à ses pieds, les sables, les cailloux que les flots y anenoient, selon le tems de leur calme ou de leur agitation" (I, p. 12/13). Ses intuitions étonnantes sont nées peut-être de ces promenades, de ces rêveries sur les jeux de miroirs dans les eaux, sur la mer et ses métamorphoses.

La métamorphose, le changement de forme, la transformation, peut être un processus qui se déroule dans le temps, mais peut aussi s'opérer de façon immédiate, contingente, sans que l'on puisse appréhender les lois de ce devenir - comme dans les contes de fées les citrouilles se transforment en carrosse, et les crapauds en princes charmants ... L'absence d'une réelle temporalité dans le processus de transformation dont sont l'objet les êtres vivants explique sans doute que le texte, fondé dans sa première partie sur des observations précises et rigoureuses, "dérive", dans ses deux derniers entre-

tiens, en un catalogue de monstres et de contes, de récits fabuleux que Maillet accrédite sans critique : ainsi, l'histoire du phoque apprivoisé "d'un petit Roi des Indes" qui "étoit si familier avec les enfans, et en même tems si gros et si fort, qu'un jour il en porta, dit-on, quatorze sur son dos" - ou celle de cette "fille marine" que les filles de la ville d'Edam trouvèrent "ensevelie dans la fange" : "on apprit à cette fille à se vêtir elle-même, à filer, à faire le signe de la croix ; mais on ne put jamais lui apprendre à prononcer une seule parole" ... (II, p. 181) ; ou encore celle de l'"homme marin" amoureux de la figure de proue d'un navire qui, "trois fois frappé par les hommes d'équipage, se redressa trois fois au-dessus des eaux" : "il avoit le sein aussi plein que celui d'aucune fille ou femme, et les parties naturelles, d'une grosseur et d'une figure pareilles à celles d'un cheval entier" (II, p. 196)...

L'imaginaire, le fabuleux, le romanesque, se mêlent donc intimement, dans le *Telliamed*, à la démarche rationnelle, à l'observation rigoureuse et à la démonstration. En mêlant ainsi le mythe et la réalité, le rationnel et l'imaginaire, Telliamed manifeste son émerveillement devant la diversité infinie de la nature, et son infini pouvoir de métamorphose. Mais il manifeste aussi les manques et les contradictions du savoir de son temps, et, plus largement, il met en lumière celles qui peuvent exister au sein de tout discours - peut-être même de toute science - de l'origine et du passé des êtres et du monde.

Les métamorphoses d'un texte

Cependant, le caractère "romanesque" de ce texte, présent dans cet usage non critique des contes et des fables, est ici accentué par le fait que son éditeur, l'abbé Le Mascrier, y a introduit d'importantes modifications de structure. Dans les manuscrits, le texte se présentait sous la forme de trois - dans un cas, cinq - entretiens entre un "philosophe indien" et un "missionnaire français". L'éditeur regrette que Maillet ait mis en scène des personnages aussi austères : "l'idée seule d'un missionnaire glace l'imagination", écrit-il, "et puis, tout le monde n'a pas le talent de badiner aussi ingénieusement que l'Auteur de la *Pluralité des Mondes*". Aussi s'est-il employé à recomposer l'ouvrage à la manière de ceux de Fontenelle, accentuant son aspect narratif et introduisant, pour faire transitions entre les six "journées" que comporte désormais l'ouvrage, des éléments de diversion, anecdotes ou remarques psychologiques.

On pourrait soutenir que la notion de "paternité" d'un texte, comme celles d'originalité et d'authenticité, n'ont guère de sens, s'agissant de la littérature clandestine du XVIII^e siècle : "Chaque traité peut être considéré comme un ouvrage collectif", écrit Miguel Benitez, "à cause de leur continuelle réélaboration entre les mains de copistes avertis, qui se permettent de modifier les éléments, et parfois même la structure des manuscrits" (2).

En ce qui concerne le *Telliamed*, indépendamment des modifications anonymes que le texte a pu subir lors de sa diffusion sous la forme de copies manuscrites, la part qu'a prise l'éditeur dans la réécriture et la recomposition du texte est loin d'être négligeable. Autour de 1730, Maillet, qui souhaitait voir son "*ouvrage favori*" imprimé de son vivant, en avait confié l'édition à l'abbé Le Mascrier, qu'il avait auparavant chargé d'imprimer sa *Description de l'Égypte*. Jean-Baptiste Le Mascrier (1697 - 1760) fut l'éditeur de nombreux ouvrages, tels que *L'histoire de mon temps* de Thou en 1734, et l'ouvrage clandestin de J.B. de Mirabaud, *Le monde, son origine et son antiquité*, qu'il publia en, 1751, en collaboration avec Du Marsais. Dans l'introduction à l'édition de *Telliamed* imprimée en 1755, il se flatte de donner à lire, dans les deux volumes in-12° qu'elle comporte, un texte plus conforme aux "*originaux de l'auteur*" que les éditions précédentes, "*si mal exécutées, si mutilées, si remplies de fautes grossières*"... Pourtant, hormis l'addition d'une introduction et d'extraits d'œuvres en annexe, et la correction des erreurs d'impression et des "coquilles", nombreuses il est vrai dans cette première édition, le texte n'en diffère guère. Le texte de 1748, comme celui de 1749, est bien celui qu'avait revu Le Mascrier, malgré les initiales J.A.G.*** qui signent ces deux éditions : l'avocat Jean-Antoine Guer, s'il n'a pas, dans l'affaire, seulement joué le rôle d'un prête-nom, n'est pas intervenu sur le contenu de l'ouvrage.

Une étude comparative des manuscrits connus avec le texte des éditions dues à l'abbé Le Mascrier a été tentée en 1920 par l'allemand Fritz Neubert⁽¹³⁾. Elle doit cependant aujourd'hui être remise à jour à la lumière des manuscrits récemment découverts, et de la correspondance de Maillet avec son éditeur, exhumée par Miguel Benitez en 1980⁽¹⁴⁾. Il est impossible de la tenter ici, et nous nous bornerons à en indiquer quelques grandes lignes.

La correspondance que Maillet entretient avec son éditeur le montre, jusqu'à la fin de sa vie, soucieux de la cohérence et de la force de persuasion de son texte, cherchant sans cesse à l'améliorer, transmettant à Le Mascrier ordres et conseils pour la correction de certains passages, lui envoyant des textes - récits, "*nouvelles à la main*", passages tirés d'œuvres philosophiques, extraits de sa correspondance ... - à insérer dans l'édition définitive. Elle révèle surtout que certains passages, attribués par Neubert à "*un auteur inconnu*" (par exemple l'origine des volcans, au V^e entretien, ou le passage, au VI^e, sur les "*hommes d'un pied et d'une seule main*") sont en réalité des additions tardives de Maillet.

En revanche il demeure clair que, pour protéger l'ouvrage de la censure - ou pour le rendre plus conforme à ses propres vues - l'abbé supprime ou modifie certains passages trop directement opposés aux dogmes religieux : durée du monde de plusieurs milliards d'années, allusion à l'intolérance des Chrétiens, affirmation des avantages du doute scientifique, critique du dogme de la résurrection des morts ... Le Mascrier tente d'édulcorer le matérialisme de *Telliamed* en ajou-

tant certaines remarques pour dissocier "les causes naturelles dont le propre est d'agir à l'aveugle" de "la volonté toute-puissante qui d'un seul mot a formé l'univers" (I, p. 66), ou en préférant la notion de "providence" à celle de "hasard" invoquée par Mailliet.

Sans doute aussi pour déjouer la censure, il s'efforce, dans la préface dont il est l'auteur, de donner cet ouvrage pour un tissu d'extravagances et de délires, nés dans un cerveau dérangé par la fièvre - ou, au mieux, comme une "ingénieuse chimère". Le Mascrier place, en tête de l'ouvrage, une dédicace à "l'Illustre Cyrano de Bergerac" qui inscrit le livre entier sous le signe de l'extravagance ("*extravaguer pour extravaguer, on peut extravaguer dans la Mer comme dans le Soleil ou dans la Lune*") et de l'anachronisme ("*dans le voyage que j'ai fait en France ... votre réputation m'a paru un peu surannée*"). Pourtant, le *Telliamed* contenait bien, dans les dernières pages du manuscrit, une référence à Cyrano, destinée sans doute à atténuer le caractère trop anti-religieux des deux derniers entretiens :

"Ce seroit ... marquer trop de foiblesse que de lire la dernière conversation que j'eus avec lui ... avec un autre esprit qu'on lit le Voyage de Cyrano de Bergerac dans la Lune, ou la Pluralité des Mondes de Fontenelle qui vous amusent pourtant et divertissent, et dont personne que je sache ne s'est avisé jusqu'aujourd'hui de se scandaliser et d'en faire un crime à leurs auteurs", écrivait Mailliet (Ars, 2885, III F° 222).

Mais l'éditeur a censuré les dernières pages des manuscrits, qui en constituent la partie la plus nettement antichrétienne, et dans lesquelles Mailliet faisait récapituler et approuver par le "missionnaire" les thèses de son "philosophe indien" sur l'éternité de la matière et du mouvement, sur la génération et la corruption éternelles de toutes choses. Mailliet y comparait fièrement son système à celui de Harvey : "*comme ils nommèrent dans le siècle passé par dérision circulateurs ceux qui voulurent les premiers leur enseigner que le sang circule dans les veines et que cette vérité triompha bientôt de leur prévention, j'ose me flatter que mon système d'une autre circulation ne tardera pas à surmonter l'opposition que leurs préjugés y formeront d'abord*" (Ars, 2885, III, F° 216).

Le Mascrier ampute ainsi l'ouvrage d'une dizaine de pages manuscrites, préférant le conclure par de vagues considérations sur les desseins incompréhensibles de Dieu et les limites de notre savoir. Il ajoute par là-même une nouvelle incohérence à cet ouvrage, qui s'achève ainsi "en queue de poisson" : cette expression désigne, explique Telliamed (II, p. 178) "*un ouvrage dont la fin ne répond pas au commencement*" ... *Desinit in piscem mulier formosa superbe*.

Claudine COHEN

Anthropologue, professeur agrégé de Lettres, Claudine Cohen prépare une thèse sur le Telliamed. Elle a publié notamment plusieurs articles en colla-

boration avec le paléontologiste Yves Coppens (Le cerveau des hommes fossiles, Courrier du CNRS, mai-juin 1984 - Origines de l'outil humain in Histoire Générale de Travail, Nouvelles Editions de France 1985) et un article sur André Leroi-Gourhan, chasseur de Préhistoire (Critique n°444, mai 1984, p. 384 à 403).

(1) - Une dizaine de copies du *Telliamed* sont aujourd'hui connues : deux se trouvent à la Bibliothèque Nationale (BN Fonds français 9774 et 9775), une à l'Arsenal (Ars 2885), une à l'Institut (Institut 263), une à la bibliothèque municipale du Mans (n° 383) ; un manuscrit a été récemment retrouvé à la bibliothèque municipale de Viré (Vire C 828) - cf Geneviève Menant-Artigas, *Un manuscrit inconnu de "Telliamed"*, Dix-huitième Siècle n° 15, 1983, p. 295-310 ; - deux autres se trouvent aux Etats-Unis, à la bibliothèque de l'Université d'Illinois (ILL¹ et ILL²), un autre à la Bibliothèque de Leningrad. Enfin, un manuscrit signalé et décrit par l'allemand Fritz Neubert - *Einleitung in eine kritische Ausgabe von Benoit de Maillet's Telliamed*, Berlin 1920 - a brûlé pendant la dernière guerre. Il se trouvait à la Bibliothèque municipale de Chartres (n° 762).

Sur les manuscrits clandestins du *Telliamed* et leur diffusion, voir en outre : I.O. Wade, *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton University Press, 1938, et M. Benitez, *Benoit de Maillet et la littérature clandestine*, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 183 (1980) p. 133-159.

(2) - Une lettre de Maillet datée environ de 1726 accompagne l'envoi d'une copie manuscrite du *Telliamed*, que Fontenelle avait demandée : "J'apprends Monsieur, par une lettre de M. de Montvert, qui a eu l'honneur de vous voir chez Mme de Feriol que vous m'avez fait la grâce de lui demander lire mon Traité de la Diminution de la Mer qu'il n'avoit pas à Paris". Une copie de cette lettre se trouve parmi les papiers que Maillet avait adressés à son éditeur.

(3) - Un manuscrit du *Telliamed*, se trouve, aujourd'hui encore, dans la bibliothèque de Voltaire, à Leningrad.

(4) - C.G. de Lamoignon de Malheshherbes, dans ses *Observations sur l'histoire naturelle générale et particulière* (Paris, 1798), dont les trois premiers volumes avaient été écrits avant 1750, affirme que Buffon n'avait pu ignorer le *Telliamed* en écrivant son *Histoire de la Terre* (1744) : "Quoi qu'on n'eût pas achevé d'imprimer *Telliamed* quand on a commencé d'imprimer l'ouvrage de M. de Buffon, c'étoit un manuscrit si fameux qu'il n'étoit pas permis à un homme de lettres d'en ignorer l'existence, ni à un homme qui travaille à la théorie de la terre de ne l'avoir pas consulté", écrit-il (*Observations...*, Paris 1798, p. 242-243).

(5) - On sait que Fontenelle a inspiré à Maillet la dernière partie de son ouvrage (Entretiens V et VI), où *Telliamed* tire les "conséquences" du "système de la diminution de la mer", qui s'élargit alors en une cosmogonie et en une théorie de l'origine des êtres vivant dans la mer. Dans la lettre déjà citée (voir note 2) Maillet écrit à Fontenelle :

"Je n'ay travaillé sur la démonstration de la possibilité de la sortie de tous les animaux de la mer sans exception de l'homme, qui en fait la partie la plus curieuse comme la plus délicate, et celle de l'état de leur existence et communication d'un globe à l'autre sans le secours de la génération par la propre espèce, que sur ce que vous m'excitâtes à approfondir cette matière et dans l'espoir de mériter votre estime"...

(6) - J. Roger, ed. de Buffon, *Les Epoques de la Nature*, Paris 1962, préface p. XVI et note 4, p. XVII et notes 1, 2, 3.

(7) - *Telliamed* cite plusieurs de ces "diluvians", auteurs de "fictions géologiques," tels que Thomas Burnet, John Woodward (*Histoire de la Terre*, 1702) ou Whiston. Il critique leurs thèses, mais parfois leur emprunte certaines de leurs idées (par exemple, son explication de la formation des volcans, tardivement ajoutée à l'ouvrage (- V^e journée - est empruntée à Burnet). Au sujet des "diluvians", voir E. E. Guyenot, *les sciences de la Vie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1957.

(8) - Voici le texte complété (II, p. 132)
"... je n'ai rien trouvé de plus conforme aux événements du Ciel et de la Terre parvenus jusqu'à nous ; aux preuves invincibles que nous avons de la diminution de la mer < depuis plus de deux milliards d'années >, à la conformation de notre globe, aux histoires et aux traditions qui nous restent, enfin à la raison."

(9) - Au XVI^e siècle, l'Italien Mercati (1542-1593) avait, dans sa *Métallothèque* identifié les "céraunies" ou "pierre de foudre" comme des pointes de silex taillé. Mais son manuscrit ne fut pas édité avant 1717, et Maillet ne le connaît pas. En 1723, alors que le Telliamed circule déjà sous forme de manuscrits, Antoine de Jussieu présente devant l'Académie des Sciences un mémoire intitulé *De l'Origine et de l'usage de la pierre de foudre*, dans lequel il compare les "pierres de foudre" des cabinets de curiosités et de la collection royale à quelques haches de pierre provenant "les unes des îles d'Amérique, les autres du Canada".

(10) - Sur le "transformisme" de Telliamed, voir J. Roger, *les Sciences de la Vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris 1963, et l'article plus récent de M. Benitez, *Benoît de Maillet et l'origine de la vie dans la mer : conjecture amusante ou hypothèse scientifique ?* Revue de Synthèse III^e série, n^o 113-114, Janvier-juin 1984 p. 37-54.

(11) - Voir F. Jacob, *la Logique du Vivant*, p. 149-151, Paris 1970.

(12) - M. Benitez, *Benoît de Maillet et la littérature clandestine* Studies on Voltaire..., 183 (180) p. 133-159.

(13) - F. Neubert, *Einleitung in eine kritische Ausgabe von Benoit de Maillet's Telliamed* (Berlin 1920).

(14) - BN Nouv. Acq. fr. 22 158, *Mélanges de physique et de mécanique* voir également la correspondance diplomatique de Maillet, étudiée par H.D. Rothschild, et qui a fait l'objet de plusieurs articles parus dans les *Studies on Voltaire* : "Benoît de Maillet's Leghron letters" (1964), 30, p. 351-75 ; "Benoît de Maillet's Marseilles letters" (1965), 37, p. 109-145 ; "Benoît de Maillet's letters to the marquis de Caumont" (1968), 60, p. 311-338 ; "Benoît de Maillet's Cairo letters" (1977), 169, p. 115-185.

La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates

La *Théorie des lois civiles* est un livre polémique. En avocat ⁽¹⁾, Linguet y revendique le droit au style oral, contre le style écrit des faiseurs de systèmes. Il ne s'adresse pas au public, il s'adresse à un homme éclairé qui voit comme lui, avec dégoût, l'anachronisme des institutions protégé par la générosité stérile des défenseurs de la liberté : à trop retarder les réformes nécessaires, on précipite la révolution ⁽²⁾.

Mais c'est en même temps un livre qui engage des combats sur des fronts différents et contracte des alliances diversifiées : l'allié peut devenir un adversaire. C'est dire que Linguet distingue toujours entre le contenu et la fonction d'un discours et qu'il faut aussi tenir compte de cette règle quand on le lit : Morellet ⁽³⁾, par exemple, s'y est mépris et a cru que Linguet défendait l'esclavage pour avoir dénoncé les doctrines de l'émancipation.

Entrons tout de suite dans le vif du sujet : Linguet montre qu'on a en vain établi des différences entre le droit civil et le droit politique, que le droit naturel n'est qu'une chimère. Il raisonne à la fois en juriste et en historien. Il critique les théoriciens du droit naturel et les théoriciens du contrat, qu'il soit volontaire (comme chez Hobbes et Locke et plus tard, chez les physiocrates) ou acte pur, comme chez Rousseau. Il critique Puffendorf : la loi n'est pas une fonction de l'homme, mais elle est un mode de régulation de la société, elle ne produit pas la société, elle est produite par elle. L'origine de la société civile n'est pas le droit, mais la violence : ce n'est pas le principe d'imputation qui est la détermination distinctive de l'humanité, mais pour tous les vivants, la loi commune est un rapport de domination qui peut, par le calcul de l'intérêt, évoluer vers l'échange.

Le souci d'éviter la question politico-théologique du choix du régime ou de l'autorité qui l'impose avait conduit à considérer la société civile comme indépendante des lois politiques, et à chercher le fondement du droit civil dans un droit naturel, qui donnerait une réponse universelle à la question de l'identité des citoyens et des types de relations entre eux (famille, propriété, commerce, administration).

Les physiocrates ont énoncé les enjeux de cette réflexion sur la société civile : en critiquant l'interventionnisme d'un Colbert, ils critiquent l'identification de l'instance politique à une autorité, à une volonté et montrent qu'il faut au contraire la penser comme une administration, comme un système de rapports, comme une régula-

tion de la société économique qui est "naturelle". Cette rencontre des lois physiques et des lois morales est leur grand cheval de bataille. L'agriculture est donc investie d'une fonction idéologique, celle de penser l'administration sur un modèle physique d'équilibre. En ce sens, il y a bien un rationalisme des physiocrates, que leurs adversaires désignent comme explicitement cartésien parce que le Tableau Economique de Quesnay et le zic zac se rapportent à des modèles d'équilibre statique ⁽⁴⁾. Rationalisme donc, au sens où la rationalité (substituer, dans l'analyse de la société, des rapports à des volontés) se double d'une entreprise de justification de l'ordre politique établi, sous couvert d'une défense de l'agriculture. Mais pourquoi fallait-il que la justification eût cette apparence ?

Ce sont les adversaires des physiocrates qui le montrent. Et parmi eux, Galiani, Mably et Linguet dénoncent cet équilibre comme une utopie sociale, comme un "roman" analogue aux tourbillons de la physique cartésienne ⁽⁵⁾. Ils utilisent dans cette polémique les mêmes termes que les newtoniens. Ils reprochent aux Economistes d'identifier la société civile à une nature, de chercher dans l'atemporel de la physique la caution d'une politique ; leur physique de la société prétendrait faire, au nom de la scientificité, l'économie d'une réflexion sur la pluralité des sociétés, voire sur le mélange des types, bref sur l'histoire. La physiocratie apparaît comme un détour pour protéger le pouvoir établi, parfois même, avec Le Mercier de la Rivière, pour faire l'apologie du despotisme légal ⁽⁶⁾.

Dans la défense de l'agriculture il s'agit donc de la défense de la propriété foncière comme base de la monarchie. Linguet rejoint ici Rousseau et Mably. Sur la typologie historique des sociétés, il rejoint Montesquieu et Galiani. Mais nous verrons que ce ne sont pas des alliances sur des points de doctrine et que Linguet se met toujours en situation paradoxale.

Morellet a beau jeu de le prendre au pied de la lettre, ou plutôt d'éviter de poser la question de la fonction du paradoxe pour ne s'attacher qu'à son contenu : Linguet soutiendrait, selon lui, que la liberté civile est une chimère, que l'esclavage est juste et désirable pour la société, que les seuls qui aient laissé un asile à la liberté ne sont pas les gouvernements anglais mais les orientaux... Il ferait l'apologie des tyrans et se mettrait lui-même en contradiction avec ses écrits antérieurs ⁽⁷⁾.

Mais Morellet ne voit pas que la stratégie du paradoxe est de mettre en scène le discours de l'adversaire, non pas son discours explicite, qui est celui d'une élaboration secondaire et d'une justification de sa pratique, mais le discours latent de cette pratique. Avec le bénéfice d'une expression généreuse, les doctrines de la liberté se donnent aussi la sécurité de l'ordre établi. Le propos révolutionnaire de Linguet se marque clairement : c'est leur stérilité qui fait leur danger.

Linguet répond à Morellet par la *Théorie du libelle*, où il souligne

la confusion de son adversaire entre une rhétorique et une stratégie.

Quelle est donc cette stratégie ?

En critiquant Puffendorf et Montesquieu, Linguet pratique la méthode même de Rousseau qui consiste à montrer que la crainte n'est pas le principe mais l'effet de la société, que la législation n'est pas une fonction de l'homme comme créature de Dieu mais une fonction de la société.

En critiquant l'idée que la société est fondée sur un accord, accord réel entre les classes pour les physiocrates, accord sans contractants pour Rousseau, Linguet s'allie à Mably pour montrer l'essence conflictuelle de la société civile, et pour pratiquer une analyse dynamique de la société, au sens où la dynamique, opposée à la mécanique cartésienne, renvoie à une nouvelle épistémologie.

Linguet fait enfin alliance avec Galiani et Montesquieu pour poser une variation expérimentale du politique et de l'économie.

Avec Rousseau et Mably il pense la nécessité d'un bouleversement social à partir de la critique de la propriété foncière. Mais à la différence de Rousseau et de Mably, il ne l'impute pas à une volonté, fût-elle générale. Il y voit l'effet de dysfonctionnements, l'usure des mécanismes de la législation, son archaïsme, les survivances féodales dans une monarchie moderne. C'est cette idée directrice d'une législation comme effet et non comme principe de la société que développe la théorie des lois civiles.

Les analogies et les échantillons de Galiani ⁽⁸⁾, après les analyses locales de Montesquieu et sa méthode de diversification des fonctions dans les situations singulières ⁽⁹⁾ ont un rôle critique par rapport au système et à la méthode totalisante des physiocrates qui apparaît donc comme un archaïsme ⁽¹⁰⁾.

Galiani critique la logique même des physiocrates d'un point de vue historique : l'agriculture n'est pas un principe mais une variable, il y a des règles de corrélation entre l'agriculture et les monarchies, entre le commerce et les républiques. La défense de l'agriculture passe par la mise en question d'un code entier de lois, elle ne peut être traitée comme un moyen indifférent à la finalité politique.

Avec Mably, la politique des passions, la logique des mœurs, la dynamique des institutions dérangent "*l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*", pour faire valoir une réalité conflictuelle au principe de la société civile. Mably montre qu'il s'agit dans l'apologie de l'agriculture de la défense de la propriété foncière. La critique du modèle agricole passe par la critique du modèle chinois cher aux physiocrates. Le paradigme éclaire l'enjeu ⁽¹¹⁾. Les physiocrates n'ont pas vu, dans le calme apparent du despotisme chinois, une société morte, archaïque et ont confondu une tyrannie adoucie par le temps avec l'ordre naturel des sociétés. Linguet réhabilite le modèle chinois, mais en un sens différent de l'interprétation physiocratique.

En distinguant la propriété foncière de la propriété personnelle Mably montre que l'agriculture et l'économie ne sont pas les principes mais les effets de la législation. L'objet de l'homme n'est pas le pain mais les lois. Tout l'arsenal des physiocrates vient donc au rang d'objet secondaire. Le système de l'évidence qui identifie l'ordre moral et l'ordre physique est une violence, la violence de la propriété foncière et du despotisme.

Par rapport à l'universalité prétendue de la société civile et de la propriété de la terre, les chasseurs et les bergers de Rousseau et de Linguet ont une fonction critique. Rousseau pense deux types de société dispersée sur un territoire commun, les chasseurs et les bergers : ce double paradigme instruit la fiction d'un état de nature destiné à déconstruire les évidences de la société civile. En faisant de l'état de nature une fiction expérimentale, et la méthode est courante au siècle de Condillac, Rousseau construit deux antithèses de la société civile, donc trois types de sociétés ⁽¹²⁾. Cette variation fictive, qui intègre pourtant des exemples historiques et géographiques, interdit le projet providentialiste. De son côté, en partageant avec Rousseau l'hypothèse que cet état de nature ne peut être que fictif, Linguet critique l'origine agricole de la société pour substituer à une quête de l'origine une analyse de l'archaïque et de l'anachronique. L'archaïque n'est pas un titre, il a une fonction de défense ; le fait de mettre l'agriculture à la place de l'origine de la société doit être interprété comme une demande. En réalité, la forme archaïque de la société est le conflit entre les chasseurs et les bergers.

Ainsi se trame un système d'alliances objectives : Linguet en effet ne nomme pas toujours ses protagonistes bien qu'on reconnaisse leurs arguments. D'autre part, les textes de Galiani et de Mably que nous avons cités sont plus tardifs. Mais comme notre projet était de confronter des polémiques et de marquer les enjeux d'un débat plus que d'identifier des auteurs ou des doctrines, nous n'avons pas fait l'histoire de toutes les lectures de Linguet, de toutes ses rencontres.

Pour combattre la doctrine de l'équilibre naturel des sociétés et les romans de la liberté, Linguet et Galiani ont dû soutenir comme un matérialisme outré. La société est fondée sur la servitude d'une partie de l'humanité, dit Linguet. Galiani parle d'un pacte commun à tous les vivants où la liberté s'échange contre la subsistance ⁽¹³⁾. Cette version économique et physique du contrat politique est plus une arme qu'une hypothèse : contre la réduction du politique à un ordre naturel, la réduction du politique à la logique de l'intérêt et de l'échange. Mais justement, les deux stratégies ne sont pas équivalentes, et il n'y a pas ici de réduction, parce que pour ces deux auteurs comme pour Mably, l'objet de l'homme, ce n'est pas la subsistance mais la législation. Encore faut-il penser la législation comme une fonction et l'articuler à "la logique des mœurs". Il devient dès lors possible de penser les réformes et le travail du législateur, par opposition aux complications des juristes qui ne pensent pas leur rapport au droit comme à un ensemble de mécanismes. Ainsi s'organise chez

Linguet toute une réflexion sur le temps, sur le retard et sur l'opportunité, qui est articulée à sa prévision de la révolution : les circonstances feront ce que les corps politiques et les souverains n'ont pas fait.

Il y a chez Linguet une double métaphorique de la loi : la machine et le vêtement. Il y a, dans ce système des lois civiles, des mécanismes qui peuvent, faute d'entretien, se rouiller, se gripper, s'user. Mais les lois sont aussi comme les vêtements que nous portons et qui avec le temps deviennent trop petits ; si l'on cherche à les ajuster, ils ne sont plus qu'une bigarrure ridicule.

L'union de ces deux métaphores n'est pas une incohérence. Leur différence souligne le rôle des lois : elles accompagnent la société, elles en sont une fonction, elles ne la produisent pas. Tandis que Montesquieu et Rousseau insistent sur l'unité d'une histoire, sur la structure d'une société, Linguet marque les variables d'une altération : les lois ne sont pas la formule d'un devenir, leur rôle n'est pas d'exprimer une intelligibilité. Elles sont, au même titre que les autres manifestations sociales, soumises à un devenir dont l'esprit change. Là où Rousseau pense le caractère ou le génie d'un peuple, Montesquieu, l'esprit des lois ou l'esprit général, Linguet fait apparaître la loi comme variable, comme effet. Elle est susceptible de se dégrader, de ne plus répondre à sa fonction, son usage et son essence entrent en contradiction. Elle accompagne la vie d'une société, elle ne la détermine pas, elle n'en exprime ni l'esprit ni la structure : sa fonction est régulatrice, le législateur a cherché à modérer les conflits qui sont au principe de la société. La double métaphore d'une machine qui s'use, d'un vêtement étrié manifeste à la fois des effets de dégradation et de retard de la loi par rapport à la société.

Critiquant la législation qui lui est contemporaine, Linguet écrit *"Je me proposais de prouver que toute administration compliquée est absurde et malheureuse. Elle est absurde, parce qu'embarrasser le jeu d'une machine destinée à un mouvement non interrompu, c'est en anéantir l'effet. Elle est malheureuse parce que toutes les parties souffrent dès que l'engrenage n'est pas aisé. Quand les dents se heurtent au lieu de glisser avec précision les unes sur les autres, les secousses qui en résultent se communiquent de proche en proche. L'ébranlement se fait sentir jusque dans le centre. L'arbre qui le reçoit de tous côtés, après avoir fléchi quelque temps, s'éclate enfin et se brise tout d'un coup avec fracas."* (14)

La comparaison du tissu et de l'écrit montre l'archaïsme des lois : dire leur rôle en termes d'accompagnement, d'enveloppe, c'est dire qu'elles n'ont plus de fonction régulatrice ; dire qu'elles sont des oripeaux, c'est marquer leur déplacement, leur disconvenance aux temps et aux lieux où elles sont en application.

"On prétend conduire de grands royaumes de la même façon que se gouvernaient les petites provinces dont ils sont composés. Si l'on croit de tout temps pouvoir faire à leurs lois quelques additions, on les fabrique toujours sur le plan des premières, dont on n'ose s'écar-

ter et qu'on laisse subsister toutes ensemble. On croit faire assez que de leur donner une espèce d'authenticité, en les réunissant dans des recueils aussi immenses que disparates... Comme si l'on voulait se faire dans un âge avancé un seul habit de tous ceux que l'on a portés depuis sa naissance. On ne commet point ces sortes d'absurdités dans la vie ordinaire. Les politiques ont cru cependant pouvoir se les permettre dans la législation civile. Vous voyez tous nos empires conserver avec soin les habillements de leur bas âge... On les rajuste, on les recoud ensemble comme on le peut. Les commentateurs viennent ensuite, porter des regards curieux sur tous les morceaux de cette parure ridicule. Ils s'enorgueillissent quand ils sont parvenus à en distinguer les couleurs, à en rapprocher les coutures. Et c'est à cet assortiment bizarre, à cet amas de lambeaux dégoûtants qu'ils donnent sans rougir le nom de traités de Jurisprudence." (15)

Le tissu dit l'archaïque, la machine dit la dégradation. Deux types d'usure qui n'ont pas le même sens. Le tissu et le rouage disent respectivement le continu et le discontinu des relations sociales, la séparation des places, des fonctions, et les apparences qui les font reconnaître. Linguet dira plus loin la fusion des deux en montrant que les chaînes doivent devenir tissu pour être acceptées (16).

Cette double métaphorique rend intelligible l'opposition de la société et de la législation. Comme la nature de la société est conflictuelle, son image, le droit civil, est aussi une guerre sourde, celle de la justice, celle des contestations de propriété, puisque "*la propriété est la chaîne qui tend toute la société*". Linguet multiplie pour le droit civil les images du champ de bataille, des blessés, des morts, des spoliateurs. Les armes de cette guerre sourde sont livresques. Force terrible des écrits juridiques qui ne sont pourtant qu'un mélange de toutes les espèces de droit, formé par additions successives sans souci des contradictions, sans souci du changement d'échelle des Etats : là où l'accroissement quantitatif devait produire des réformes, le disparate et l'incohérence ne peuvent que susciter le dégoût (17).

Cette violence du texte est la violence même faite à la société. Car les lois sont l'effet et non la cause de la société. Par cette compilation incohérente, elles oublient leur origine et leur fonction de régulation de la société. Elles se pensent, malgré leur anachronisme, comme norme. Linguet analyse les effets de cette discordance et de cette violence.

La propriété est bien née d'une violence primitive : ce n'est pas la nature qui lui assigne ses bornes. Mais la fonction de la jurisprudence est de tenir tendue la chaîne de la propriété, du souverain au dernier particulier. Que la jouissance ait précédé le titre ne signifie pas qu'il faille indéfiniment remettre en cause la jouissance comme si quelque titre que ce soit pouvait être incontestable. Il faut repenser la fonction du titre : il ne légitime pas, il stabilise les rapports. Ce qui était pensé comme contrainte extérieure doit devenir structure interne. La chaîne se fait tissu. "*Les filets métaphysiques de l'inté-*

La propriété est la chaîne qui tient tout un empire et rend vaine la distinction du droit civil et du droit politique. Diderot pense aussi dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, l'identification entre trois types de droit : c'est le moyen de dire que le droit naturel et le droit religieux impensent leur historicité et méconnaissent qu'ils sont, dans leur extrême particularité, les images d'un droit civil. Diderot écrit ; "*Une observation assez constante, c'est que les institutions surnaturelles et divines se fortifient et s'éternisent, en se transformant, à la longue, en lois civiles et nationales ; et que les institutions civiles et nationales se consacrent et dégénèrent en préceptes surnaturels divins*" (19).

Pour Linguet, le droit naturel est à l'image du droit civil, car il ne reste pas le moindre vestige du droit naturel dans la société. "*Quoiqu'en disent les jurisconsultes, leurs traités du droit naturel sont tous des traités de servitude*" (p. 181).

La même démarche vaut pour l'identité du droit politique et du droit civil. De ce dernier, il est "*aisé de se convaincre qu'il comprend toutes les autres espèces de droit. Tout dérive de la propriété*" (p. 30). "*Si bien que les gouvernements les plus brillants sont bientôt renversés si la propriété des peuples n'est pas tranquille*" (p. 31). Ainsi la chaîne de la propriété tend-elle toute la société : analyse qui permet de réduire les "chimères" du droit politique et du droit naturel. Il faut réformer le droit civil, non pour abolir l'usurpation, ce qui est impossible, car le droit ne s'origine pas dans le droit, mais pour en corriger les effets. Les juristes, les législateurs et les souverains n'ont pas de volonté mais un travail à accomplir : conserver au droit civil en tenant compte des changements historiques de la société, un rôle de régulation dans les conflits sociaux.

La prédominance du droit civil signifie donc qu'il ne s'agit pas de chercher les titres de l'autorité ni les modèles universels des lois positives, mais de penser les conditions de la production et de la réforme du droit dans une société. Ce pouvoir des hommes de changer le droit est l'argument qui fait contrepoids à l'argument de la propriété et de la servitude.

Linguet est ainsi conscient, dans le discours préliminaire de sa *Théorie des lois civiles*, de marquer une place décisive dans les rapports entre réforme et révolution. Car c'est bien de révolution qu'il s'agit : c'est le dégoût devant l'anachronisme de la législation.

Il faut, dit-il, nettoyer la machine ou elle ne sera plus qu'un grincement ; il faut nettoyer le tissu ou refaire la toile. Le temps n'est pas seulement dépense de force, il est dégradation de la matière.

"Je soutiens que telle opération de réforme ne saurait être ni indifférente ni dangereuse ; au bout d'un certain temps, elle devient absolument nécessaire chez des peuples qui adoptent, comme nous,

un mélange confus de toutes les espèces de droit... (Alors la machine crie). Ce bruit funeste est la sonnette d'un moulin qui crie que les meules traînent et qu'elles ont besoin de grain. Si les Administrateurs des Empires dédaignent de profiter de ces avis généraux, il arrive bientôt des révolutions qui font pour eux ce qu'ils n'ont pas voulu faire. Mais ces réformes violentes ne s'opèrent qu'avec la ruine de l'Etat où on les exécute. Les différentes parties à qui l'on a laissé trop longtemps le pouvoir de se choquer, produisent des étincelles par le frottement, et le fruit de la nonchalance du maître est un incendie terrible qui le consumera tôt ou tard avec sa maison. (Il faudrait donc nettoyer les lois comme une machine ordinaire). Ce n'est bientôt plus une toile qu'ils faut nettoyer, mais un tissu qu'il faut refaire. Les gouvernements éprouvent des variations continuelles, d'une extrême liberté à une extrême dépendance. Les oscillations d'un pendule ne sont pas plus nécessaires, pour assurer la marche de l'aiguille, que ces vicissitudes pour entretenir le jeu des corps politiques parmi nous." (20).

Or Linguet est conscient de la singularité de sa position.

Il déclare être pour la législation ce que fut Copernic pour l'Astronomie. Mais cela même n'est une révolution qu'au sens d'un retour à une sagesse primitive. Comme Copernic a dit vouloir seulement renouveler les opinions des Chaldéens, Linguet veut renouveler les doctrines des Asiatiques, injustement décriées sous l'accusation de despotisme. Les mêmes lieux, les mêmes hommes virent naître, firent naître l'Astronomie et la Législation.

"Les Turcs, les Persans, ces fiers Musulmans ... sont dignes de devenir nos maîtres dans la morale, dans la jurisprudence et dans toutes les parties du gouvernement. Ils en ont conservé les principes originels. Ils nous nomment infidèles par l'oubli où nous sommes tombés des lois sages et justes auxquelles ils sont restés attachés... et dont j'ose publier, pour ainsi dire, la résurrection.

Je fais pour la législation ce qu'a fait autrefois Copernic pour l'Astronomie. Quand ce savant chanoine développa la seule théorie raisonnable qui ait été donnée des mouvements célestes, il n'inventa rien de lui-même, il se borna à renouveler les opinions des Chaldéens. Il leva un voile épaissi par une longue suite de siècles sur une lumière qui s'était montrée avec tant de splendeur en Asie... Pourquoi des observateurs capables de saisir au milieu du ciel des lois compliquées qui régissent les révolutions des astres, n'auraient-ils pas découvert aussi la simplicité des vrais ressorts propres à conduire les hommes sur la terre. Ces deux sciences portent également sur des calculs très fins : elles dépendent toutes deux d'une suite d'observations très délicates. L'analogie qui se trouve entre elles, fortifiée par le lieu de leur naissance, mérite, ce semble, quelque considération. Il me paraît assez naturel que les pères de l'Astronomie aient été aussi ceux de la législation." (21)

En quoi consiste donc cette révolution ?

D'abord, nous venons de l'indiquer, dans l'analyse d'une société conflictuelle et de la fonction régulatrice de la législation.

En second lieu, et c'est ce qui va justifier la conflictualité, dans le dédoublement de l'origine de la société entre bergers et chasseurs. Linguet semble reprendre le projet de Rousseau : l'état de nature n'est pas un état réel.

“La nature crie à tous les cœurs, elle montre à tous les yeux que les hommes naissent libres et parfaitement égaux... Il ne s'agit pas ici d'examiner si l'homme a bien ou mal fait de sortir de cet état primitif, s'il aurait été le maître d'y rester, si l'on peut penser raisonnablement qu'il s'y soit jamais trouvé. La Religion lève tous nos doutes à cet égard. Elle nous épargne des erreurs en nous interdisant les recherches.” (22)

Linguet fonde la nécessité des lois sur des rapports de forces entre les différentes parties du genre humain. Et son analyse du travail humain se dit à la fois en termes de dépendance institutionnelle, comme c'est le cas pour Rousseau (23), et en termes de chimie urbaine. La substance d'un grand nombre d'hommes, amassée et écrasée dans les villes, fournit au luxe d'un petit nombre d'hommes. En même temps, la chimie économique réduit les richesses à une forme portative. Linguet utilise le modèle de la chimie à double escient : pour dire des processus de condensation, de concentration des hommes et des valeurs dans la structure urbaine ; pour dire la transformation des législations mêmes dans cet appareil économique.

“Les chimistes pilent, broient, distillent... des liqueurs qui flattent le goût et l'odorat. Le luxe en agit de même avec les hommes en les entassant et écrasant dans ces réservoirs immenses que sont les villes et les palais... C'est du plus pur de leur sang qu'il tire ces ornements de ces raffinements de délicatesse qu'il goûte avec tant de sensualité.” (24)

L'usage d'un vocabulaire chimique est rare si à la même époque l'usage d'un vocabulaire mécanique est répandu. L'originalité de Linguet est d'anticiper sur le devenir industriel en faisant prévaloir les transformations substantielles sur les effets mécaniques. En revanche, il est commun à cette époque de penser analogiquement le rapport de la partie au tout ; ici, de la chimie des produits à la chimie des relations sociales.

Linguet ajoute : *“Le luxe n'est flatté de l'acquisition de ces superfluités qu'autant que la jouissance en est exclusive et publique. Il tâche d'en multiplier les objets afin que moins de personnes y puissent atteindre. Il les réduit à une forme portative pour en faire plus aisément parade. Il se surcharge de bijoux précieux qui ont plus de valeur que de volume.”* (25)

Linguet précise dans sa conclusion : *“C'est le bon marché des services de cette espèce d'hommes [quel que soit le nom qu'on donne à*

leur servitude] qui fait la richesse de la société et la base des gouvernements." (26)

Cette analyse des services est tout à fait importante et fait de la critique de l'esclavage un cas particulier. Sans le bon marché des services, sans l'institutionnalisation du sacrifice d'une partie de l'humanité, il n'y a pas de richesses. Contre les physiocrates et le privilège de l'agriculture, contre une théorie de la valeur articulée au travail en général, Linguet pose la question du prix des services dans les termes de la division de la société.

Cette division de la société est relative à son origine. Cette origine n'est ni l'agriculture ni la peur. Linguet critique ces deux hypothèses en demandant quel est leur bénéfice, quels intérêts s'y investissent.

Donner à la société la crainte pour origine, c'est renverser la causalité, ne pas voir que la crainte est effet de dépendance envers l'autre, effet de la société. L'intérêt de cette version finaliste est de sanctionner l'ordre établi, de déguiser la violence primitive.

Mais l'agriculture ne saurait non plus tenir ce rang d'origine. Ce système serait flatteur pour nous, il flatte ceux qui le défendent et leur donne du prestige, mais comme l'a dit un poète, on ne choisit point son père. L'agriculture est un emblème.

Dans les deux cas, la nécessité des rapports de force est éludée. Linguet construit un modèle conflictuel entre deux types de sociétés : l'une, de bergers, qui a d'elle-même une image de solitude, en vertu même de l'emploi de ses membres ; l'autre, de chasseurs, qui a d'elle-même une image communautaire, en fonction des dispositifs de l'embuscade et de la réciprocité dans le partage des risques et des proies. Le berger, dit Linguet, est laborieux par besoin, économe par paresse, il cache ses trésors et fuit les autres hommes. Le chasseur a besoin du secours des autres, tant pour traquer le gibier que pour assurer la justice du partage. Mais les chasseurs regardent les agriculteurs et les bergers d'un œil jaloux. Cette opinion est contraire à l'opinion reçue mais Linguet prend les sociétés animales pour modèle. Les renards, les loups, les chats sauvages forment une espèce de société dont la faim est la négociatrice, bien qu'elle n'emporte ni reconnaissance ni soumission. Ce n'est encore, dit Linguet, que l'ombre du pacte social (27).

L'affrontement de ces deux sociétés est un fait : l'inégalité est entre elles. Il est remarquable que l'analyse de la société se fasse par l'image de ses parties et que la société des hommes, d'autre part, soit à l'image des sociétés animales. On voit ici deux formes de communautés avec les animaux, sauvages ou apprivoisés. L'œil jaloux des chasseurs est indice de l'instabilité du partage des territoires, signe précurseur de la guerre qui apprend aux chasseurs à devenir chasseurs d'hommes, chasseurs de bergers. Le rapport à la bête sauvage est dans le rapport d'homme à homme, le rapport à la bête est médiatisé par le serviteur. Entre le maître et la bête, le pasteur. Dialectique de la reconnaissance que Hegel a peut-être méditée. Linguet

joue avec les symboles. Rousseau dit : le premier gâteau qui fut mangé fut la communion du genre humain ⁽²⁸⁾. Linguet dit de l'attaque des chasseurs contre les bergers : *“Cette invasion fut le moment fatal à la tempérance des uns et à la liberté des autres. Ces dépouilles sanglantes devinrent pour les ravisseurs le fruit funeste qui leur dessilla les yeux et les fit rougir de leur ignorance. En contemplant le produit de l'injustice, ils se familiarisèrent avec elle.”* ⁽²⁹⁾

Mais la brebis égorgée, par laquelle les chasseurs apprennent à économiser les peines de la chasse, est la naissance de la guerre. Le fruit défendu, la brebis égorgée, ce n'est pas le châtement par le travail, c'est l'asservissement du travail à un maître ⁽³⁰⁾.

Ainsi les chasseurs s'emparèrent-ils du reste du troupeau pour en laisser la garde à ceux qui en avaient inventé l'art. De propriétaires, ceux-ci devinrent fermiers et crurent ne pas tout perdre en restant au milieu des compagnons de leur ancienne liberté. C'est ainsi, dit Linguet, que l'état de laboureur et de berger devint, même avant la seconde génération, un état de servitude. Désormais, au lieu de se fatiguer à la chasse des bêtes sauvages, les chasseurs n'allèrent plus qu'à celle des hommes qui savent les apprivoiser. Ils en rassemblèrent autant qu'ils le purent dans des lieux où il ne leur était pas facile de s'échapper, imitant en cela le chat-huant de la fable qui nourrissait dans un tronc d'arbre des fourmis estropiées pour les dévorer plus tard. Cette opération réitérée dans tous les endroits où il se trouvait des créatures humaines, occasionna différentes peuplades... De là naquirent les véritables obligations de la société, dont tous les devoirs peuvent se rapporter à deux points : commander et obéir ⁽³¹⁾.

Il semble ainsi que les animaux soient nos véritables maîtres de morale ⁽³²⁾. Cette réflexion de Linguet, articulée à une problématique du déni de l'origine, va contre les substituts rationnels d'une histoire providentielle. En faisant usage des logiques locales propres aux différentes classes de la société, en généralisant l'idée de convention pour l'étendre aux sociétés animales, Linguet défait un privilège, celui du contrat. Le pacte entre les chasseurs ne se constitue qu'à l'issue de la guerre contre les bergers, pour assurer ce qui a été acquis. C'est moins un pacte entre les vainqueurs qu'une arme contre les vaincus, un système de protection contre un éventuel retour des choses. La classe qui domine se protège par le pacte. Dans l'injustice qui sanctionne l'ordre établi, il y a un principe d'économie : éviter de nouvelles violences et, faute de pouvoir abolir une violence fondatrice, chercher à en compenser les effets.

Linguet écrit : *“Les rédacteurs [des lois] s'autorisèrent du consentement général, non pas de tous les hommes, mais de ceux qui, ayant partagé l'usurpation, avaient un intérêt commun à la légitimer et à l'affermir. Ainsi on ne rendit pas aux premiers propriétaires les possessions dont on les avait dépouillés. Au contraire, on consacra pour jamais leur esclavage. On y mit le sceau de la justice. On transmit la propriété de leurs domaines et celle de leurs personnes, aux ravisseurs qui s'en étaient emparés. On marqua à chacun de ceux-ci les*

limites qu'ils ne devaient point passer. Tous, une fois bien affermis dans leur jouissance, jurèrent d'unir leurs efforts contre quinconque entreprendrait de troubler celle de quelqu'un d'entre eux. Ils confirmèrent avec réflexion la pacte social qui s'était formé sans dessein. Ils oublièrent qu'il était fondé sur une injustice et s'engagèrent à se prêter tous la main pour empêcher qu'on ne pût en commettre de nouvelles." (33).

La conséquence de ce processus est l'établissement de la propriété foncière. La première opération de la société est de priver l'homme de la liberté, sans recours. L'essence du droit naturel est une liberté indéfinie, celle du droit civil est la privation entière de cette première liberté. "A ce droit ainsi effacé, ajoute Linguet, les institutions sociales en substituent un autre à qui elles font porter le même nom, quoique l'effet en soit directement opposé. Celles que les hommes reçoivent aujourd'hui de la société peuvent toutes se réduire au droit de propriété. C'est celui qu'on est convenu de nommer droit naturel, qui n'est véritablement cependant que le droit civil. C'est ce titre qui rend les propriétés exclusives... La loi devient naturelle en quelque manière, mais c'est un effet et non une cause. Elle naît de la position actuelle de la propriété, elle ne saurait la produire." (34)

Ainsi la propriété a-t-elle été "naturalisée", pour devenir "la tige" de toutes les institutions humaines. La conséquence de ce processus est la dépendance même des éléments de la nature, envers ceux qui possèdent les biens-fonds. "Dans nos pays policés, tous les éléments sont esclaves. Ils ont des maîtres de qui il faut acheter la permission d'en faire usage. Ne vous imaginez pas que ces herbes bienfaisantes, ce bois soient abandonnés au besoin qui les convoite avec des yeux baignés de larmes. L'opulence l'écarte avec insulte... Ses tentatives trouveront toujours des délateurs... la nature est captive... Pour être admis à partager les trésors du riche, il faut s'employer à les augmenter." (35).

Cette dénaturation de la nature est une réponse aux romans des physiocrates, une dénonciation de l'ordre social sous l'ordre physique : "On a prodigué les chimères brillantes dans les systèmes qu'on a faits sur l'ordre moral comme sur l'ordre physique. On a voulu expliquer la formation du monde politique comme celle du monde naturel. On a multiplié sur ces deux objets les romans ingénieux ou ridicules. Le premier a trouvé, comme le second, des Descartes qui l'ont construit avec des tourbillons imaginaires..." (36).

Ainsi le pacte social est-il moins fondé sur le consensus que sur l'exclusion ; le modèle conflictuel propose des stratégies ; la question de l'esclavage est à cet égard exemplaire.

Il ne s'agit pas en effet uniquement de l'institution des esclaves, dans différentes sociétés, mais, de manière générale, du bon marché des services d'une certaine espèce d'hommes. Linguet emprunte ainsi à Law et à Melon les éléments d'une problématique de la guerre économique, dont l'objet est d'attirer les oisifs des pays voi-

sins pour en faire les mercenaires de la nation ⁽³⁷⁾. Le prix des services est un facteur décisif dans l'analyse des richesses qui est en partie fonction de la population. La polémique d'un Morellet fait de Linguet un défenseur de l'esclavage : il ne fait que problématiser en termes violents la question de l'augmentation de la population. Et c'est pour dénoncer chez les apologistes de la liberté, une apologie de la domesticité. Car la question du bas prix des services ne peut être évitée, sauf par une stratégie qui évite de mettre en question l'ordre social. Le bas prix des services est la question subversive qui réduit à son juste enjeu la question du haut prix du blé. Il n'y a plus d'esclaves, il y a des journaliers. Ce n'est pas la liberté, c'est la vie qui est mise à l'encan.

Linguet pose la question de la réalité de la servitude sous les noms qui la déguisent. La définir comme l'exposition des hommes sur un marché, en faisant abstraction pour définir l'affranchissement, de la stratégie politique qui y a conduit et du prix du rachat, c'est ne donner qu'une définition nominale.

Linguet critique la suppression de l'esclavage du point de vue de la population, dont le nombre régresse en Europe. Le travail des journaliers est une liberté nominale et un asservissement politique à la dure loi du marché. Ce nouveau servage envers le despotisme des propriétaires a supprimé les moyens de défense que l'esclavage domestique des anciens avait suscités comme correction de sa propre rigueur : le maître avait intérêt à la reproduction et à la conservation de ses esclaves, qui étaient une richesse, et le législateur s'est servi de la cupidité du maître pour protéger les esclaves. En gagnant une liberté et une reconnaissance illusoire, le journalier a perdu les moyens de vivre.

Linguet ne fait pas l'apologie de l'esclavage : il montre que les discours sur la liberté ont pour fonction d'abriter un despotisme réel dans les rapports sociaux. Il critique donc un discours qui est une défense et qui ne veut surtout pas avoir l'efficacité d'une théorie : *"Cette indépendance que vous célébrez est un des plus funestes fléaux produits par le raffinement des temps modernes. Il augmente l'opulence du riche, l'indigence du pauvre. C'est son sang, c'est une partie de son existence qu'il sacrifie aux autres frais indépendants de la nourriture, et cette obligation qui rend son salaire insuffisant, le force encore à consentir qu'on le diminue ; ce qui de jour en jour, met ses services à un taux plus bas et le plonge par conséquent dans une misère cent fois plus cruelle que l'esclavage.*

Cette partie obscure, dédaignée, indifférente semble-t-il, de la population a une liaison avec les parties les plus brillantes de la politique. Ce n'est ni l'invention de la poudre, ni l'ambition des princes qui fait les armées si nombreuses ; c'est parce qu'on n'a pas de serfs qu'on a autant de soldats. C'est la même cause qui nécessite et remplit les hôpitaux." ⁽³⁸⁾.

La démonstration de Linguet procède en trois temps. Il montre la logique du servage domestique chez les anciens. Déniant au christianisme une fonction humanitaire, il montre quelle fut la politique de l'Eglise à la fois contre les rois et contre les seigneurs. Il montre enfin quelle fut la politique des rois dans l'affranchissement, quand ils essayèrent de tirer parti des forces mêmes de leurs adversaires. ⁽³⁹⁾

Le législateur ne dispose pas de moyens tels qu'il puisse réformer la réalité en la modelant sur l'idéal. Il ne peut que contrebalancer les passions les unes par les autres. Commentant l'adoucissement prévu par les lois de Moïse, l'année jubilaire, Linguet écrit : *"Le cœur lui saignait, sans doute, comme à tous les législateurs... Le pouvoir même que les législateurs avaient d'établir des lois, était seul une preuve que ceux qui possédaient tout ne consentaient pas à se dessaisir en faveur de ceux qui ne possédaient rien ; puisque ces lois étaient la barrière destinée à séparer à jamais la richesse de l'indigence.*

Dans cet état de choses, contraints de laisser la subsistance du grand nombre à la discrétion du petit, ils aimaient mieux confier le soin de la nourrir à l'avarice qu'à l'humanité. Ils savaient bien que l'intérêt rendrait la première plus attentive, moins économe, au lieu que les spéculations désintéressées de la seconde la conduiraient infailliblement à l'indifférence. Voilà pourquoi ils permirent de commercer des hommes : l'argent consigné pour eux en les achetant, était aux yeux du législateur la caution des soins qu'on apporterait à les empêcher de périr." ⁽⁴⁰⁾

Moïse a eu une attitude politique. L'Eglise a eu une attitude politique. Ce n'est pas le christianisme qui a poussé les Européens à supprimer le servage. *"L'homme-dieu a réformé les idées charnelles des Juifs sur beaucoup de points, il a fondé une religion toute spirituelle pour consoler les malheureux, mais il ne s'est jamais proposé d'attaquer aucune des institutions politiques de la société. Traiter un esclave comme un frère est une grâce, non un affranchissement. Cette fraternité des âmes, loin de nuire à la servitude temporelle, ne fait que l'affermir."* ⁽⁴¹⁾

Il convient donc, pour voir les causes de l'abolition du servage, d'analyser une situation et de repérer parmi les forces en présence, la force même d'un discours qui n'est pas une cause mais un élément dans une stratégie. Il y a en effet un double conflit entre les papes et les rois, et entre ces derniers et leurs seigneurs. Linguet fait une description sanglante de l'état de dépendance des serfs de glèbe dans l'anarchie féodale que suscitait une foule de petits tyrans. Par rapport à l'ordre antique, la servitude était "dénaturée".

Dans ces guerres sanguinaires que se livraient les féodaux, *"deux puissances se formaient qui cherchaient à les écraser tous et à s'enrichir de leurs dépouilles : l'une était celle des papes, l'autre celle des rois ; toutes deux directement opposées dans leurs vues et dans leurs intérêts ; mais marchant cependant au même but ; employant sou-*

vent les mêmes moyens et s'accordant dans le projet de détrôner cette foule de petits tyrans aussi insensés que barbares pour se mettre à leur place".⁽⁴²⁾

Les papes tirèrent parti de toutes les circonstances pour étendre au temporel leur prééminence spirituelle : de sujets des Césars, ils devinrent leurs rivaux et commencèrent à s'en dire les maîtres. Leurs armes étaient l'excommunication, l'interdit, mais aussi la distribution des bénéfices, l'extension de leurs tribunaux. Ils favorisèrent les ordres religieux comme autant de corps avancés pour faciliter et couvrir leurs conquêtes. Privilèges et immunités qui étaient moins pour les protégés que pour les protecteurs. Ils affaiblirent ainsi le pouvoir des seigneurs. Mais ce qui porta le coup décisif à leur souveraineté, ce furent les croisades. L'espérance de se faire de grands établissements en Asie éloigna de leurs terres les seigneurs.

"Pour gagner les chrétiens pauvres dans l'intervalle de repos que procurait l'éloignement de leurs tyrans, les Pontifes leur présentaient le fantôme de la liberté. Ils en vantaient les douceurs et les avantages. Et quoique ce ne fût pas d'eux immédiatement qu'on la reçût, quand les Preux épuisés par les voyages d'outre-mer se virent réduits à en faire commerce, comme cependant c'étaient les papes qui en avaient parlé les premiers, c'était à eux surtout qu'on en savait gré. L'idée de libérateur temporel se joignant dans l'esprit du peuple à celle de chef de la religion, les évêques de Rome se trouvaient aussi chéris que respectés".⁽⁴³⁾

Cette politique fut bientôt pénétrée et adoptée par des rois qui n'avaient d'autre prestige que leur nom et voulurent se faire un appui de la multitude opprimée par les barons. Ils donnèrent l'exemple de l'affranchissement dans leurs états mais ce n'était qu'avec de l'argent que s'opérait la métamorphose. Ils n'y perdraient donc rien, cette nouvelle jurisprudence donna au roi de l'argent et du pouvoir. En revanche, les seigneurs, contraints par l'exemple, y perdirent beaucoup : les hommes à qui ils croyaient ne vendre qu'un droit sans conséquence en profitaient pour se donner à un autre maître et cherchaient à se protéger de l'ancien maître par le nouveau. Les barons perdirent leurs sujets car, cette impulsion politique une fois communiquée au corps de la nation, la mit tout entière en mouvement. Ce fut la naissance des communes qui a été pour les souverains chrétiens le vrai marchepied de leurs trônes⁽⁴⁴⁾.

Ceux qui ne voulurent pas de cette denrée furent forcés d'en prendre. Il faut donc comprendre l'affranchissement par rapport à son enjeu politique, le pouvoir royal. Le rachat de la liberté, l'établissement des communes par la destruction de la société féodale *"est pour ainsi dire, dit Linguet, le cric dont l'effort lent mais infiniment puissant a porté les souverains chrétiens au degré d'élévation où ils sont aujourd'hui"*.⁽⁴⁵⁾

Linguet dénonce avec véhémence les peintures romanesques qui, comme en un conte de fées politique, font sortir de terre des sociétés d'hommes tous égaux, tous riches, tous heureux. Son ouvrage a

l'éloquence de l'orateur, ce n'est pas ainsi qu'on écrit dans les livres. Ses adversaires mêmes le soulignent : cet art oratoire tient à son talent d'avocat, mais aussi à la cause qu'il défend. Il se fait cynique pour poser historiquement la question du renversement de l'ordre établi.

Les spéculations humanitaires sont dangereuses : elles substituent des rêveries sur les fins à une analyse des moyens. Dangereuses non parce qu'elles peuvent susciter des révolutions, mais parce qu'elles les évitent : leur danger est leur stérilité même : "*Les esprits cultivés, délicats, qui seraient les plus désespérés de voir renaître la liberté naturelle et abusent de l'asservissement des autres avec le moins de scrupule, sont aussi ceux qui applaudissent avec le plus de transport à ces peintures romanesques.*

De deux choses l'une : ou ils croient expier, par cette compassion simulée, qu'ils ont soin de borner à une théorie stérile, les insultes qu'ils font à l'humanité dans la pratique ; ou, dans la langueur à laquelle ils sont réduits, ils ont besoin qu'on réveille leur imagination par des descriptions bizarres et piquantes et c'est ce que font les idées qu'on nous donne d'une liberté universelle et du droit qu'ont tous les hommes à la revendiquer. Il n'y a rien de si bizarre que cet assortiment supposé de l'indépendance générale avec les douceurs de la société. Il n'y a rien de si piquant que le tableau d'une grande infortune pour des spectateurs qui sont sûrs de ne pas l'éprouver et dont la curiosité voluptueuse s'attache bien plus à jouir des talents du Peintre qu'à approfondir la vérité de l'histoire."⁽⁴⁶⁾

Francine MARKOVITS

Maître de Conférences à l'université de Paris X Nanterre.

NOTES

(1) Sur la vie de Linguet on peut lire : Louis Alexandre Devérite *Notice pour servir à l'histoire de la vie et des écrits de S.N. Linguet*, Liège 1781 s.n. et Benjamin Paskoff, *Eighteenth-century intellectual heretic of France*, Smithtown (New York) Exposition Press 1983.

(2) Linguet, *Serait-il trop tard ? Aux trois ordres*, 1789.

(3) Abbé André Morellet, *Théorie du paradoxe*, Amsterdam 1775. Linguet y répond la même année par la *Théorie du libelle*.

(4) Voir *Physiocratie ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, par Dupont de Nemours, 2 parties, 1768. François Quesnay avait écrit le *Tableau économique avec son explication et des maximes générales du gouvernement économique*, publié sous le titre d'*Extraits des économies royales de Sully*, chateau de Versailles 1758.

(5) *Théorie des lois civiles*, réédition Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1984, p.107.

(6) Dans les *Doutes proposés aux philosophes économistes*, Mably critique la notion de despotisme légal et tout l'arsenal conceptuel de Le Mercier, en particulier à propos de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (Londres, Paris 1767). Il critique également Nicolas Baudeau et les *Ephémérides du citoyen*.

(7) Je reprends quelques titres de Morellet dans la *Théorie du paradoxe*.

(8) P. Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, Londres 1770 rééd. Fayard, Corpus, des œuvres de philosophie en langue française, 1984.

(9) C'est précisément ce que lui "reproche" Voltaire : mais c'est bien dans la manière de Voltaire de s'exprimer par antiphrase. *Commentaire sur l'Esprit des Lois*, 1777.

(10) Voir Condillac, *Traité des systèmes*, 1749 et l'article Système de d'Alembert dans l'*Encyclopédie*.

(11) Linguet, *Du plus heureux gouvernement ou parallèle des constitutions politiques de l'Asie avec celles de l'Europe*, 1774. P. Poivre et P.J.A. Roubaud écrivent sur les moeurs comparées de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe. Voir Henri Cordier, *La Chine en France au Dix-huitième siècle*.

(12) Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*. (éd. en 1781).

(13) Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, Londres 1770, rééd. Fayard, 1984, p. 216 sq.

(14) *Théorie des lois civiles*, p.9.

(15) *Ibidem*, p.17.

(16) *Ibidem*, p.609 : les chaînes de l'esclavage et des autres services qui ne portent pas ce nom "sont tissées (sic) de la même matière et ne sont que diversement colorées."

(17) Ce terme de dégoût est capital au moment où les théories politiques font du goût un facteur décisif dans la formation de la société. Le plaisir de l'ornement, le sentiment de l'accord, l'évaluation selon la force et la beauté sont les premiers éléments de la société.

(18) *Théorie des Lois Civiles*, p.40.

(19) Diderot, *Oeuvres philosophiques*, édition Paul Vernière, Garnier, 1956, p. 461.

(20) *Théorie des lois civiles*, p. 25. Le passage abrupt d'une métaphore à l'autre est tout à fait caractéristique du style de Linguet.

(21) *Théorie des lois civiles*, p.49-50. On remarquera le vocabulaire leibnizien sur les petites différences de l'astronomie et du droit. L'analogie même est leibnizienne. On se souviendra aussi de l'analogie que fait Fontenelle entre la police et l'astronomie dans l'éloge d'Argenson.

(22) *Ibidem*, p.73. On remarquera que la religion est justifiée eu égard à l'aspect économique de ses hypothèses.

(23) Rousseau montre la dette de l'agriculture envers les autres arts et la dépendance des arts envers les institutions (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, IIe partie).

(24) *Ibidem*, p.95.

(25) *Ibidem*, p.99.

(26) Conclusion, p.610.

(27) *Ibidem*, livre III chap. VII et suivants p.137 et p.139.

(28) Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, chapitre IX.

(29) *Théorie des lois civiles*, p.145.

(30) Ce jeu rhétorique sur l'équivalence ou sur les enjeux du sacrifice sanglant et du partage du pain, sur la répétition de la scène du fruit défendu et son annulation par là même dans le partage, nous font penser aux *Méditations sur l'Eucharistie*, de Bossuet et à la signification de ce symbole dans la littérature baroque. Il faudrait aussi évoquer le beau vitrail du pressoir mystique de l'église Saint-Etienne du Mont.

(31) *Théorie des lois civiles*, p.147.

(32) *Ibidem*, p.162.

- (33) *Ibidem*, p.179.
- (34) *Ibidem*, p.181-59.
- (35) *Ibidem*, p.76-77.
- (36) *Ibidem*, p.107. Et c'est la reprise de l'argument de Rousseau, avant d'être l'argument de Marx : l'agriculture est une institution ; une technique suppose un rapport juridique de domination.
- (37) Law, *Considérations sur le numéraire et le commerce*. Melon, *Essai politique sur le commerce*, 1734, in Daire, *Economistes financiers du dix-huitième siècle*, Guillaumin, Paris, 1843.
- (38) *Ibidem*, p.593.
- (39) Voir l'abbé Claude Fleury, *Histoire du droit français*, 1674.
- (40) *Ibidem*, p.596.
- (41) *Ibidem*, p.597.
- (42) *Ibidem*, p.603.
- (43) *Ibidem*, p.605.
- (44) *ibidem*, p.605. Je contracte un passage assez long en reprenant la lettre du texte.
- (45) *Théorie des lois civiles*, p.607.
- (46) *Ibidem*, p.612. Linguet écrira en 1771 une *Réponse aux docteurs modernes en Apologie pour l'auteur de la théorie des lois et des lettres sur cette théorie avec la réfutation du système des philosophes économistes*.

Les lumières de François Guizot

Parlant des hommes qui, *"en maniant le pouvoir, se croient habiles parce qu'ils se résignent sans peine à la nécessité du Mal"*, Guizot écrit en 1821 : *"Des difficultés se sont rencontrées ; contre ces difficultés, ils ont fait des fautes ; ces fautes ont eu recours à la force matérielle dont ils disposent pour échapper aux écueils où leur raison avait échoué. Dès lors, le goût de la force les gagne, et ils disent qu'ils ont gagné de l'expérience ; ils appellent cela entrer dans la pratique, comprendre les choses et les hommes. Auparavant, ils étaient jeunes, ils rêvaient des chimères ; maintenant ils savent le monde et possèdent l'art de gouverner. Eternelle insolence de la nature humaine ! La seule expérience qu'ils aient acquise est celle de leur faiblesse, et ils s'en prévalent comme d'un progrès dans la science du pouvoir !"*

Cette science est difficile, je le sais, et je suis loin de prétendre que nul n'ait droit au pouvoir s'il n'est égal à sa tâche. Qui le serait ?" ⁽¹⁾

La politique se réduit à une simple pratique, qui se réduit elle-même à un emploi de la force ou plus exactement à un mauvais emploi de la force, lorsque la théorie n'est que rêve : *"point de chimère, point d'utopie ; elles sont la ruine de la liberté comme de l'ordre"* ⁽²⁾. Contre le rêve, le vrai, qui est conformité à la nature des choses. Etre dans le vrai, c'est accepter *"les choses humaines telles que la Providence les a voulues, imparfaites, mêlées, toujours impures en tendant toujours à s'épurer"* ⁽³⁾.

Tout au long de ces deux œuvres que nous restitue le *Corpus* ⁽⁴⁾, Guizot ne cesse de répéter qu'il ne parle pas en son nom propre, mais en celui du vrai. Il faut être de son temps ; le gouvernement se trompe parce qu'il emploie des méthodes d'un autre âge, que la Providence qui conduit l'histoire a vouées à la désuétude. Le temps se définit par un rapport nouveau entre pouvoir et société, dont Guizot fait l'analyse dans ses écrits politiques et décrit la genèse dans ses ouvrages historiques. La mise en évidence de cet agencement inédit permet de circonscrire l'espace où s'exercera la pratique politique et de délimiter les tâches et les méthodes du bon gouvernement. Aussi bien la théorie politique - qui mérite à peine ce nom, dans la mesure où elle se veut description des faits - exhibe-t-elle le cadre général à l'intérieur duquel se place le champ d'action de la pratique. Celle-ci ne saurait être une simple application de celle-là : la pratique a besoin, nous le verrons, d'un savoir sur la société que ne peut lui délivrer la théorie ; elle est vouée du coup à un incessant labeur d'exploration, de connaissance et de mise en œuvre, labeur d'une ampleur telle qu'on peut effectivement douter que l'homme politique, possédât-il la lucidité et l'énorme puissance de travail d'un Guizot, puisse jamais s'y égarer.

A cette tâche, l'historien et penseur va s'atteler lui-même sous la Monarchie de juillet ; on ne saurait pour autant opposer le Guizot praticien, le vieux Guizot, au jeune Guizot de notre citation initiale ; il existe entre l'un et l'autre une implacable cohérence, de sorte qu'ici l'étude de la pratique ne peut qu'éclairer le sens de la théorie. Celle-ci est pour une large part une nouvelle théorie politique des lumières, de leur usage, constitution et propagation. Pour Guizot comme pour Kant, elles sont source d'émancipation ; encore faut-il s'entendre sur les mots, et l'exemple, que nous ne pourrions qu'esquisser ici, de l'"institution" de l'enseignement primaire montre assez ce que le penseur et ministre entend par là.

La "société électrique".

Le fait majeur, c'est que le gouvernement n'a plus de "sphère à part" : *"quand il puisait son revenu dans ses domaines, quand il possédait ses places de guerre comme ses champs, quand il se formait une armée d'aventuriers attirés par la solde seule et engagés à le servir partout, alors le pouvoir avait une existence séparée et une force distincte de celle de la société (...) le pouvoir qui ne vit plus par lui-même ne peut vivre maintenant pour lui seul. Tout le rappelle incessamment vers la société. Veut-il de l'argent ? il faut qu'elle l'accorde ; des lois, il faut qu'elle les approuve. S'il agit, on juge ses actes ; s'il parle, on commente ses paroles"* (5).

Le gouvernement, désormais, "représente l'intérêt social" (6). "Le caractère essentiel de la société moderne" est pour Guizot la "fusion" (7) de toutes les sociétés qui composaient l'ancien régime : noblesse féodale, clergé, communes. L'histoire est celle des luttes entre les sociétés, et plus précisément entre les classes : *"En Asie, par exemple, une classe a complètement triomphé, et le régime des castes a succédé à celui des classes, et la société est tombée dans l'immobilité. Rien de tel, grâce à Dieu, n'est arrivé en Europe. Aucune des classes n'a pu vaincre ni assujettir les autres ; la lutte, au lieu de devenir un principe d'immobilité, a été une cause de progrès"* (8). Luttés sans vainqueur final ; hétérogénéité qui s'achève dans l'homogénéité de la nation.

Non pas que désormais les hommes soient égaux ; simplement, il n'y a plus d'"*inégalité invincible*" (9), il n'y a plus que des échelons, chacun *"peut voir de la sorte dans son voisin l'image et le pressentiment de son propre sort"* (10) et se sentir concerné par le péril qui menace autrui, parce qu'il peut plus ou moins se reconnaître en lui. Cet enlacement des existences, cette chaîne des individus, produit ce que Guizot appelle *"la société électrique"* (11), car tout s'y propage avec rapidité, notamment les émois et les indignations causés par l'éventuelle injustice d'un gouvernement qui, en ce cas, n'a plus affaire comme jadis à des séditions isolées, mais à des *"mouvements publics"*, c'est-à-dire à une résistance d'ensemble.

Chacune des sociétés composant l'ancien régime démontrait son

unité en se gouvernant *“pour son compte et par ses propres règles, son propre pouvoir”*⁽¹²⁾. Mutatis mutandis, il en va de même pour la société moderne dans son rapport avec le gouvernement ; l'idéal politique et le critère de la bonne politique, c'est l'harmonie entre le pouvoir et la société. Alors *“la société tout entière se concentre et se contemple en vous”*⁽¹³⁾ dit Guizot aux hommes de gouvernement. Le pouvoir représente la société à la société.

Cependant, les choses humaines étant ce qu'elles sont, le gouvernement a aussi *“un intérêt purement personnel, qui est de faire sa volonté et de durer à tout prix”*⁽¹⁴⁾. Que ce caractère s'expose à tous dans sa nudité, et le pouvoir, privé de soutien, s'effondre.

Hommage du vice à la vertu, ou inéluctable logique d'une époque, ou encore ruse de la Providence, le pouvoir le plus égoïste est voué à revêtir le costume de l'intérêt public. Faute d'être sans mystère, il doit être assez habile pour ne même pas laisser soupçonner que mystère il y a. C'est que le pouvoir doit être entièrement public, au sens de visible : offert à la vue de tous. Condition qui doit être respectée pour que la société puisse se reconnaître en lui, s'y contempler. En contrepartie, la société doit à son tour être visible, offerte aux yeux du pouvoir, car ce dernier a pour vocation de satisfaire les besoins qui l'habitent et de démêler les périls qui la menacent : comment le ferait-il, sans la connaître ? La société aussi doit être *“publique”*.

Le public.

“Dans l'arène des chambres, se produit la société tout entière, avec tous ses intérêts, toutes ses idées, toutes ses passions. Les éléments les plus opposés y sont mis en présence : la timidité et la témérité, l'amour de la liberté et celui du pouvoir, l'ambition avide d'acquérir et l'ambition jalouse, les amours-propres, les rivalités de talents, les espérances les plus hardies et les craintes les plus soupçonneuses. C'est du débat de toutes ces forces que doit naître le bien public. Dans ce théâtre vient se concentrer toute la fermentation sociale, pour s'y manifester sans péril, et s'épurer en se manifestant”⁽¹⁵⁾.

La lutte des classes a fait place au débat, d'où doit surgir le bien public. Le débat a lieu entre factions ou partis qui semblent peu enclins au compromis, encore moins à l'accord ; toutefois la force des choses est si forte, l'impossibilité de gouverner sans l'accord du public si grande, qu'un parti arrivant au pouvoir n'y installe pas les plus extrémistes de ses membres, mais les plus modérés, donc les plus susceptibles d'être acceptables par tous.

Le débat nécessite une *“arène”*, une scène, sur laquelle la société offre d'elle-même une image à la fois fidèle et réduite, embrassable du regard par le public. En ce théâtre pourtant, on ne joue pas pour le public, on ne s'adresse pas à lui ; le ferait-on qu'on mêlerait le modèle à ce dont il est le modèle, on modifierait par là le rapport des

forces en adjoignant celle des représentés à celle des représentants. La présence du public n'en est pas moins essentielle, car le spectacle ne sera bon que si les spectateurs se reconnaissent en lui. Aussi divisés par définition que leurs députés, les spectateurs ne se constitueront en public que dans la mesure où leurs intérêts personnels cèdent devant l'apparition du bien général.

Cela est rendu possible par le caractère "électrique" de la société, par la circulation en elle d'idées multiples qui, pénétrant l'esprit le plus fermé, le transforment lui-même en arène : nous ne sommes plus, dit Guizot, dans un temps "où les idées qui occupent l'esprit de l'homme sont simples, peu nombreuses, ne se livrent pas réciproquement ces combats qui agitent et font flotter l'âme humaine au milieu d'une civilisation très avancée" ⁽¹⁶⁾.

Le possible ne tend à devenir réel que lorsque le bien public se dégage du débat des opinions. Alors le public s'y reconnaît et, se cristallisant, devient ce qu'il était : il n'y a plus de spectateurs, mais un public. Le public n'est pas exactement formé d'individus, il est, en deçà ou au-delà, l'unité, toujours plus ou moins réelle, toujours plus ou moins virtuelle, qui se constitue ou devrait se constituer autour de l'intérêt général. Il n'existe vraiment qu'en se découvrant dans une représentation : dans le bon gouvernement, dans le bon usage du droit, etc.

Il n'est susceptible de se former que s'il y a publicité des débats, expression des opinions, mise en lumière des idées. Les hommes politiques, les hommes qui désirent le pouvoir, ne peuvent pas ne pas se montrer. "Les hommes se classent en se montrant : chacun prend la place où l'appellent ses sentiments et ses désirs ; la trahison tombe devant la lumière ; toutes les pensées, toutes les intentions se dévoilent ; et cela est si vrai que les complots, jadis l'apanage des hommes puissants et apparents sur la scène politique, semblent maintenant réservés aux hommes faibles et obscurs. Les premiers voudraient conspirer qu'ils ne le pourraient pas, du moins avec succès ; toutes leurs paroles, toutes leurs démarches attirent l'attention et lui sont accessibles (...) Tout, en quelque sorte, livre donc d'avance les complots au pouvoir ; contre ceux des classes élevées, il y a la publicité ; contre ceux des classes inférieures, la police" ⁽¹⁷⁾.

Les classes supérieures, noblesse, bourgeoisie, ont leurs représentants ou leurs porte-parole, qui sont par définition immédiatement visibles. Qui sont donc ces "obscurs" qui, échappant aux lumières, se dérobent à la visibilité ? Déjà au XII^e siècle, à peine surgie "au milieu" de la société grâce à l'affranchissement des communes, la bourgeoisie se voyait menacée vers le bas par une "population ouvrière" qu'elle avait elle-même créée. "Les communes se trouvèrent donc divisées en une haute bourgeoisie, et une population sujette à toutes les erreurs, tous les vices d'une populace. La bourgeoisie supérieure se vit donc pressée entre la prodigieuse difficulté de gouverner cette population inférieure, et les tentatives continuelles de l'ancien maître de la commune" ⁽¹⁸⁾. La "population infé-

rière” ne saurait constituer une classe, car elle n’a jamais eu ni ses propres règles, ni son propre pouvoir. Au mieux, elle a tenté de s’emparer du pouvoir bourgeois et d’en dévoyer les règles, par “un esprit démocratique aveugle, féroce” (19).

Le courant qui parcourt la société électrique semble avoir quelque difficulté à se propager dans cette masse obscure. La société de Guizot est d’abord celle des classes dirigeantes. En bref, il y a le public, et il y a le peuple.

Instituer et enquêter.

Le pouvoir doit répondre aux besoins de la “société”. Qu’il méconnaisse ou trahisse ces besoins, et il crée l’indifférence : chacun retourne à ses intérêts particuliers, le public se dissout, et il ne peut se reformer que négativement, en transformant l’indifférence en résistance. Le pouvoir, isolé, séparé, se retrouve en fin de compte sans pouvoir.

Les besoins sont faciles à repérer, puisqu’ils sont exprimés dans les débats publics. Il y a remontée des demandes vers le pouvoir et, après traitement, redescende des réponses vers la société. Le système, si l’on peut dire, s’auto-régule. Qu’en est-il des besoins du peuple ?

Evoquant dans ses mémoires son œuvre de ministre de l’Instruction Publique, Guizot écrit : *le mouvement était imprimé, les obstacles écartés, le public impatient de voir enfin l’instruction primaire fondée ; quand le cabinet du 11 octobre 1832 se forma, l’œuvre était de toute part réclamée et solennellement promise, mais à peine commencée* (21). La loi du 28 juin 1833 instituera l’enseignement primaire. Dans le vocabulaire de Guizot, “instituer” signifie : ramener à la société, par le détour d’une loi ou d’un ensemble de lois, un “mouvement” (22) que la loi ni les lois ne créent, mais qu’elles reprennent, canalisent et parachèvent, et dont l’origine est dans la société même. En l’occurrence, le mouvement apparaît sous deux formes :

1 - celle de l’idée, mais de l’idée affectée d’un coefficient de puissance lié :

- a) à la capacité qu’elle a de perdurer et de resurgir en dépit des éclipses (23) ;
- b) à son aptitude à pénétrer “jusqu’au sein des parties et des pouvoirs qui semblent la redouter” (24) ;
- c) à la qualité des gens qu’elle “préoccupe” et auxquels elle s’impose : le public.

2 - celle du droit et du besoin qui, intimement unis, appartiennent au peuple et constituent ses véritables intérêts : “j’ai cru que le peuple avait droit et besoin de devenir capable et digne d’être libre, c’est-à-dire d’exercer, sur ses destinées publiques et privées, la part d’influence que les lois de Dieu accordent à l’homme dans la vie et la société humaines” (25).

Fait révélateur, la loi est de juin 1833, et une enquête générale sur l'enseignement primaire est lancée en juillet, et a lieu en septembre : il ne s'agit en aucun cas de s'informer sur les besoins ou les demandes populaires en matière scolaire, ce problème est déjà résolu ; il s'agit d'"assurer l'exécution complète de la loi du 28 juin et (de) bien diriger l'emploi des ressources", et surtout de "bien connaître le régime intérieur des écoles, le zèle, la conduite des instituteurs, leurs relations avec les élèves, les familles, les autorités locales, l'état en un mot de l'instruction primaire" ⁽²⁶⁾.

Recommandation expresse est faite, dans la même circulaire, de ne pas recueillir les faits de loin : "des visites spéciales, des conversations personnelles, la vue des choses et des hommes, sont indispensables pour les reconnaître et les bien apprécier". Conseil de sociologue, sinon de phénoménologue. Une autre circulaire précisera le 26 août : "il est nécessaire que MM. les Inspecteurs se transportent dans toutes les écoles ; que leurs réponses aux questions soient le résultat de leurs observations personnelles ou des renseignements qu'ils auront recueillis dans la commune même auprès des autorités locales, et qu'ils ne reproduisent jamais des renseignements indirects qui seraient parvenus à leur connaissance, qu'après en avoir vérifié l'exactitude sur les lieux-mêmes (...) Je désire qu'ils s'attachent à me faire connaître les circonstances locales qui peuvent influencer sur le plus ou moins de zèle que mettent les parents à faire fréquenter les écoles par leurs enfants ; et qu'ils indiquent, au moins sommairement, les mesures particulières qu'ils jugeraient propres à améliorer et à propager l'instruction élémentaire des diverses localités".

Sa nomination par le ministre en personne oblige l'inspecteur (le plus souvent un enseignant du secondaire) à œuvrer en personne, et fait de lui, aux yeux des visités, le représentant direct du pouvoir. Il s'agit, au moyen d'un questionnaire précis, de recueillir un savoir. Quel savoir, et obtenu de qui ? Les circulaires aux recteurs, si prolixes quant aux modalités de la visite, restent muettes quant à d'éventuelles rencontres avec des familles "populaires". Il convient de s'adresser partout aux "autorités locales", au maire, au curé, aux notables. L'enquête, autant qu'un objet, a un enjeu. Lorain, chargé par Guizot de synthétiser les rapports d'inspection, a quelques raisons de la baptiser "battue générale" : il s'agit bel et bien de lever le lièvre, de le faire sortir de son gîte, c'est-à-dire de rendre visible ce qui jusque là demeurait obscur.

La lumière des obscurs.

Les lumières que l'organisation de l'enseignement primaire sont censées apporter au peuple sont pensées par Guizot comme corrélatives d'une émancipation politique. Mais le discours qui fonde l'absence de liberté sur l'ignorance est doublé par un autre, dans lequel il s'agit moins de lutter contre l'ignorance que contre "le mauvais petit savoir populaire, et les idées vagues, incohérentes et fausses, actives pourtant et puissantes, dont il remplir les têtes" ⁽²⁷⁾. De

même Lorain, dans un chapitre intitulé par ailleurs *“De l’ignorance du peuple et de ses causes”*, n’hésite pas à déplorer l’ébranlement communiqué à toutes les croyances salutaires par le langage hardi des mauvaises doctrines, et à présenter l’éducation nouvelle comme le remède apportant la guérison ⁽²⁸⁾. Ignorance, oui, si l’on veut, mais de quel savoir ?

Les voies qu’emprunte le *“mauvais petit savoir”* échappent aux contrôles. Il y a *“ces misérables petits colporteurs qui vont semer dans toutes les campagnes ce que la librairie a de plus impur”* ⁽²⁹⁾. Il y a ces *“instituteurs ambulants qui, sans brevet et sans autorisation, parcourent les contrées et vont dans les maisons particulières donner l’enseignement aux enfants”* ⁽³⁰⁾ et à propos desquels le Conseil Royal, faute de pouvoir les supprimer immédiatement, est obligé de statuer ; il y a ces instituteurs artisans dont la subsistance n’est pas exclusivement assurée par l’enseignement, et qui conservent par là une sorte d’indépendance de mauvais aloi ⁽³¹⁾. On pourrait multiplier les *“il y a”*. Un seul les résume : il y a de l’incontrôlé, qui ne s’offre à la vision immédiate que dans sa fuite ou sa dérobade.

Le présumé de l’enquête - qu’une vue directe des *“choses”* sociales est possible - n’est pas pour autant remis en cause, dans la mesure où toute l’activité de Guizot et du Conseil Royal qui l’entoure va consister à placer dans l’objet qui se dérobaient les conditions mêmes qui permettront de le connaître : unité et fixité.

Unité : l’instituteur bifrons (qui est aussi artisan) va être peu à peu éliminé (dans un premier temps, on statuera sur les métiers compatibles, mais il est clair qu’on ne le fait que par manque de personnel, ou à cause de résistances locales).

Fixité : *“Les instituteurs ambulants devront se pourvoir de livrets délivrés par les recteurs, et faire viser ces livrets par le maire et par le curé ou pasteur, soit en arrivant dans une commune, soit en en sortant”*. Les autres étant *“institués”* par le ministre lui-même, sont pour ainsi dire cloués à leur postes : *“l’entrave à la libre mutation des instituteurs résulte implicitement et nécessairement de la qualité de fonctionnaire conférée par une nomination du chef même de l’instruction publique (...) celui qui institue peut seul délier de l’obligation spéciale qui résulte de son institution”* ⁽³²⁾.

Voilà désormais l’instrument, le seul instruments du savoir populaire, placé en pleine lumière.

Surveiller.

Il faut l’y maintenir. Il n’est que de parcourir le livre de Matter ⁽³³⁾ pour être saisi de vertige devant la complexité du réseau de surveillance mis en place, la précision des attributions de chaque *“visiteur”* potentiel, et les savantes imbrications qui amènent les surveillants à se surveiller entre eux.

1 - Près de chaque école communale, il y aura un comité de sur-

veillance composé du maire ou d'un adjoint, du curé ou du pasteur, et de plusieurs "habitants notables" (art. 17, titre IV de la loi) ; ce comité, dit "comité local", impose les écoles publiques ou privées de la commune, veille à leur salubrité et à la discipline.

2 - Dans chaque arrondissement de sous-préfecture, il y aura un "comité spécialement chargé de surveiller et d'encourager l'instruction primaire". Ses membres : le maire du chef-lieu, le juge de paix, le curé, un ministre de chacun des autres cultes reconnus ; un proviseur, principal, régent, chef d'institution ou maître de pension, désigné par le ministre. Le procureur du roi est membre de droit ; le préfet préside les comités de département, le sous-préfet ceux de l'arrondissement (art. 19). Ce comité, auquel il faut ajouter trois membres du Conseil général, "inspecte et, au besoin, fait inspecter par des délégués (...) toutes les écoles primaires de son ressort (...) Il envoie, chaque année, au préfet et au ministre, l'état de situation de toutes les écoles primaires de son ressort" (art. 22).

3 - Les membres des conseils généraux et municipaux, les recteurs ... sont invités à visiter eux-mêmes les écoles primaires, aussi fréquemment que possible.

N'insistons pas sur les rapports légaux entre les comités ; disons seulement que le Comité d'arrondissement, qui nomme les "notables" qui feront partie du comité local, a charge de surveiller ce dernier, et au besoin, d'aiguillonner son zèle. On a plus de lumière en haut qu'en bas.

Le ministre, à vrai dire, se méfie des comités locaux. La circulaire aux préfets du 27 avril 1834 dira : "On prétend que des maires et des membres des conseils municipaux, qui se sont retrouvés forcés d'accorder un traitement fixe à leurs instituteurs, leur ont imposé, en les menaçant, s'ils n'y consentaient pas, de leur faire retirer ou de ne pas leur confier les fonctions d'instituteurs, l'obligation de reverser entre leurs mains une portion de ce traitement, qui servirait à des dépenses communales occultes". Admirons l'élégance du "on" initial, qui laisse à penser que le ministère de Guizot fut bien pourvu en délateurs ; mais n'oublions pas la conséquence inattendue de ce détournement de fonds : "Si un instituteur avait la faiblesse de céder à de pareilles injonctions, il se rendrait coupable de l'une de ces fautes qui (...) peuvent faire prononcer sa révocation". Conséquence inattendue, et pourtant d'une implacable logique : d'une part, seul un surcroît de peur amènera le maître d'école, sinon à dénoncer aux institutions autorisées le chantage dont il est l'objet, du moins à le refuser ; d'autre part, et surtout, l'instituteur est par définition au-delà des querelles ou des bassesses locales, puisqu'il est le représentant de l'intérêt social.

Les membres des comités, supérieurs ou locaux, sont couramment appelés "public" par Guizot, c'est-à-dire que dans son esprit, les gens qui en font partie doivent s'élever au-dessus des conflits qui les divisent, pour atteindre à l'idée de bien général. Si cet accord est fort problématique à l'échelon local, les comités d'arrondissement

seraient, eux, “par leur position, étrangers aux petitesesses de l'esprit local, et possèdent les lumières et le loisir que leurs fonctions demandent” (34). Question de distance (il convient de surveiller à mi-distance, ni de trop près ni de trop loin), de largeur de panorama (ici un arrondissement, là une commune), d'éloignement (les gens des comités locaux sont sans doute trop loin de Paris pour bien distinguer et comprendre ce qui se passe dans l’“arène” parlementaire) et finalement de classe, qui débouche sur une division du travail : aux comités locaux le détail et les affaires matérielles, aux comités supérieurs la direction morale. Ainsi, le maire a le droit de suspendre l'instituteur, mais il doit en référer dans les vingt-quatre heures au comité d'arrondissement, qui seul a le droit de poursuivre devant les tribunaux.

Le public se dégrade vers le bas. Le haut n'est pas pour autant au-dessus de tout soupçon. Dès 1834, Guizot se réservait le droit d'envoyer sur place des délégués “pour s'assurer en personne du véritable état des choses” (35) car “les comités (...) pourraient encore se relâcher ou s'égarer dans leur zèle, si une autorité supérieure, celle qui représente la puissance publique (...) n'intervenait, soit pour recueillir les lumières, soit pour en donner, et pour imprimer partout l'impulsion et une direction nationale” (36). Délire unitaire, obsession de la chose même, ou douloureux réalisme ?

L'unité du regard dirigé sur l'instituteur risque de ne pas se former, et le public de rester une somme d'individus d'esprits divergents. Qu'importe, l'instituteur, lui, parce qu'il représente la société, doit demeurer stoïque dans la tourmente, et se comporter comme si le public était vraiment le public. A moins que ce ne soit en contentant tout le monde, en portant de la “déférence” au maire, et en désarmant l'éventuelle malveillance du curé, comme le lui enjoint sans ambage la lettre que lui adresse le ministre le 18 juillet 1833 (37), qu'il n'atteigne vraiment l'objet de sa mission, car alors il se sera placé, à l'instar du bon gouvernement, au point précis où le heurt des opinions devient unité. Qu'il doive “s'élever au-dessus des querelles passagères qui agitent la société”, voilà qui en fait le symétrique du ministre : le critère du bon instituteur est l'accord du public à son propos.

La justice de Guizot.

En 1833, la chambre des députés voulait attribuer aux préfets le pouvoir d'instituer les maîtres d'école ; ni Guizot, ni le rapporteur du projet de loi ne cédèrent ; argument : son institution par le ministre est “le titre de l'intituteur au recours au ministre au cas où il se croit opprimé” (38). Il y a quelque cynisme dans le discours, puisque c'est celui-là même qui place et maintient les instituteurs dans une position invivable qui se donne pour leur ultime chance de justice.

Guizot le ministre rappelle ici d'assez près Guizot l'historien, qui écrivait au sujet du pouvoir royal comme “protecteur de l'ordre public, comme arbitre, comme redresseur de torts” : “tel est le

caractère que la royauté commence à prendre sous Louis le Gros et sous l'administration de Suger. Pour la première fois, on aperçoit, très incomplète, très confuse, très faible, mais enfin on aperçoit dans les esprits l'idée d'un pouvoir public, étranger aux pouvoirs locaux qui possèdent la société, appelé à rendre justice à ceux qui ne peuvent l'obtenir par les moyens ordinaires, capable de mettre de l'ordre, de le commander du moins" (39).

Louis le Gros, Suger : Louis-Philippe, Guizot ? Il n'est pas question de penser qu'à l'imitation des rois médiévaux et de leurs ministres, Guizot ait voulu s'appuyer sur le bas (ici les instituteurs) pour lutter contre les pouvoirs intermédiaires (ici, le public). La justice que les instituteurs peuvent attendre de lui, ils la trouveront décrite dans la fameuse lettre du 18 juillet : l'élévation au-dessus des querelles sociales qu'on attend d'eux s'effectue moins en hauteur qu'en profondeur. Elle est abaissement aux yeux de tous, sauf aux yeux, ou au cœur, du ministre. Il ne s'agit pas pour celui-ci, en se donnant pour l'ultime recours, d'amener les maîtres à prononcer in petto et sous une nouvelle forme le "Ah ! si le roi savait..." du misérable d'ancien régime. Le ministre sait, il le dit clairement ; mais par leur abnégation, par leur silence, les instituteurs, dans l'acte même où ils s'abaisseront pour obtenir la bienveillance de tous, et dans les sacrifices qu'ils consentiront au nom du bien public, se montreront secrètement plus grands que ceux qui leur sont socialement supérieurs, et plus dignes d'une justice qui en somme n'est pas de leur monde mais qui, incarnée par un ministre, connaît et partage de loin leur secret : la grandeur obtenue par l'humilité.

Leur condition est humble, leur mission est grande, à tel point que ni la société ni l'état ne sont à même de payer la dette contractée : seuls leur conscience, et Dieu, le peuvent ou le pourront.

L'instituteur, qui est surveillé par le public, n'en fait pas partie. Il était du peuple, il en est sorti, il n'y rentrera plus. Coupé de ses racines, il ne peut avoir d'autre pratique que celle de son enseignement. Le savoir dont il est porteur ne lui vient plus d'en bas, mais d'en haut ; savoir filtré, abstrait, sans lien avec ce qui existe au-delà des murs de l'école : savoir scolaire. Savoir qu'il n'a pas produit, qui ne lui appartient pas, sur lequel il n'a droit ni de critique ni de transformation. Aucune initiative pédagogique, aucune idée, ne peuvent venir de lui. Ni public ni peuple, il est charnière entre les deux, image à la fois abstraite, vivante et dérisoire de l'intérêt public selon François Guizot.

Ne point quitter l'instituteur des yeux ne suffit pas ; il faut avoir le bon regard. Une éducation de ce regard est nécessaire. A cet effet, l'infatigable Guizot crée et lance en novembre 1832 le "Manuel Général de l'Instruction primaire". Phrase inaugurale : "En possession des renseignements les plus exacts et des plus puissants moyens d'influence, l'autorité veut apporter au public, par la voie de la presse, le riche tribut de ses lumières et de son action".

Le public ne s'éclaire plus lui-même, comme chez Kant. Il doit être éclairé par le pouvoir, qui en sait plus, et le sait mieux. Sans doute le pouvoir, qui n'est jamais, selon Guizot, intrinsèquement légitime, doit-il tendre à le devenir en prouvant sa compétence. Il n'empêche, son rôle d'éducateur du public laisse la porte ouverte à l'ambiguïté quant aux rapports exacts qu'ils entretiennent, dans la théorie comme dans la pratique.

D'ambiguïté, il n'en est guère, par contre, dans les rapports avec le peuple. Le peuple ne s'exprime pas, il est une masse obscure qu'on ne peut voir directement ; il faut y dépêcher des enquêteurs qui n'ont pas pour mission de collecter des desiderata, mais de rapporter un savoir au sujet d'une matière brute et des prises qu'elle offre à la forme préconçue qu'on va lui imprimer. L'état se fait savant : Le premier travail consiste à rendre connaissable ce qui ne l'était pas ; il est suivi d'un autre, qui en est l'incessante continuation : pour maîtriser et canaliser le savoir populaire, il faut maintenir son unique agent (le maître d'école) en pleine visibilité. La visibilité n'est pas ici ce qui se porte sur un objet qui lui préexiste. L'objet n'existe, ne peut exister, qu'en tant que visible. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire la circulaire que Guizot adresse le 13 août 1835 aux Inspecteurs de l'Instruction primaire nouvellement créés. Elle précise dans le détail les modalités de la bonne inspection : "*inattendue*", faite "*à l'improviste*" ou inopinément. Au-delà des pièges que pourrait tendre l'instituteur (accueillir ce jour-là des enfants ne faisant plus partie de l'école "*pour faire briller leur savoir*", ou à l'inverse prier les cancre de rester chez eux), il faut que tout se passe "*naturellement*", exactement comme si l'inspecteur n'était pas là. Ce contact supposé avec "*la chose elle-même*" subit un singulier renversement, puisque "*arrivée à l'improviste*" signifie pour le maître possibilité de voir surgir l'inspecteur à tout moment, donc préparation de la classe comme si l'inspecteur devait être présent sans cesse. En somme, faute de voir la classe comme s'il en était absent, le visiteur la verra comme s'il y était toujours. L'autorité ne vérifie jamais que sa propre inutilité.

Georges NAVET

(1) - Des conspirations et de la justice politique, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1984, p. 28.

(2) - ib. p. 49.

(3) - ib.

(4) - Groupement "Des conspirations..." (cf. note 1) et "De la peine de mort en matière politique".

(5) - De la peine de mort ... op. cit., pp. 142-143.

(6) - ib. p. 141.

(7) - Histoire de la civilisation en Europe, éd. de 1846, 10^e leçon, p. 265.

(8) - ib. pp. 203-204.

- (9) - De la peine ... op. cit., p. 111.
- (10) - ib.
- (11) - ib., p. 113.
- (12) - Histoire de la civilisation en Europe, op. cit. p. 265.
- (13) - De la peine ... op. cit. p. 145.
- (14) - ib. p. 141.
- (15) - Des conspirations ... op. cit. p. 55.
- (16) - De la peine ... op. cit. p. 199.
- (17) - ib. p. 179.
- (18) - Histoire de la civilisation en Europe, op. cit. p. 211.
- (19) - ib.
- (20) - Des conspirations ... op. cit. p. 52.
- (21) - Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, éd. de 1873, t. 111, chap. XVI, p. 60. Guizot fut ministre de l'Instruction publique du 11 octobre 1832 au 22 février 1836, puis du 6 septembre 1836 au 15 avril 1837.
- (22) - ib. p. 84.
- (23) - ib. p. 56. "Quand elle s'éclipse un moment, c'est devant d'autres préoccupations plus puissantes, et elle ne tarde pas à reparaitre".
- (24) - ib.
- (25) - ib. p. 55.
- (26) - Circulaire du 28 juillet 1833 aux recteurs (signée Guizot).
- (27) - Mémoires, op. cit. pp. 64-65.
- (28) - Lorrain, Tableau de l'instruction primaire en France, 1837, chap. 2.
- (29) - Archives de l'Aube. Rapport général de l'Inspection primaire de l'Aube, 1836.
- (30) - Avis relatif aux formalités imposées aux instituteurs ambulants, 26 février 1836.
- (31) - cf. Jean Ruffet, "La liquidation des instituteurs-artisans", les Révoltes Logiques n° 3, pp. 61-76.
- (32) - "Avis portant que la décision du 27 octobre 1835, relative aux instituteurs primaires qui quittent leur poste sans lettre d'exeat, est maintenue", 23 février 1836.
- (33) - Le visiteur des écoles, par M. Matter (2^e éd. 1838). Le livre a été réécrit après la création du corps des Inspecteurs primaires ; il constitue un tableau complet des intentions et réalisations d'un ministre dont Matter fut le proche collaborateur.
- (34) - Projet de loi sur l'instruction primaire, présenté à la chambre des députés le 2 janvier 1833, exposé des motifs, cf. Manuel Général de l'Instruction primaire, t. I, p. 30.
- (35) - Manuel Général, op. cit. t. II n° 10, août 1834, p. 31.
- (36) - ib.
- (37) - Circulaire adressée le 18 juillet 1833 à tous les instituteurs primaires, reproduite dans "Mémoires..." op. cit. p. 344 sq. Dérisoire ironie, la lettre du ministre a été écrite par Charles de Rémusat (ib. p. 76).
- (38) - Rapport de Victor Cousin sur le projet de loi sur l'instruction primaire, cf. Manuel Général, op. cit. t. II n° 7, mai 1833, p. 17.
- (39) - Histoire de la civilisation, op. cit. p. 261. Cf. ce que dit Guizot de la nécessité d'un certain arbitraire du pouvoir, au nom même de la justice, De la peine de mort..., op. cit. p. 195.

Une politique de l'institution philosophique
ou
de la tactique parlementaire en matière de religion et de philosophie :
Edgar Quinet et Victor Cousin

Le 30 janvier 1827, Georges-Frédéric Creuzer, célèbre philologue allemand, écrit à Victor Cousin : *Vous avez un grand admirateur et un disciple reconnaissant en Monsieur Quinet, qui demeure maintenant parmi nous, et auquel je parle souvent : c'est un jeune homme aimable et vraiment instruit* ⁽¹⁾. Deux ans auparavant, apprenant que le philosophe emprisonné à Berlin depuis plusieurs mois sous l'accusation de complot contre l'absolutisme ⁽²⁾ avait retrouvé, sinon sa chaire à la faculté des lettres dont il avait été déchu en 1820, du moins son cabinet de travail parisien, le jeune traducteur des *Idées sur la philosophie de l'Histoire de l'humanité* de Herder avait sollicité humblement un entretien. Il en était ressorti "le plus heureux des hommes", l'accueil étant allé bien au-delà de ses espérances, le professeur l'ayant appelé *son cher ami*, lui ayant ouvert les colonnes du *Journal des Savants* et proposé une lettre d'accompagnement pour l'envoi de son travail à Goethe. "*Il me représente*", écrivait-il à sa mère, "*un vrai disciple de la vérité, plein d'enthousiasme et de conviction*" ⁽³⁾.

Comment les dogmes renaissent

Le premier contact de Quinet, âgé de 22 ans, avec Victor Cousin, participe de la séduction exercée sur la jeunesse lettrée de l'époque par les idées libérales réprimées partout, et d'abord dans l'Université, en cette période la plus sombre de la Restauration : "*La tribune, la chaire, les tribunaux, les classes mêmes*", selon un contemporain, "*retentissent de paroles vides de sens et d'idées dont le ridicule échappe à la faveur de l'habitude*" ⁽⁴⁾.

L'impasse politique, après l'échec et la répression des complots de la charbonnerie et le triomphe des Ultramontains aux élections, le vide philosophique de l'espace public, avec la suspension des cours les plus prestigieux et le contrôle rigoureux de l'orthodoxie des autres, ont plongé le corps social dans un sommeil léthargique que Théodore Jouffroy qualifie à sa manière de *crise* : "*Ces temps sont affreux : il n'y a plus rien qui rappelle la dignité de la nature humaine, ni dans le pouvoir, ni dans la société. Le peuple, dégoûté des lumières et de la réforme, paraît se prêter par calcul à l'éducation qu'on fait. Moyennant son intérêt matériel ménagé, il semble abandonner son intelligence et sa volonté à ses tristes précepteurs.*"

On tremble de le voir passer bientôt de l'indifférence qui souffre la superstition, de l'égoïsme qui la joue, à l'abrutissement qui s'y complait et y ajoute foi ; on désespère de lui et de la vérité, que lui seul par l'appui de sa force pourrait faire remonter au pouvoir. Si l'on tourne ses regards vers la puissance qui régit cette société dégradée, on y voit des hommes habiles, corrompus, hypocrites, qui forment des élèves fanatiques sans vertu, qui auront leur habileté, leur indifférence sur les moyens, sans avoir comme eux la conscience de mal faire, et au contraire, qui auront la conscience que tout ce qui mène à un but regardé comme sacré est bon. Dans la main de ces maîtres effrayants, une affiliation puissante, qui couvre tout le pays d'un filet qui va se fortifiant et se perfectionnant de jour en jour, et une organisation administrative non moins forte et non moins soigneusement entretenue ; partout la parole enlevée à toute doctrine contraire et réservée aux agents du pouvoir ; nul espoir de voir tant de chaînes rompues, ni un terme à une si terrible progression de despotisme, de dégradation et d'indignation (5)". L'ancien dogme est déjà mort, il se survit à lui-même dans la sphère des intérêts, le scepticisme triomphe ; mais une nouvelle croyance s'annonce : la métaphore hippocratique de la crise est porteuse du retour à la santé, celle du sommeil de la nécessité d'un réveil.

Au nom de ses amis du *Globe* – les disciples de Royer-Collard, de Cousin et de Guizot, qui voient leurs maîtres écartés de l'Université et exclus de la vie politique, – Jouffroy se fait prophète et réhabilite les grands mots de vérité, de justice et de dignité humaine. Dans les collèges et dans les facultés, ce discours est entendu ; et dans les audaces de plume d'un Pierre Leroux ou d'un Paul-François Dubois, la jeune génération croit percevoir, ainsi qu'en témoigne Sainte-Beuve, "*l'influence invisible et suprême de quelques personnages souvent cités*" (6). S'il est de fait que ceux-ci se tiennent dans une prudente réserve, et n'hésitent pas à se désolidariser publiquement des excès du journal, l'opinion publique ne leur en attribue pas moins la paternité des idées nouvelles qui s'y forment. Victor Cousin, ancien condisciple et professeur – à l'École Normale – de Jouffroy et de Damiron, les deux philosophes du *Globe*, tire ainsi le meilleur profit de sa position de retrait : "*Bien que plus rapproché du journal par son âge et par ses amis (que Royer-Collard), il s'en séparait crûment dans la conversation ; il ne répondait pas de ses disciples, il censurait leur marche, et savait marquer plus d'un défaut avec quelque trait de cette verve incomparable qu'on lui pardonne toujours, et que le Globe ne lui paya jamais qu'en respect*". Après son aventure berlinoise, le chef de l'école éclectique est soucieux de disparaître de la scène politique et de conforter son image de penseur, voué à de savantes études d'histoire de la philosophie et accidentellement inquiet pour ses idées ; il écrit à Lammenais : "*Mes projets d'érudition philosophique sont devenus mon univers et mon pays. Pythagore m'occupe plus que M. de Villèle et j'en suis à ne pas comprendre M. Royer-Collard, mon meilleur ami politique qui essaie de se placer entre deux partis aveugles qui ne le comprennent pas. Ce qui manque le plus en France, ce sont ce que les Italiens appellent teste*

di governo. Les circonstances aussi ne permettent de parler qu'à ceux qui sont du parti dominant pour le rappeler à la modération, et si j'étais prêtre ou noble, je le ferais peut-être avec toute la force qui serait en moi car le clergé et la noblesse me paraissent dans une route déplorable" (7).

Il peut en privé reprocher au directeur du *Globe* d'avoir poussé toute une génération de normaliens au journalisme, et de l'avoir détournée de "couvrir et de méditer de bons gros livres de philosophie (8)" ; il reste cependant perçu au dehors comme la figure exemplaire du libéral distingué, inspirateur discret et convaincu d'un parti de la Liberté dont la force est celle de sa pensée.

Un observateur sagace décrit ainsi les jeunes gens de 1825 : "Ils ne savent quoi faire d'eux-mêmes : ils lisent des romans, ou de la philosophie sentimentale, et tombent rapidement dans un complet dégoût de tout ; en un mot ils ont le spleen. Ils n'ont ni assez de fermeté, ni assez de bon sens pour s'embarquer pour l'Amérique. Ils préfèrent écrire ou lire de mauvais vers à Paris. M. de Lamartine nous a donné quelques poèmes qui ont tiré de tendres larmes des yeux de ces jeunes gens, qui sont eux-mêmes un peu tendres et que guérirait un peu de travail. Ces mêmes jeunes gens pensifs sont de grands admirateurs de M. Cousin (qui a, vous le savez, été emprisonné à Berlin durant ces six derniers mois)" (9). Quinet n'échappe pas à la lassitude de sa génération, qui la dispose au mysticisme allemand et aux rêveries platoniques, et pour laquelle, apparemment, écrit M. Cousin (10).

La liaison de Cousin et Quinet

Fils d'un républicain lecteur de Voltaire et baptisé à l'Eglise catholique par une mère de famille calviniste, parce que "l'ignorance de nos provinces, qui confondait les juifs et les protestants, lui avait été intolérable (11)", Edgar Quinet vient dans la capitale en 1820 pour entrer à l'Ecole polytechnique. Cette carrière, décidée par son père, ne lui sied point : il y résiste victorieusement et s'inscrit à la faculté de Droit. Il vit dès lors une existence d'étudiant provincial à Paris. Il va écouter le général Foy à la chambre des députés, et se met à étudier Grotius, le *Contrat social*, l'*Esprit des lois* et la *Richesse des nations* (12). Le soir, à la veillée, il lit les *Confessions* et tous les livres de sa tante, le *Vicaire de Wakefield* et les romans de Walter Scott. Il écrit aussi des vers, et publie les *Tablettes du Juif errant* (1823), qu'il envoie à Benjamin Constant ; en le remerciant, celui-ci lui écrit : "La génération qui nous remplacera vaudra heureusement mieux que nous. Nous essayons de lui préparer quelques institutions libres, mais elle seule jouira du fruit de nos travaux (13)". Il entreprend de rédiger des *Etudes sur le moyen âge* dans ses rapports avec l'imagination et la morale : "Bien écrire, c'est bien vivre. Et je m'efforce que rien d'impur, rien de vulgaire n'approche de ma pensée. Quand autour de moi tout se refuse à l'inspiration et que je ne vois partout que des images de servitude ornée et que d'élégants mensonges, je

vis avec les vieux siècles qu'un homme de génie a appelé les siècles des mérites ignorés. Autant nous nous vantons de quelques libertés légales, autant ils avaient le droit de se vanter de la liberté de leurs âmes ⁽¹⁴⁾". Il sombre dans la mélancolie, cette nécessité des temps modernes, et pour sortir de l'ornière, commence à traduire Herder et voyage à Londres ; à son retour il entreprend des démarches pour rédiger un essai préliminaire aux *Idées sur la philosophie de l'Histoire de l'Humanité*. Il rencontre d'abord de Gérando, fameux auteur d'une *Histoire des systèmes philosophiques*, puis, grâce à son éditeur, Victor Cousin : il n'est plus seul, sa route est désormais tracée.

Dans ses lettres à sa mère, le jeune homme décrit en des termes exaltés le bonheur de sa liaison avec le philosophe, les confidences mutuelles au milieu desquelles la science venait comme une autre affection : "– Quel âge avez-vous ? – Vingt-deux ans. – Ah ! que vous êtes heureux ! Vous êtes plein de vie, mon cher ami. Elle vous fait souffrir, mais celà est votre gloire. Vous êtes plus heureux que moi. A vingt-trois ans, je ne faisais que tâtonner. J'ai manqué tomber dans la théologie la plus abstraite. Et dans quel temps vivais-je ? Quelle sécheresse dans les âmes ! Quel despotisme et quelle lâcheté ! Croyez que j'ai souffert de cet esprit de servitude. – Vous me faites du bien, lui disais-je. Toutes les fois que j'aurai le cœur serré... – Oui, venez me trouver, à quelque instant du jour que ce soit. Que le moment arrive, vous verrez combien je vous suis déjà attaché" ⁽¹⁵⁾. Chaque semaine, la conversation se poursuit entre le maître et son nouveau disciple ; Cousin conforte celui-ci dans son talent d'écrivain, sollicite son opinion sur Kant, évoque devant lui "l'état général du pays qui n'attend qu'une révolution philosophique et une Convention morale" et parle de son propre avenir "auquel il veut l'associer" ⁽¹⁶⁾ ; il lui lit le récit de sa première visite à Goethe et lui parle pendant deux heures de Madame de Staël ; il lui fait rencontrer un autre jeune homme, Michelet, qu'il encourage à traduire Vico, et l'invite à ses mardis en compagnie de Royer-Collard et de Benjamin Constant. En 1827, Quinet part voir de ses yeux l'Allemagne, achevant à Heidelberg auprès de Creuzer (le successeur de Herder à l'Université) sa formation, avant d'entrer dans la carrière de mandarin lettré ⁽¹⁷⁾ : "Tout me parle ici de ce qu'il y a de consolant sur la terre. C'est l'antiquité grecque et orientale. C'est la grande et noble philosophie de Platon et de Kant" ⁽¹⁸⁾". Alors même que l'écho lointain du triomphe de Cousin lui parvient par la sténographie de ses cours diffusés dans toute l'Europe, il perçoit dans l'influence des idées nouvelles originaires d'Allemagne la plus grande chose qui se passe actuellement en France.

La nouvelle philosophie de Paris

Le retour de Victor Cousin à la faculté des Lettres en 1828, comme celui de Guizot, fait événement. Politiquement, comme symbole de la libéralisation du régime sous l'égide du ministère Marti-

gnac. Historiquement, parce qu'il annonce l'avènement de la monarchie constitutionnelle. Philosophiquement enfin, parce qu'il consacre l'éclectisme comme philosophie officielle de l'institution philosophique. Un auditeur raconte : *"il a été admirable ; il a montré la nécessité de l'éclectisme en politique comme en philosophie ; il a proclamé les idées les plus hautes sur la Révolution française, ses causes et ses suites, et a fait de la Charte le plus magnifique éloge. Il n'y a eu, dit-il ni vainqueurs ni vaincus à Waterloo. La Charte seule est sortie victorieuse de ce combat. Je n'ai jamais vu d'enthousiasme au-dessus de celui qu'il a excité"* (19). Reproduite, commentée et critiquée dans toute la presse, en France comme à l'étranger, la parole philosophique de Cousin séduit ou inquiète par ses conséquences politiques. Les professeurs de philosophie de la vieille école – celle des Idéologues – y voient une tentative de prise de pouvoir hégémonique sur l'enseignement de leur discipline ; les scientifiques un retour à l'obscurantisme et au mysticisme ; les révolutionnaires une légitimation du fait établi et un éloge du *Juste-milieu*. Stendhal, dont on sait l'attachement marqué à ces trois ordres constitutifs de l'esprit français, décrit ainsi, après sa lecture de Broussais (20), la *nouvelle philosophie de Paris* à l'usage de ses lecteurs anglais (21) :

"En France, où la mode exerce un empire despotique, on a toujours soif de nouveauté. En 1800, on admirait Locke et Condillac pour leur manière d'expliquer la formation de nos pensées et de nos jugements, mais ils n'ont pu continuer à jouir de la faveur du public. Vers la fin de 1803, MM. Cabanis et de Tracy ont publié leurs œuvres immortelles. L'Idéologie, la Grammaire et la Logique du comte de Tracy sont les ouvrages les plus profonds et les plus clairs de la langue française sur la formation des idées, l'art de les exprimer et la façon de conduire le raisonnement. Mais Napoléon méprisait les écrits de MM. Cabanis et de Tracy. Vers 1803, M. de Chateaubriand a mis la religion catholique à la mode. M. Frayssinous, aujourd'hui pair de France et cordon bleu, et M. Royer-Collard, actuellement libéral et président de la Chambre des députés, ont attaqué la philosophie de Locke et de Condillac. M. Royer-Collard a été remplacé par M. Cousin et les directeurs du Globe qui s'efforcent de rejeter Locke et Condillac dans l'oubli et d'établir les rêveries mystiques des Allemands. On a publié ici des traductions des œuvres de Platon et de Reid, le philosophe écossais. Les jeunes gens riches de Paris sont quelque peu atteints de mysticisme et sont des admirateurs passionnés des conférences de M. Cousin qu'ils font semblant de comprendre. Par voie de conséquence, M. Cousin est porté aux nues par certains journaux soutenus par les abonnements de ses disciples. MM. Royer-Collard et Cousin se gardent bien de dire quelque chose de définitif et de net sur la formation et l'expression des idées et sur l'art de conduire la raison à la vérité dans l'examen d'un sujet quelconque ; mais ils profèrent une foule de choses vagues sur la nature de la divinité, sur l'âme et sur la façon dont Dieu créa l'homme. M. Cousin déclare avoir trouvé tout cela au moyen de ce qu'il appelle l'interrogation méditative de la conscience. C'est là tout le secret de la nouvelle école de philosophie qui, prétend-on, va ren-

verser Locke et Condillac. Si ces messieurs ne se cachent pas derrière l'obscurité du style, tout le monde verrait l'inanité de leur pensée. Pendant qu'ils interrogent leurs consciences, dans lesquelles ils lisent tant de belles choses, ils ferment leurs yeux aux réalités établies par Locke et Condillac et ils assemblent des spéculations idéales au lieu de faits et d'expériences. Parce qu'il est à la mode chez nos jeunes gens d'écouter les conférences de M. Cousin avec transport ; parce que le jeune professeur a été emprisonné à Berlin où M. Franchet l'avait dénoncé près du roi de Prusse comme une mauvaise tête ; et parce que M. Cousin déclare lui-même qu'il a été jeté dans un cachot à plusieurs pieds au-dessous du niveau de la Sprée, aucun professeur, aucun journaliste n'ose parler de l'obscurité du langage de notre philosophe et de l'emphase mystique avec laquelle il parle de Dieu, de l'âme et parfois de la formation de nos idées. Les quadragénaires haussent les épaules, parce que leur connaissance de la nature humaine et du monde leur a appris que ce qui n'est pas clair ne vaut pas la peine d'être écouté. Par contre, plus les conférences de M. Cousin sont obscures et mystiques, plus elles sont admirées par nos jeunes gens de vingt cinq ans. La jeunesse de France ne se distingue plus comme avant la Révolution par sa gaité et sa légèreté. Elle est devenue triste, méditative et calculatrice ; et si les jésuites avaient su s'y prendre, elle aurait pu être très dévote, car ses pensées s'égarer sans cesse vers le monde futur.

Au sein d'une telle société, M. Broussais a eu le courage de publier un livre plein de faits et d'observations. Il attaque les nouveaux philosophes de l'école de MM. Royer-Collard et Cousin, auxquels il donne le nom de "kanto-platoniciens". M. Broussais élève le ton dès le début, car il sait bien que tous les jeunes gens de Paris se soulèveront contre lui. Il leur dit sans détour que le style figuré qu'ils admirent si fort est celui de la fiction poétique, que la logique de leurs maîtres est une anthologie perpétuelle, et que leur langage n'est qu'une phraséologie métaphorique aussi obscure qu'emphatique. M. Broussais attaque la seule idée intelligible que ces nouveaux philosophes aient trouvée. Ils prétendent que "la conscience est elle-même un sentiment, et qu'elle n'est pas sentie par les sens". Ils prétendent que, pour entendre les révélations de la conscience, il faut s'envelopper dans le silence et l'obscurité, afin de se libérer des opérations des sens. En un mot, il faut "écouter ses propres pensées". Les philosophes de cette nouvelle école allèguent qu'après s'être longtemps accoutumés à ces rêveries, ils discernent une perspective infinie qui s'étend de l'homme jusqu'à Dieu. Un bon élève de M. Cousin, après avoir fermé les yeux pendant quelque temps, voit distinctement dans sa conscience un monde nouveau qui présente une foule de faits singuliers, beaux et saints. Ces faits sont liés par des affinités dont on peut parvenir à saisir les lois. Enfin, et ceci est la meilleure des trouvailles, ces faits sont entièrement séparés de ceux qui nous sont prouvés au moyen des sens.

Mais, j'ai peur de vous ennuyer avec tous ces détails. Je vais donc terminer mes remarques sur ce sujet en vous faisant observer que tous nos jeunes Parisiens, s'ils ne sont pas des parasites de cour ou les dupes des intrigues des jésuites, sont des disciples enthousiastes de M. Cousin. Napoléon aurait fait de tous ces jeunes hommes des officiers de cavalerie ou des auditeurs au conseil d'État ; et M. Broussais leur dit sans façon que la mysticité de M. Cousin ne leur monte à la tête que parce qu'ils sont sans emplois.

Je sais bien, Monsieur, que toutes ces remarques sur la nouvelle philosophie de Paris vous intéresseraient très peu si elles ne vous montraient la tournure d'esprit que l'on trouve chez cette classe de jeunes gens qui, dans dix ou quinze ans, seront pairs de France ou fonctionnaires du gouvernement.

Le goût corrompu et les doctrines absurdes aujourd'hui répandus en France ont déjà eu les effets les plus nuisibles sur notre littérature. Un auteur ne peut jouir du succès que s'il s'efforce de plaire aux négociants enrichis de province ou s'il se fait une réputation chez les partisans mystiques de M. Cousin. L'auteur qui évite ces deux écueils n'aura que peu de succès. Les seuls vrais juges du mérite littéraire, dont les opinions soient valables, ce sont les femmes de la haute société et les hommes d'environ trente ans que la maturité de leur âge met à l'abri de l'influence de notre philosophe à la mode. Toutefois, la mode, qui nous a plongé dans cet état de dégradation morale, nous en tirera probablement bientôt. Je ne doute pas que la philosophie de M. Cousin soit tout à fait oubliée dans deux ou trois ans. Au lieu de "fermer les yeux et de chercher dans leurs consciences" l'immense chaîne de faits qui les lie à Dieu, nos jeunes gens rechercheront de nouveaux la société du beau sexe. Une nouvelle guerre, que tout le monde en France désire vivement, convertirait bien vite nos jeunes philosophes en galants officiers."

Ce texte résume exactement les arguments critiques qui s'énoncent ici et là contre l'éclectisme – dans le *lycée* (journal rédigé par une réunion de professeurs de l'académie de Paris) et le *Journal de la langue française*, mais aussi dans la *Gazette de France* ou dans la *Quotidienne* ; – il traduit fidèlement la représentation de ce que l'on nommerait aujourd'hui une révolution idéologique⁽²²⁾ chez les victimes du nouveau partage entre le savoir et le pouvoir. L'affluence au cours de Cousin est perçue comme l'effet d'une *mode*, et conçue comme le signe éphémère d'une crise morale qui affecte d'une manière contingente le corps social. La séduction qu'exerce la nouvelle doctrine sur la jeunesse lettrée participe des illusions nécessaires à la formation de toute élite dirigeante et constitue le prolégomène obligé d'une carrière politique dans l'État moderne. La forme même d'exposition du prétendu système philosophique fait aveu de charlatanerie ; et les obscurités du langage – tout particulièrement pour un Idéologue – renvoient à la rhétorique comme ténèbres de la pensée. C'est aussi de la sorte que de Belgique Buonarroti, conspirateur de profession et disciple, à sa manière, de Destutt de Tracy,

juge la nouvelle philosophie : "Je voudrais un peu m'épancher auprès de toi", écrit-il à son correspondant Angeloni, "au sujet d'une certaine doctrine psychologique dont, en France, Royer-Colard et Cousin sont les ardents promoteurs, et avec laquelle on prétend rétablir l'ancienne opinion des idées préconçues, si bien réfutée par Locke, par Condillac, et tant d'autres philosophes célèbres de notre temps. A la lecture des Leçons plus emphatiques que philosophiques de Cousin, je me disais à moi-même : qu'en dira Angeloni si ces textes lui tombent sous les yeux ? En effet, alors qu'il semble que tu contestes que l'existence de certains sentiments est toujours et partout l'effet des premières impressions extérieures sur nos organes, Cousin prétend nous démontrer que les idées de l'utile, du juste, du besoin, du sacré et de la sagesse sont essentiellement créées ensemble dans l'âme humaine ; dans celle-ci, selon lui, elles existent avant n'importe quelle sensation, laquelle ne fait rien d'autre que de réveiller dans notre intellect ces idées qui y ont été complètement imprimées de façon indélébile par le Créateur. Cousin ne nous dit pas pourquoi personne ne se souvient de ces images innées. Et il délire tellement qu'il ne craint pas d'affirmer que la nature est toute entière dans l'intellect humain, et qu'elle doit être assimilée à lui à mesure du temps qui passe. M. Cousin s'avoue très bon chrétien, et, en politique, il affirme que les choses vont de soi, et que l'homme ne doit pas s'en préoccuper. Oh ! Dis-moi si l'on peut crier un principe plus favorable à la tyrannie que celui-ci ! Il fut un temps où, je ne sais pourquoi, cet homme fut tenu pour passionné de liberté et d'organisation populaire. Certains bons allemands entichés de platonisme et de kantisme l'ont décrété tel, mais, maintenant, on observe à travers ses leçons publiées jusqu'ici qu'il s'est peut-être toujours fixé le dessein de soutenir la superstition, et de détourner la jeunesse de l'étude très importante des choses politiques ⁽²³⁾".

Le kanto-platonisme ou la philosophie de la Restauration

Sur un point précis cependant Stendhal s'est trompé : celui de la durée. La *comédie philosophique* (selon l'expression d'Armand Marrast) se déplace, avec la révolution de juillet, de la chaire de la faculté des lettres de Paris à la scène de l'institution philosophique française et au théâtre de la vie politique de la monarchie constitutionnelle. L'acteur principal cumule les rôles et devient membre du conseil supérieur de l'instruction publique chargé de la philosophie et des facultés de lettres, président de l'agrégation de philosophie, pair de France, président de la section philosophique de l'académie des sciences morales et politiques, bientôt directeur de l'école normale supérieure (1825) et même ministre de l'instruction publique et des cultes (1840). "Alors se produisit une situation étrange, qui n'était pas sans danger. Il se fit plus qu'une alliance entre les hommes d'État et la philosophie. Les philosophes étaient devenus eux-mêmes hommes d'Etat. Dans les mêmes mains se voyaient à la fois la doctrine et la puissance publique. Par la pente naturelle des choses, l'enseignement public devint un instrument de règne. L'écléc-

tisme fut proposé comme la règle des mœurs. Cette redoutable doctrine fut propagée par la parole et par la plume. Elle fut portée à la tribune de la chambre des députés par un des coryphées du parti qui déclara, dans l'exposé des motifs d'un projet de loi, que la force intellectuelle est le premier élément de la force sociale ⁽²⁴⁾. Comme Guizot, Cousin est en ce sens le type de ce groupe social des lettrés, dont le seul capital est l'instruction, et qui accède au pouvoir en 1830, entre l'Ancien régime où les privilèges de naissance sont nécessaires et suffisent pour diriger l'Etat, et la société avancée qui donne la compétence technique des détenteurs du capital comme prégnante pour la gestion des affaires politiques. On sait que c'est là l'analyse de Fritz Ringer, qui qualifie les années 1830-1848 de stade intermédiaire entre la propriété foncière et la phase économique développée, où le capital de savoir et le statut professionnel sont momentanément en position de rivaliser avec le prestige culturel de l'aristocratie et la qualification sociale des industriels.

Tout le monde connaît le chemin qui a mené Victor Cousin des écossais à Kant, de Kant à Fichte et à Schelling, de l'idéalisme allemand à Platon et à l'école d'Alexandrie, puis à Hegel. Pour réfuter Condillac, tenu pour responsable du matérialisme de d'Hélvétius et des excès de la Révolution française, le disciple de Royer-Collard avait repris les arguments de Dugald Stewart et de Thomas Reid contre Locke, établissant que la méthode expérimentale de Bacon devait d'abord être appliquées aux faits de conscience avant que de rendre raison des sensations ⁽²⁵⁾. Mais les limites de la question philosophique de l'origine des idées – ce trou où l'on manquait d'air, selon l'expression de Jouffroy – et la lecture de de Gérando, d'Ancillon, de Charles Villiers et de Stapfer, l'amènent à découvrir l'Allemagne. Il lit Kant dans la traduction latine de Born, se lie d'amitié avec Schlegel au salon de madame de Staël, se fait traduire des passages de Fichte et entreprend de voyager au-delà du Rhin. Son cours célèbre de 1818 ⁽²⁶⁾ marque la réapparition de la métaphysique en France, et tente de dépasser Kant et Fichte par le détour de Schelling et Hegel, en posant l'infini (l'absolu) comme fondement et raison ontologique du moi et du non-moi ⁽²⁶⁾. Chez Proclus, dont il publie les œuvres complètes, il retrouve l'idée du Dieu du christianisme et l'origine de l'éclectisme. Entretenant, pour meubler ses loisirs forcés, l'édition en français de tous les dialogues de Platon, il s'inspire directement des principes mis en œuvre par Schleiermacher pour sa traduction allemande, qui posait après Leibniz qu'il y a un système platonicien qui se fonderait sur l'énoncé principal de la raison comme source propre de toute connaissance ⁽²⁷⁾. Dans ses cours de 1828 et de 1829 enfin, il s'inspire directement de Hegel pour élaborer ce qu'il est convenu de nommer, depuis les écrits du temps, sa théorie optimiste de l'histoire. Il n'y a plus rien à découvrir en philosophie, quatre systèmes ont épuisé le champ des possibles : l'idéalisme, le matérialisme, le scepticisme et le mysticisme ; il n'y a plus qu'à opérer le partage du faux et du vrai, par l'étude méthodique de l'histoire de la philosophie. De même en politique, après les excès de

l'absolutisme et de la démocratie, on ne saurait rien espérer de nouveau d'une révolution. La charte constitutionnelle est la réalisation matérielle de l'Idée dont l'éclectisme est l'esprit.

La révolution confisquée de 1830 ouvre les yeux de Quinet sur la doctrine de son maître. Dans un article de la *Revue des Deux-Mondes*, il décrit la philosophie moderne de l'Allemagne comme *l'ombre réfléchi de la vie politique et le retentissement des événements dont le centre était en France* ⁽²⁸⁾. "On pourrait, écrit-il, en ne regardant que ces systèmes l'un après l'autre, retrouver sous leurs fantômes les empreintes de sang, le mouvement des assemblées populaires, le soleil des champs de batailles et chacune des phases politiques où nous avons passé". Kant est ainsi le philosophe de la Constituante, Fichte celui de la Convention, Schelling celui de l'Empire, Hegel celui de la Sainte-Alliance. Les doctrines philosophiques sont mesurées à l'aune de leurs effets politiques : "Dans ce monde haletant, aussi épuisé de liberté que d'esclavage, n'y ayant plus nulle part de spontanéité, ni seulement d'apparence de vie, il n'y en eut pas plus dans sa philosophie. Ce fut la conséquence divine de toute autorité, la sanction du plus fort, un mot échappé à l'abatement de l'univers, et pris pour sa dernière idée. Comme alors toute l'histoire semblait suspendue et muette, et que la résignation à leurs misères était la seule chose qui parût dans les peuples, la philosophie ne sut que chercher et fonder le présent ; son caractère fut de n'avoir aucun pressentiment du lendemain". Cette analyse de l'hégélianisme inspire celle que Pierre Leroux fera bientôt dans l'*Encyclopédie Nouvelle* ⁽²⁹⁾, désignant la philosophie de l'histoire comme un *idéisme fataliste* qui justifie l'ordre établi ⁽³⁰⁾.

Passant de l'Allemagne à la France, Quinet formule pour la première fois la critique de l'éclectisme qu'il reprendra, avec peu de changement, quinze années plus tard, dans ses cours au collège de France : "Née sous le glaive de la Restauration, cette philosophie était ce qu'était alors la France : une éclatante résignation aux principes discordants qui faisaient invasion parmi nous à la suite des peuples, un compromis entre le midi et le nord, entre le couchant et le levant, une trêve demandée à l'Ecosse de Waterloo, à l'Allemagne de Leipsick, un dénombrement d'idées naturellement ennemies, qui, après le dénombrement des armées étrangères, venaient faire une alliance d'un jour, et vivre ensemble sous la tente. Le peu d'énergie qui nous restait, et l'impuissance de mettre au jour aucun élément du nouveau, nous rendaient parfaitement propres à cette diplomatie envers les théories. Chaque système vint, comme un congrès d'idées, transiger avec son adversaire, et dissimuler après la lutte pour obtenir au moins sa part légitime. On aurait dit volontiers de chacun d'eux ce que l'on disait de chaque instinct des peuples : faites-vous petits, soyez le moins possibles pour tenir tous ensemble sous les Fourches Caudines ⁽³¹⁾". Sous le nom de *philosophie de la Restauration*, la doctrine de Cousin est pensée selon trois déterminations : c'est une théorie importée de l'étranger, le *plagiat* d'une métaphysique dépassée ⁽³²⁾ ; elle a trahi toute exigence de vérité par sa tactique

de conciliation avec les pouvoirs politiques ; elle propose une trêve qui est la paix des morts, quand s'annonce sur d'autres cadavres – ceux de l'insurrection de Lyon – un esprit nouveau qui prend sa source dans la Révolution française et qui a nom démocratie.

De la polémique religieuse à la politique de la philosophie

Pendant dix ans, Edgar Quinet reste muet sur la philosophie officielle de la monarchie de juillet. Victor Cousin a édicté les programmes de l'enseignement philosophique des collèges, il préside à la carrière des professeurs de l'Université, il récompense les candidats aux concours de l'Académie des sciences morales et politiques dont il rédige lui-même les sujets. Son ancien secrétaire, et suppléant à la Sorbonne, peut écrire : *“la Révolution de 1830 qui avait fait Louis-Philippe roi des Français avait fait M. Cousin roi des philosophes. Mais Louis-Philippe n'était qu'un roi constitutionnel, M. Cousin était un roi absolu”* (33). Le monarque de la France disait souvent à celui de la philosophie : *“Ne faites pas d'affaires avec cette bonne reine”*. Mais cette belle harmonie entre l'Etat et l'Université est soudainement troublée par l'offensive de l'Eglise, qui couvait depuis plusieurs années (le prêtre de Saint-Roch avait dénoncé une conférence de Michelet comme contraire à la foi au directeur de l'école normale dès 1837). Dans *l'Univers* le journal de Veuillot, et dans *l'Ami de la religion*, dix-huit professeurs de philosophie sont attaqués comme ennemis du catholicisme : Bersot à Bordeaux, Boullier à Lyon, Charma à Caen, Gatiien-Arnoult à Toulouse, Ferrari à Strasbourg, Zévort à Rennes, Bonnet à Mâcon ... (34). La tactique de Cousin vise d'abord à éviter le conflit : il incite ses professeurs à se taire, il les déplace ou leur accorde des congés pour travailler sur leurs thèses, il se défend devant la Chambre des Pairs en récusant l'accusation portée par le parti-prêtre selon laquelle il se prononce, dans les cours de philosophie, une parole portant atteinte à la religion (35). Un ancien ouvrier-typographe devenu boursier de l'académie des sciences morales et politique décrit en ces termes le dégoût que lui inspire la politique de la philosophie officielle : *“J'aurais voulu qu'au moins un des universitaires dénoncés, au lieu de crier à la calomnie, répondît hardiment : “Non, je ne suis plus catholique, et vous, vous êtes stupides”. Mais ces Messieurs ont préféré faire comme Voltaire, qui écrivait contre l'Infâme, tout en faisant ses Pâques. – C'est Cousin qui a fait la plus triste figure ; quoi de plus ignoble que de l'entendre dire qu'il croit à la Trinité, voire à l'Incarnation, et citer en preuve deux ou trois lambeaux de phrases platoniques sur le logos, ce logos qui n'eut jamais le sens commun ? Tout celà est indigne”* (36). La polémique sur le monopole universitaire s'élargit bientôt aux dimensions d'un conflit entre la Religion et l'Etat enseignant, les deux camps mis en présence (l'Université et le Clergé) s'identifiant à leur avant-garde la plus exposée : les éclectiques et les jésuites.

A la chambre des pairs, lors de l'exposé du projet de loi sur l'instruction secondaire, le duc de Broglie – un libéral – veut proposer de substituer au mot *philosophie* celui de *logique* et donne au gouvernement des instructions sur la manière dont il faudrait enseigner cette discipline dans les collèges ; Victor Cousin défend l'enseignement philosophique, sa neutralité religieuse, il s'attache à identifier la cause de l'Université et de la philosophie avec celle de la société-même, telle que l'ont faite la révolution et l'empire ; il montre combien l'unité de l'éducation est nécessaire à l'unité morale du pays⁽³⁷⁾. Mais cette tenacité de façade contre les coups portés par le parti-prêtre ne cache pas, aux yeux des contemporains, les reculades du "petit pape de la philosophie". Quarante ans plus tard, l'un de ses plus proches disciples juge ainsi son combat : "*Ce n'était pas la philosophie qui triomphait, c'était une philosophie plus resserrée que celle de l'évêque d'Hermopolis. Je pensais alors, et je pense encore aujourd'hui, que, s'il fallait choisir entre la philosophie châtrée et la philosophie supprimée, j'opterais pour la suppression. Je ne sais pas quel droit peut avoir au titre de philosophe un homme qui n'est pas libre de dire ce qu'il pense*"⁽³⁸⁾. Et c'était bien là l'opinion des universitaires et de la jeunesse lettrée, qui s'inquiétaient des concessions et des compromis de la politique de la philosophie.

Quinet entre en campagne dès 1842. Le clergé français, selon lui, a bien mal choisi son champ de bataille et l'heure du déclenchement des hostilités : alors que l'Écriture Sainte sur laquelle se fonde le dogme est dans toute l'Europe du Nord l'objet d'une critique philologique, philosophique et théologique⁽³⁹⁾, il se comporte *comme si rien ne s'était passé* ; la stratégie du catholicisme au-delà du Rhin a tenu compte de l'esprit du protestantisme, quand elle se radicalise devant les revendications du libre examen en-deçà. Traduisant en un langage agonistique le système matériel des argumentations du dogme et de la raison, Quinet leur assigne de nouveau le statut d'une trêve où les ennemis perdent chacun les avantages de leurs positions : "*les concessions trompeuses que se sont faites mutuellement la croyance et la science n'ont servi qu'à les altérer l'un et l'autre. (...) À petit-bruit, sans scandale, on marchait en France à la ruine de la religion par la philosophie, et de la philosophie par la religion, ou plutôt au néant, puisque le véritable néant, c'est l'habitude du mensonge ; c'est, pour le croyant, de déguiser sa croyance sous l'apparence du système, c'est, pour le philosophe, de déguiser sa philosophie sous les insignes de ceux qui la combattent*". Dans une guerre, la mort du vaincu consacre le triomphe du vainqueur ; mais aujourd'hui le verbe du politicien tient la place de l'arme blanche du soldat, et dans cette fiction de lutte, la vérité se perd : il n'y a plus que des vaincus. "*Tout serait en effet perdu si la même indifférence qui se glisse peu à peu dans la vie civile, si les mêmes transactions, les mêmes accommodements, les mêmes déguisements où s'use la société politique, pénétraient jusque dans les plus haut régimes de l'intelligence, dans le domaine des croyances et des idées ; si là aussi le vrai et le faux avaient les mêmes couleurs, si l'on passait indifféremment de l'un à l'autre, de la gauche à la droite, de la droite à la*

gauche ; et si au moyen d'une sorte d'idiôme parlementaire, on pouvait flatter, caresser tout ensemble le mensonge et la vérité, le bien et le mal, le ciel et l'enfer, réduisant à la fois la croyance et la science à une pure fiction". Il faut donc accepter le combat, suivre jusqu'au bout sans entraves les voies de la science et de la croyance, au bout desquelles le meilleur l'emportera. Quinet, avec Michelet et Mickiewicz, ses deux collègues du collège de France, se fait militant : "il prit pour mission d'arracher la jeunesse française aux préjugés du passé, à l'indifférence et à la corruption du présent, de la conduire enfin dans le sentier de l'avenir vers la liberté et la justice ⁽⁴⁰⁾". Il donne six leçons sur les jésuites, du 10 mai au 14 juin 1843. Le journal de Veuillot le dénonce immédiatement comme un *aboyeur stipendié par le gouvernement* ⁽⁴¹⁾, lequel n'est point mécontent, dans un premier temps, de se garder des excès de l'opposition démocratique et socialiste par l'autorisation d'une parole qui, selon *Le Siècle*, défend les libertés en référence aux principes de 1830, et combat les excès de l'église romaine au nom d'une religion qui vise à l'unité de la nation. Tandis que les jeunes gens des écoles, et les lecteurs de la *Revue indépendante* et de la *Démocratie pacifique* y voient la célébration des idées de liberté et de progrès et le réveil de l'idée révolutionnaire contre l'alliance scellée du trône et de l'autel. Le gouvernement, saisi par la chambre des députés, n'ose pas – selon l'expression de Cousin – un coup d'Etat contre le Collège de France. Quinet répond à l'archevêque de Paris par la revendication des droits de l'Etat au monopole universitaire, seul garant du respect de toutes les opinions religieuses ⁽⁴²⁾. En 1844, il traite en 9 leçons de l'ultramontanisme, et passe explicitement du passé au présent, des jésuites au catholicisme ⁽⁴³⁾. En 1845, après la suspension de Mickiewicz et la manifestation des étudiants venus offrir à leurs trois maîtres du collège de France une médaille gravée de leurs portraits et portant comme dédicace : "Ut unum omnes sint – La France et les auditeurs du Collège de France ⁽⁴⁴⁾", il s'en prend à l'éclectisme et déchaîne l'ire de Guizot, le chef du gouvernement, et de son ministre de l'instruction publique et des cultes, Salvandy : il n'attaque plus les ennemis du régime, il s'en est pris à ses alliés.

Les privilégiés de la lumière et les prolétaires des ténèbres

Le cours de Quinet sur le Christianisme et la Révolution française est un phénomène social en tous points comparable à celui qu'avaient provoqué les leçons de Victor Cousin à la Sorbonne en 1828 : "Un heure durant", rapporte un témoin, "l'auditoire a été électrisé par cette parole qui s'échappait brûlante du cœur de l'orateur. De cinq minutes en cinq minutes des salves d'applaudissements ébranlaient l'amphithéâtre. Mais l'émotion passionnée qui avait agité l'auditoire est montée au comble, est devenu tout à fait inexprimable quand Quinet a rendu hommage à Mickiewicz ⁽⁴⁵⁾". C'est le même enthousiasme de la jeunesse des écoles pour la parole d'avenir qu'à la fin de la restauration et la même publicité donnée dans la presse française et étrangère ; mais ce n'est plus le même lieu : le collège de France a remplacé la faculté des lettres de Paris dont le

professorat *tombe en quenouille* (les cours publics, assurés souvent par des suppléants, sont devenus, selon un auditeur, un *luxé national plus profitable aux professeurs qu'aux élèves* ⁽⁴⁶⁾. Quant à l'accusateur d'hier, il fait maintenant figure d'accusé, et sa doctrine éclectique, *barbouillant ensemble Descartes et Schelling* ⁽⁴⁶⁾, est donnée comme philosophie du Juste-Milieu et complice des intrigues des jésuites et des maçons – mêlant l'esprit ancien aux moyens modernes, la presse et la banque. "Tous gâcheux", écrit Michelet, "faisant leur mortier d'un pêle-mêle de choses hétérogènes" ⁽⁴⁷⁾ : "Mariage de raison".

L'auteur de *Du prêtre, de la femme et de la famille* vient de lire la critique que lui a consacrée un cousinien orthodoxe, Emile Saisset, qui lui reproche de nombreuses et capitales erreurs et de vouloir imprimer aux esprits une direction nouvelle et dangereuse, quand il faudrait se tenir dans une attitude de prudence et de modération : "La philosophie a montré sa puissance en renversant ce qui faisait obstacle à sa liberté, royauté, aristocratie, et, avec les institutions politiques et sociales, des institutions religieuses à qui dix-huit siècles de durée semblaient assurer l'éternité ; elle a maintenant à montrer sa sagesse, en sachant comprendre et respecter ce qu'elle a vaincu, ce qu'elle n'a pas détruit (Revue des Deux Mondes, 1er février 1845)". Quinet, en lisant cet article, se sent lui-même attaqué, et décide de répondre en chaire à ceux qui l'accusent de néo-voltairianisme.

Sa seconde leçon, faite le 25 février 1845, est entièrement consacrée à la philosophie officielle de la monarchie de juillet. L'idée séminale de l'argumentation du professeur, c'est que la vérité est mouvement, et que la doctrine de Cousin et de ses disciples, à l'image de la politique du gouvernement, vise à l'immobilité. La métaphore du *lacet* qu'il faudrait dénouer pour aller de l'avant permet à Quinet d'opposer deux ordres de discours : l'éphémère, commandé par le stratagème et l'habileté, et l'immortel, inflexible au mensonge et qui se maintient droit et haut ⁽⁴⁸⁾. Le combat de la modernité philosophique contre l'éclectisme ne saurait en conséquence être pensé comme pure répétition du même, et identique, en son fond comme en sa forme à celui qu'avaient mené Royer-Collard, Cousin et Jouffroy contre le sensualisme du dix-huitième siècle.

D'abord parce que le spiritualisme universitaire est en la conjoncture conforme à son essence, soit une *philosophie de la capitulation* : il a fait sien la réaction des écossais contre l'empirisme de Locke et l'idéalisme allemand, se soumettant aux doctrines étrangères pour abattre la tradition philosophique française, comme les Bourbons s'étaient vendus à la Sainte Alliance pour triompher de la République et de l'Empire ; il s'est identifié au régime politique de la Restauration, légitimant comme incontournable et indépassable la monarchie constitutionnelle ; il a renoncé à la philosophie pour l'histoire de la philosophie, et sacrifié l'avenir de la pensée à son passé ; et au lieu de demander à l'Eglise, au nom de la raison, de prouver

scientifiquement le bien-fondé de ses traditions, il a cherché à perpétuer la trêve qui le désarme devant la puissance du dogme et la force de la religion. Mais aussi parce qu'il participe de la même *fiction* que celle communément mise en œuvre sur la scène du théâtre parlementaire : "on se sent placé sur un terrain vide, hors d'état d'accepter la discussion dans les questions où la vie et la mort sont engagés (49)". La *diplomatie* règle désormais les rapports de la religion et de la raison, avec son cortège de compromis, de transactions prudentes, de politesses et de silences qui mènent tout droit au *mensonge éternel*. La politique de la philosophie aboutit à une *banqueroute spirituelle et morale* dans laquelle la vérité s'est perdue à jamais. Après Pierre Leroux, avant Joseph Ferrari, Quinet dénonce en l'éclectisme une usurpation de titre qui autorise la reconnaissance du pouvoir, mais interdit toute idée : "Si tu es philosophe, cesse de penser, je te fais académicien ; si tu es prêtre, laisse-là l'Évangile, prends la sagesse des politiques, et je te fais évêque ; si tu es soldat, rends-moi un instant, un seul instant, ton épée ; prends une âme bourgeoise, et je te fais général !" Les calculs tactiques de la fausse philosophie profitent à ceux qui en font métier, et l'État constitutionnel sait récompenser – honneurs, en postes, en salaires – les lettrés qui se sont faits ses serviteurs zélés.

La clef de ce système, selon Quinet, c'est l'exigence d'une *religion pour le peuple*. Sur une référence implicite à Kant (50), Victor Cousin établit une différence entre deux modes d'accès aux vérités qui fondent l'ordre du savoir comme le consensus dans la nation : la *raison*, réservée à l'*aristocratie légitime* qui possède le loisir et la capacité de la démonstration, et la *croissance*, qui est le lot du plus grand nombre, occupé par le travail et limité dans l'exercice de son entendement. Ce partage de la forme préserve l'identité de fond entre la religion et la philosophie : mais la réflexion est le génie de quelques hommes quand la spontanéité est celui de l'humanité (51). On sait que cet argument détermine toute la politique d'éducation des classes pauvres mise en œuvre par la loi Guizot sur l'instruction primaire (1833), et directement inspirée des conclusions de l'enquête de Cousin en Prusse et dans quelques pays d'Allemagne ; et qu'il justifie la généralisation des écoles normales d'instituteurs, séparées des collèges où se forme l'élite dirigeante de l'État constitutionnel parce que l'austérité qui y règne et la pédagogie qui s'y enseigne, centrée sur les éléments, l'expérience et les résultats, sont homogènes à la morale chrétienne et aux connaissances utiles qui doivent seules imprégner le peuple. On sait aussi qu'en 1848, lorsque la philosophie d'école se mobilise contre les rêveries utopiques qui triomphent dans la rue et à l'Assemblée, Cousin explicitera sa doctrine de la philosophie populaire en montrant que le sens commun borné du paysan ou de l'ouvrier ne diffère en rien qualitativement de la pensée des plus grands métaphysiciens, qu'il a, lui aussi, sa psychologie, sa morale et sa théodicée, et que, bien dirigé, il *mène plus loin qu'on ne le croit* : aux *vérités salutaires* et aux *lumières pacifiques* qui détournent des poisons du matérialisme et de l'athéisme.

En opposant de la sorte le cœur et l'esprit, la croyance et la raison, le Dieu des pauvres et celui des riches, les éclectiques et le clergé détruisent, selon Quinet, celà-même qu'il voudraient fonder : l'unité de la société. L'œuvre du christianisme se dissout dans un partage inégal, la France se ruine dans le conflit de son corps immobile avec son âme en devenir. Contre cette *scission impie des privilégiés de la lumière* et des *prolétaires des ténèbres*, le professeur du collège de France revendique son appartenance au peuple-nation, et sa confiance dans l'issue de ce choc des doctrines qui verra bientôt la nouvelle génération d'idées advenir au risque de la vie et de la vérité. La lutte qu'il mène est celle du nouveau contre l'ancien. Elle réclame une foi commune dans le genre humain, et pour lui l'idée de la divinité est la racine de la civilisation, et le progrès de cette idée son principe régulateur ⁽⁵²⁾.

La critique de l'éclectisme par Quinet n'est donc pas une réfutation philosophique de la doctrine, mais demeure, en 1845, une condamnation *politique* de ses effets conservateurs. L'institution philosophique et l'Eglise ont trahi leur mission ; à la philosophie de la Restauration doit succéder celle de la révolution, à la croyance populaire la foi en l'avenir fondé sur la liberté, l'égalité, la fraternité et l'unité du genre humain.

L'écho de cette parole est aussitôt considérable ; quatre-vingt-neuf pères de famille de Marseille pétitionnent contre Michelet et Quinet à la chambre des pairs ; le gouvernement tente en vain de faire sanctionner par un blâme un programme qui outrepassa celui de la chaire des langues et littératures du Midi. Le ministre, Salvandy, fait finalement paraître l'affiche du collège de France de 1846 amputée du mot *institutions* dans l'annonce du cours de Quinet : "Littératures et institutions comparées de l'Europe méridionale". Le professeur démissionne, provoquant une manifestation de trois mille étudiants devant le panthéon, aux cris de : *A bas les jésuites et Vive Quinet* ; il leur répond : "*Qu'importe au fond la cause d'une personne ! Le germe est semé, le cri du réveil a été jeté. La génération nouvelle l'a entendu. Elle ne s'endormira pas. Promettons nous donc encore une fois ici de persévérer, quoiqu'il advienne, dans l'alliance de la science et de la liberté. Quelles que soient les circonstances où nous soyons jetés, ne cédonz jamais rien de la dignité de l'esprit ni des droits de la vie morale. Ce doit être là le statut de chacun d'entre nous en particulier et de notre pays lui-même* ⁽⁵³⁾". La révolution de 1848 le rétablira dans sa chaire, et les ouvriers liront longtemps le *Christianisme et la Révolution française* comme un manifeste de l'éducation du peuple ⁽⁵⁴⁾.

Patrice VERMEREN

Professeur de philosophie à l'ENI du Val d'Oise, membre du bureau du Collège international de philosophie, chargé de cours à l'E.P.H.E., membre du G.E.R.S./CNRS.

(1) Lettre de Creuzer à Victor Cousin du 30 janvier 1827, archives de la bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne.

(2) Voir Patrice Vermeren : *Les vacances de Cousin en Allemagne* (la raison du philosophe et la raison d'Etat), dans *Les Idéologues, les Ecossais et Victor Cousin*, sous la direction de Jacques Derrida, Paris, Presses de l'école normale supérieure, 1985.

- (3) Lettre d'Edgar Quinet à sa mère datée de Paris, mardi et mercredi, juin 1825.
- (4) Paul-François Dubois : *De la déclamation en matière de religion*, paru dans *Le Globe* le 26 février 1825, repris dans les *Fragments littéraires* publiés par E. Vacherot en 1879, tome 1 page 61.
- (5) Théodore Jouffroy : *Comment les dogmes finissent*, dans *Le Globe* du 24 mai 1825.
- (6) Sainte-Beuve : *M. Jouffroy*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1^{er} décembre 1833.
- (7) Lettre de Victor Cousin à Lammenais du 11 février 1826, archives de l'Académie Française, I G 21 supplément.
- (8) Archives Robert W. Guibal, Nantes, correspondance de P.F. Dubois.
- (9) Stendhal : *Letters from Paris by Grimms' Grandson*, dans le *London Magazine* d'avril 1825 (traduction H. Martineau).
- (10) Stendhal : *Sketches of Parisian Society, Politics and Literature*, dans le *New Monthly Magazine* de janvier 1826.
- (11) Edgar Quinet : *Histoire de mes idées*, Paris 1858 page 19.
- (12) Lettre de Quinet à sa mère du 13 février 1821.
- (13) Lettre de Benjamin Constant à Quinet du 4 mars 1823.
- (14) Lettre de Quinet à sa mère du 4 janvier 1824.
- (15) Lettre de Quinet à sa mère du 20 juin 1825.
- (16) Lettre de Quinet à sa mère de juillet 1825.
- (17) Sur ce concept, voir Fritz Ringer : *The Decline of the Germans Mandarins*, Harvard University Press, 1969.
- (18) Lettre de Quinet à sa mère du 23 février 1827.
- (19) Montalembert : *Journal intime*, 17 juillet 1828, fonds privés.
- (20) F.J.V. Broussais : *De l'irritation et de la folie*, Paris 1828, et ses réponses aux attaques du *Globe* dans les *Annales de la médecine physiologique*. Ces textes seront prochainement réédités dans le *corpus*.
- (21) Stendhal, article daté du 23 juillet 1828 et paru dans le *New Monthly Magazine* du mois de septembre de la même année.
- (22) Voir Danielle et Jacques Rancière : *La légende des philosophes*, dans *Les lauriers de mai ou les chemins du pouvoir*, numéro spécial des *Révoltes Logiques*, Solin, Paris 1978.
- (23) Lettre de Buonarroti à Angeloni (1828). Voir B.N., nouvelles acquisitions françaises, manuscrits Buonarroti, et Cantimori : *Utopisti e Riformatori italiani*, (1794-1849), dans *Ricerche storiche*, Firenze, 1943, p. 203-229. Voir aussi Alessandro Galante Garrone : *Philippe Buonarroti et les révolutionnaires du XIX^e siècle*, éditions champ libre, 1975.
- (24) C.E. Bourdin : *Cerise, sa vie, ses œuvres*, dans les *Etudes Médico-Psychologiques*, Paris 1872.
- (25) Victor Cousin : *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817*, Paris 1841.
- (26) Victor Cousin : *Cours de philosophie sur les fondements du Vrai, du Beau et du Bien* publié par Adolphe Garnier, Paris 1836. Voir aussi Paul Janet : *Victor Cousin et son œuvre philosophique*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 janvier 1884.
- (27) Voir Tennemann : *Système de la philosophie platonicienne*, Leipzig et Iéna, 1792-1795. Cousin traduira en français son *Manuel de l'histoire de la philosophie* en 1829. Voir aussi mon séminaire au collège international de philosophie : *la philosophie populaire*, année 1983-84, et Heinz Wismann : *Modus interpretandi*, dans *Philologie et herméneutique au 19^{ème} siècle*, Göttingen 1983, 10490 sq.
- (28) Edgar Quinet : *De la Révolution et de la Philosophie* dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1^{er} décembre 1831.
- (29) Voir Pierre Leroux : *Réfutation de l'éclectisme*, Paris 1839, page 236, article déjà paru dans *l'Encyclopédie Nouvelle* en 1838. Voir aussi *La situation de la philosophie en Allemagne*, dans la *Revue indépendante*, mai 1842, page 321, et les travaux de Miguel Abensour et Jean-Pierre Lacassagne, particulièrement leur édition des *Discours* de Pierre Leroux, Paris, Payot, mai 1985.
- (30) Pour une interprétation divergente qui fit couler beaucoup d'encre, voir Karl

Rosenkranz : *Über Schelling und Hegel. Ein Sendschreiben an Pierre Leroux*, Königsberg, 1843. On sait que Leroux, de son propre aveu, n'avait pas lu Hegel et ne le connaissait que par l'ouï-dire de Cousin et de Quinet, puis de Lermnier, de Heine et de Barchou de Penhoën.

(31) Edgar Quinet : *De la Révolution et de la Philosophie*, op. cit.

(32) Voir Edgar Quinet : *De l'Allemagne et de la Révolution*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1^{er} janvier 1832. Lermnier reprendra cette expression dans une livraison suivante.

(33) Jules Simon : *La philosophie et l'enseignement officiel de la philosophie* manuscrit inédit.

(34) Voir Stéphane Douiller et Patrice Vermeren : préface aux *Philosophes salariés* de Joseph Ferrari, Pavot, collection Critique de la politique dirigée par Miguel Abensour, Paris 1984, et Patrice Vermeren : *Victor Cousin et l'école éclectique : une politique de la philosophie* (1830-1852), thèse de science politique, 1985.

(35) Discours de Victor Cousin à la chambre des pairs du 15 mai 1843, archives nationales.

(36) Lettre de Pierre-Joseph Proudhon à M. Begmann du 9 mai 1842.

(37) Bulletin de la *Revue de Paris*, n° 27, avril 1844 page 287, et Victor Cousin : *Défense de l'Université et de la Philosophie*, réédition dans les almanachs du philosophe boiteux, préfacée par Danielle Rancière, Paris, Solin 1977.

(38) Jules Simon : *Victor Cousin et son régiment*, dans le *Journal des Débats* du mardi 23 novembre 1886.

(39) Edgar Quinet : *Un mot sur la polémique religieuse*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 avril 1843.

(40) Charles-Louis Chassin : *Edgar Quinet, sa vie et son œuvre*, Paris 1859 p. 48.

(41) *L'Univers* du 27 juillet 1843, cité par Elisabeth Brisson : *L'enseignement de Quinet au collège de France*, dans *Edgar Quinet, ce juif errant*, publication de la faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Clermont-Ferrand, 1978.

(42) Voir Michelet et Quinet : *Des Jésuites*, Paris, Comptoir des imprimeurs unis, 1843 ; *Observations sur la controverse soulevée à l'occasion de la liberté d'enseignement* par Mgr l'archevêque de Paris, et la *Réponse à Monseigneur l'archevêque de Paris de Quinet* dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1^{er} septembre 1843.

(43) Edgar Quinet : *L'ultra-montanisme*, Paris, Comptoir des imprimeurs unis, 1844.

(44) *Les écoles*, journal mensuel, 1^{ère} année, 1845-46, p. 109.

(45) Article non signé de la *Revue indépendante* du 23 mars 1844.

(46) Lettre de Proudhon à Pérennes du 13 mars 1839.

(47) Michelet : *Journal*, dimanche 2 février 1845, édition P. Viallaneix, Paris 1959, tome I p. 587.

(48) Edgar Quinet : *Le Christianisme et la Révolution française*, dans la réédition du corpus p. 32.

(49) *Ibidem* p. 37.

(50) Voir Jacques Derrida : *Popularités*, dans *Le sauvage dans la cité, émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIX^e siècle*, introduction de Jean Borreil, éditions Champ-Vallon/P.U.F. 1985.

(51) Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, 5^e leçon, Paris, Pichon et Didier 1828. Voir aussi Stéphane Douailler et Patrice Vermeren : *L'esprit de pauvreté*, dans les cahiers philosophiques, CNDP Paris n° 6, 1981.

(52) Robert Flint : *La philosophie de l'histoire en France*, Paris, Germer-Baillière 1878.

(53) *Les écoles*, op. cit. p. 200-80, et le dossier personnel de Quinet du collège de France, archives nationales.

(54) Voir les derniers écrits du menuisier Agricola Perdiguer : *les Garots et les Dévoirants*, pièce en 5 actes, Paris 1862, et la 3^{ème} édition du *livre du Compagnonnage*, Paris 1863. Voir aussi les *Pages choisies d'Edgar Quinet à l'usage des lycées et des écoles*, Paris, librairie Hachette, 1883, page 201 sq, ainsi que l'article Quinet de Jules Steeg dans le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson, Paris, Hachette, 1882, tome 2, 1^{re} partie, p. 1519 : "il a été le précurseur, l'apôtre et le logicien de l'instruction publique dans notre pays.

Le christianisme et la Révolution Française (1)

Les cours de MM. Quinet et Michelet ont été dénoncés comme un désordre public, l'indignation du parti conservateur a été unanime, jamais le gouvernement ne s'était prononcé contre une doctrine d'une manière plus formelle. On ne tergiverse plus, on a cessé de dire aux professeurs : Vous blessez, vous êtes maladroits, votre parole est imprudente, vos publications sont des embarras pour le cabinet, soyez modérés, effacez-vous. Le professeur, ami de tout le monde, insignifiant devant tous les partis, insignifiant devant toutes les opinions, a cessé d'être proposé comme le type du fonctionnaire de l'Université : ce modèle de la sagesse officielle est dépassé. Aujourd'hui ce sont des idées que l'on attaque, et pourtant il y a une idée que l'on impose. Il importe de la connaître. M. Quinet vient de publier son cours ; cette fois l'œuvre du poète a été transformée, par les polémiques du parti conservateur, en un document : elle doit nous donner, par contre-coup, la mesure de cette réaction, qui augmente tous les jours depuis trois ans. Écartons donc cette question de mérite et de poésie, il ne s'agit ici que d'une question de religion et de légalité.

La chaire de M. Quinet a pour but l'étude des littératures du midi de l'Europe. Pour M. Quinet, l'art n'est qu'une forme de la religion ; et il ne s'explique que par le principe même de nos croyances. C'est donc au catholicisme que le professeur du collège de France demande compte de toutes les phases de l'art en Italie et en Espagne. Comment pouvait-il comprendre la Divine Comédie sans la papauté ou Caldéron sans les légendes ? Dans les derniers siècles de l'histoire moderne, l'inspiration s'éteint dans le midi de l'Europe, la littérature est stérile, les arts, les sciences se réfugient dans le nord. C'est que la papauté, à demi vaincue par la réformation, humiliée par la science protestante, se trouve maintenant aux prises avec l'autocratie russe et la révolution française, deux principes nouveaux, qui se disputent l'empire du monde. Tel est le point de départ de M. Quinet, et jusqu'ici nous ne trouvons aucun excès : il est permis d'affirmer qu'il y a un pape à Rome, un czar à Saint-Pétersbourg, une charte en France ; les lois n'imposent aucune admiration

pour la littérature moderne de l'Italie ou de l'Espagne ; rien n'empêche que l'on adopte la révolution moderne de l'esthétique qui explique la littérature par la religion. Sans doute M. Quinet pouvait débiter un petit cours, avec de modestes remarques d'après la Harpe ou M. Villemain, il pouvait laisser de côté la politique, la civilisation, la religion, se borner à analyser longuement, consciencieusement, les fioritures les plus surannées des vieux poètes. Cela eût été possible et même adroit : malheureusement tout le monde n'a pas reçu le don des épigrammes ingénieusement émoussées, il faut tolérer cette maladresse d'une inspiration franche qui attire M. Quinet vers les premiers principes d'où découlent en même temps les poèmes, les lois et les livres sacrés de tous les peuples.

Une fois dans la région des principes, M. Quinet se trouve sur une terre inviolable ; il ne s'agit plus ici d'amusements littéraires, il s'agit de la vérité, du devoir, de la vie des peuples, de l'humanité. Le professeur du collège de France s'arrache aux étreintes d'une sagesse timide qui lui conseille de séparer la philosophie de la religion, il ne veut pas enlever à la science son Dieu, à la religion sa raison d'être. Il lève les yeux vers l'avenir ; là, dans ce monde de l'espérance où toutes les possibilités obéissent à la pensée, il voit la vérité qui triomphe, la philosophie qui se confond avec la religion, toutes les sectes qui disparaissent au sein du christianisme, tous les cultes absorbés sans dissidence au sein d'une église véritablement universelle, l'église promise par l'Évangile. C'est là l'idéal de M. Quinet. On a jeté les hauts cris sur cette témérité, c'était la témérité du christianisme et de la philosophie, ou plutôt c'était tout simplement la témérité de la raison humaine, qui cherche, depuis quatre mille ans, une vérité une et universelle ; une vérité multiple serait une erreur éternelle. Une leçon de scepticisme eût-elle été plus orthodoxe, plus pieuse, plus édifiante ? doit-on annoncer pour l'avenir l'anarchie éternelle des philosophies et des religions ? D'après les adversaires de M. Quinet, si Leibnitz professait la philosophie dans l'un des collèges de Paris, il faudrait le mettre à la porte, car le malheureux s'est épuisé en efforts pour rapprocher la religion et la philosophie, les catholiques et les protestants ; voilà les idées qui commencent à se dégager de cette polémique contre les cours du collège de France.

M. Quinet, dans la suite de ses leçons, montre l'histoire comme une réalisation progressive de l'idée d'une église universelle. Qu'est ce que l'Église ? c'est l'union de tous les hommes par la force d'une idée ; c'est la communauté de l'esprit qui n'est pas atteint par les distinctions de caste et de race ; en d'autres termes, l'Église c'est la démocratie du genre humain. L'origine donc et les développements de l'Église dans l'histoire ne sont que l'origine et les développements de la démocratie universelle. Le professeur du collège de France analyse à ce point de vue les trois grandes périodes des conciles, des papes et des révolutions, qui correspondent à la chute du monde païen, à la réorganisation de la société pendant le moyen âge et à l'avènement de la liberté dans les temps modernes. — L'Église a

débuté par les conciles. Proposer un concile aux religions païennes, dit M. Quinet, eût été une absurdité ; les dieux de l'antiquité étaient attachés à la terre, en leur nom on ne pouvait assembler que des citoyens, l'humanité n'existait pas. Le jour où l'on annonça un Dieu qui était descendu dans l'homme, tous les peuples furent réunis sans distinction, la philosophie de Platon fut inaugurée dans le monde, et tous les hommes furent réhabilités comme des sages dans la fraternité de l'Évangile. Alors l'humanité put réunir ses états généraux pour délibérer sur le problème de sa propre destinée. Au milieu de cette immense révolution qui agitait le monde, le premier doute qui se présenta tomba sur le Christ : on se demanda s'il était homme ou Dieu. L'arianisme lui niait la divinité ; sur le point de triompher, il baptisait au nom du père increé, du fils créé et de l'esprit qui sanctifie. Cette croyance pouvait-elle suffire ? Non, répond M. Quinet ; pour l'arianisme, le Christ n'était ni Dieu ni homme, c'était une sorte de demi-dieu placé entre la mythologie païenne et les mystères des enthousiastes, une espèce de transaction entre le christianisme et le paganisme, transaction où le paganisme consentait à recevoir un nouveau Dieu, à la condition que l'Évangile recevrait à son tour le Dieu mortel du paganisme. Tout était perdu, le médiateur, la rédemption et l'immortalité spirituelle, si le christianisme se laissait gagner par la théologie d'Arius ; l'humanité aurait dû tourner éternellement dans le cercle des religions anciennes et d'un avenir mortel. Athanase combattit pour le Dieu chrétien, on invoqua avec la même foi Platon et l'Évangile ; la guerre fut sanglante, mais à Nicée on rendit la divinité au Christ, et par là fut assuré le travail des trois premiers siècles de l'Église. Cette victoire remportée, poursuit M. Quinet, on se demande si le Dieu-Homme a deux volontés, deux natures. Les Barbares étaient aux portes, la ruine était imminente, et les hommes ne se préoccupaient que de l'avenir du christianisme. Tous les intérêts étaient oubliés pour les idées. On avait appris qu'une idée pouvait vaincre toutes les forces du monde païen. Le jour où il fut décidé qu'il y a deux natures dans le Christ, le plan de la société chrétienne, dit M. Quinet, se trouva arrêté ; à l'image du Christ, l'humanité dut avoir deux natures : l'Église et l'État, le pape et l'empereur, Pie VII et Napoléon. Les Barbares pouvaient se déchaîner, les idées étaient sauvées, et, par la force des idées, le monde devait renaître et se régénérer. On considère, ajoute M. Quinet, l'Évangile comme trop supérieur à notre nature, ses promesses comme des utopies. Si le paganisme a tenu sa parole, s'il a rendu les hommes d'Athènes et de Rome semblables à ses dieux, il faut que la parole de l'Évangile s'accomplisse à son tour. — M. Quinet serait traîné devant l'inquisition, que l'inquisition n'aurait rien à dire contre sa théorie : en quoi voudrait-on qu'elle fût criminelle devant le grand maître de l'Université de France ? Libre à tous de préférer le soin des intérêts matériels au culte des principes, de soumettre la religion aux convenances des prochaines élections ; mais il est également libre, ce nous semble, de rendre hommage à la foi de ces premiers chrétiens, que la barbarie effrayait moins que l'erreur, et qui se sentaient la force de refaire le monde par le don d'une révélation

nouvelle. Auparavant c'était le scepticisme, ici c'est l'égoïsme qui se trouve en opposition avec la doctrine de M. Quinet.

Nous sommes à la moitié du cours : la première période des conciles est épuisée ; maintenant succèdent les papes. Le christianisme des conciles, poursuit M. Quinet, avait été la révolution démocratique du monde païen ; le christianisme des papes fut la révolution démocratique de l'humanité au cœur de la barbarie du moyen âge, ce fut l'élévation de la vertu et du génie, indépendante du pouvoir et de la richesse. Le plus puissant dans l'Église fut le plus digne. Grégoire VII proclamait l'inviolabilité de la personne humaine, organisait le clergé et combattait la tyrannie féodale des évêques contraire à l'idée de l'Église. Tant d'élévation donna au pape un pouvoir sans limites. Hildebrand régna par la terreur sur les rois, et il n'y a pas d'exécution révolutionnaire qui depuis ait surpassé la terreur de l'anathème. A la papauté chrétienne M. Quinet compare d'une manière toute nouvelle la papauté musulmane qui représente à son tour la démocratie en Orient. Mahomet interprète le Dieu de Moïse, le Dieu des armées. Sa révolution éclate avec une rapidité foudroyante, sa religion ne discute pas, et elle n'ajourne pas ses promesses au tombeau. Devant Mahomet, les castes tombent, la propriété est dégradée ; il n'y a plus de droit d'aînesse, l'esclave est racheté, et son émancipation est si profonde qu'en Egypte l'esclavage donnera le droit de commander. En s'efforçant de deviner l'avenir du mahométisme, M. Quinet fait observer que la croisade catholique n'a pu le vaincre, et que le musulman, courbé sous le joug de l'autorité après avoir abdicqué sa pensée, ne peut ni discuter sa croyance, ni se réformer. Il en résulte que la grande conversion de l'Orient est dévolue à une nouvelle phase du christianisme. Nous avons laissé de côté les applications littéraires, mille détails splendides ; cependant nous n'avons nullement dissimulé la théorie historique de M. Quinet : cette théorie rédigée par-devant notaire se réduirait à une attaque contre le paganisme, à une attaque contre l'arianisme et à l'apologie scientifique du christianisme, des conciles et des papes. Or, entre deux contradictoires, dit le logique Aristote, l'une doit être vraie. Si vous trouvez fausses, scandaleuses, ineptes, les assertions de M. Quinet, refaites ses leçons au rebours, écrivez l'apologie du paganisme contre le christianisme, de l'arianisme contre les conciles, des kalifes contre les papes ; et vous arriverez à cette conclusion qu'il faut adorer Jupiter pour traiter les docteurs et les saints Pères de fanatiques. Qu'on ne se récrie pas sur l'exagération de la conséquence : entre le bien et le mal, entre l'affirmation et la négation, point de milieu ; il n'y a pas de tergiversations possibles en matière de principes et de logique. Vous blâmez la pensée d'une conciliation de tous les chrétiens, donc vous êtes sceptiques ; vous repoussez l'idée d'une église universelle dans l'avenir, donc à vos yeux les promesses de l'Évangile sont des utopies. La démocratie dans l'Église, la révolution dans le christianisme, vous effraient, donc vous êtes païen, arien, que sais-je ? même un ennemi du gouvernement, car vous rejetez les faits accomplis dans l'histoire, et par là vous ôtez toute autorité à cette volonté générale qui a condamné

la dynastie légitime. Nous voulions chercher une idée qui s'opposât à M. Quinet, et nous sommes en présence du nihilisme le plus absolu.

M. Quinet consacre ses dernières leçons à la troisième phase du christianisme : l'empire de l'autorité s'évanouit peu à peu avec le moyen âge ; les conciles et les papes ont cessé de gouverner le monde, l'homme reste seul devant Dieu ; la démocratie chrétienne sort de l'Église, elle n'a plus besoin de prêtres et de sacrements. L'Église grecque préluda à cette révolution : cependant elle se séparait de l'Église latine d'une façon toute diplomatique, sans enthousiasme, sans résultats. Dès son début, elle avait prévu d'avance le point où elle devait s'arrêter ; ce ne fut point une révolution, ce fut un schisme. L'Italie, à son tour, commença les attaques par les poètes : il n'y a pas d'ouvrage que Dante, Pétrarque, Boccace n'adressent à la papauté. Aux poètes succédèrent les docteurs, aux docteurs les hommes d'action ; la révolution éclata, et quand Luther se présenta, l'empire universel de la papauté devint impossible ; la moitié du monde lui échappa. « Vous pensez, dit M. Quinet, que dans cette œuvre nouvelle un chant d'allégresse va sortir de la terre rajeunie ; au contraire, la marque extraordinaire de la réforme est de commencer par une plainte qui, quelquefois, touche au désespoir. Le livre par excellence, l'Évangile, est trouvé ; on a soufflé sur la poussière des siècles qui le couvrait : où sont les aspirations, la naïveté des disciples ? où est l'espérance ? où est la joie ? A côté du livre immortel et rajeuni, l'homme se sent doublement vieilli ; il cherche dans son cœur le ciel des apôtres, il ne trouve qu'orage, inquiétude, ennui. Rien de plus lugubre que cette soudaine rencontre de l'humanité moderne avec son idéal ; de là la misanthropie amère qui découle de chaque parole de Luther vers la fin, de Calvin, de Mélanchton, de Bucser, et qui fait le fond des puritains de Cromwell et l'âme de la révolution d'Angleterre. Un levain de douleur fermente au fond de leurs poètes, depuis Milton jusqu'à Klopstock. » Le libre examen une fois posé dans la religion dut passer dans la politique. Aussi le protestantisme transforma la société : il brisa l'empire germanique, il imposa des limites à la royauté anglaise, il donna la liberté à Genève, à la Hollande, à l'Amérique du Nord. Ce ne sont pas là des hasards heureux. Que l'on ne cherche pas, s'écrie M. Quinet, la constitution anglaise dans les forêts de la Germanie ; qu'on ne juge pas la liberté américaine avec les formules de la vieille Europe. Il ne s'agit ici ni d'un jeu d'intérêts, ni d'un problème d'économie politique ; c'est une idée sacrée, une idée inconnue au moyen âge, qui a donné aux hommes du protestantisme une force auparavant impossible ; les hommes du moyen âge ont cru n'avoir à combattre qu'un événement, ils se sont trouvés en présence d'un miracle. L'Amérique du Sud n'a-t-elle pas été donnée au catholicisme espagnol pour qu'il lui fût permis de se développer à son tour, et de mesurer ses forces avec l'idée protestante ? Dans le nouveau monde comme dans la vieille Europe, le catholicisme a été frappé d'une stérilité prodigieuse, tandis que le protestantisme doublait chaque jour ses progrès.

On conçoit que M. Quinet n'arrête pas la France aux libertés de l'Eglise gallicane. Suivant lui, elles ne sont que l'œuvre du despotisme qui ruse avec la papauté. En 1682, tout fut soumis au roi, à la condition que le roi se livrât à la papauté, et dans cette transaction le roi acceptait tout, et il ajournait sa soumission à l'époque imaginaire d'un concile désormais impossible. Ainsi le roi se substituait au pape ; bientôt, avec la bulle *Unigenitus*, le pape, le prêtre se substituait à Dieu ; l'homme tout entier fut séparé de Dieu, et quand la profanation se consommait dans la régence, le catholicisme se trouva inopinément foudroyé par une force nouvelle, la littérature du XVIII^e siècle, espèce de nouvelle religion qui agitait le monde par ses docteurs, et dont l'ironie seule suffisait pour détruire tout le travail du moyen âge. Cette fois encore aux docteurs succédèrent les hommes d'action ; à l'idée nouvelle des faits nouveaux, c'est-à-dire la révolution. D'après M. Quinet, la révolution n'attaquait point le christianisme ; dans la constituante, la littérature devenait tout à coup sérieuse ; on offrait la paix au catholicisme. Rome répondit par l'anathème, par la guerre, par l'assassinat ; le clergé s'allia aux royalistes, aux hérétiques, aux infidèles, pour combattre les hommes qui traduisaient l'Évangile pour la première fois dans la langue de la politique : dès lors, la révolution dut combattre, emprunter au catholicisme son intolérance, sa puissance de maudire. D'erreur en erreur, en imitant la papauté, le *comité de salut public* improvisa une religion de l'Etat ; la convention, entraînée, l'adopta, et par cet écart on retomba dans les liens de la société qu'elle venait de détruire. «L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme (nous citons M. Quinet), toute vraie qu'elle est, relève de la conscience de chacun : en se substituant à cette autorité, en décrétant par une loi à sa barre le monde intérieur, la convention usurpe un pouvoir qu'elle n'a pas ; elle remonte à l'époque des conciles ; elle refait une religion de l'Etat. Robespierre n'est plus seulement un dictateur, il devient pape ; le décret est une bulle, ce qui revient à dire que, si les choses continuent ainsi, la figure du catholicisme a changé, mais son esprit demeure. On lira demain au fond de l'âme ; l'Etat fouillera dans les cœurs. Déjà pourquoi le parti de Danton est-il envoyé à l'échafaud, si ce n'est parce qu'on lui reproche de manquer de croyance ? Un peuple a bien pu, pressé par l'enthousiasme et la terreur, donner son sang, sa vie ; mais ici le comité de salut public demande davantage, l'abandon du sentiment intime. Cette portion de l'individu qui échappe à tous les yeux est depuis trois siècles affranchie du pape. La rendra-t-on à Robespierre ? Non, ce roi de la terreur est moralement découronné le jour où il devient le pontife d'une religion de l'Etat. Il a demandé ce que les hommes modernes ne peuvent livrer. L'échafaud le reçut à son tour encore paré du costume de la fête de l'Être suprême.»

M. Quinet analyse avec la même force de jugement la période de l'empire. Dans cette phase, la révolution s'identifie avec la vie d'un homme ; Napoléon s'élève ainsi à la hauteur d'un demi-dieu. Hé bien, un jour le héros rêve une nouvelle féodalité européenne, logique dans son retour vers le moyen âge ; il relève la papauté ; il se

fait sacrer, et Napoléon n'est plus qu'un roi ; le catholicisme, dont il voulait s'emparer, lui ôte le don des miracles. Si ses coups portent encore, c'est la Providence qui les dirige et qui confond la prévision de l'empereur. Ainsi, avec la guerre d'Espagne, il veut frapper l'Angleterre, et il émancipe à son insu l'Amérique espagnole ; avec les guerres de l'empire, il aspire à la domination universelle, et il porte partout l'idée de la liberté ; enfin Napoléon est vaincu en Russie, au milieu de ses victoires ; il entre dans la ville sainte, à Moscou ; dès lors toutes les régions ont été visitées, et tous les peuples se lèvent au nom de la liberté. Il était temps, dit M. Quinet, que la France rentrât dans ses limites : elle fut repoussée, assiégée par l'idée qu'elle avait donnée au monde ; elle fut vaincue par le triomphe de sa propre pensée. On sait comment le clergé s'abattit sur sa victime, comment lui, si malheureux de la gloire nationale, fut heureux dans le jour du malheur. M. Quinet dénombre les malédictions catholiques chez Bonald, les haines ultramontaines dans la parole sanguinaire de de Maistre, les proscriptions de la cour de Rome qui frappent la France toute entière dans ses idées, ses lois, ses institutions, dans sa gloire. La conclusion de M. Quinet est la conclusion même de l'histoire ; c'est la révolution de juillet qui découronne à jamais l'ancienne religion de l'Etat, et proclame, la liberté des cultes en réduisant le catholicisme à n'être plus qu'une grande secte liée aux plus funestes souvenirs de la France.

Nous n'avons rien omis. Que nous importait une hardiesse de plus ou de moins, quand la pensée n'est qu'un éternel combat ? Maintenant nous demandons où sont les désordres, les débordements de M. Quinet ? Quelle est la loi qu'il a violée ? en quoi menace-t-il la sécurité de l'Etat ou la dignité de l'enseignement ? On disait que M. Quinet tend au socialisme ; où donne-t-il le plan d'une nouvelle république, d'une nouvelle religion ? A quelle époque de sa vie a-t-il appartenu à ces petites Eglises enfantées par l'imagination de quelques honnêtes rêveurs ? où est donc le socialisme de M. Quinet ? Les journaux conservateurs nous apprennent gravement qu'il parle de l'avenir. Voilà un terrible malheur : hier, citer Platon dans un cours de philosophie, c'était professer le communisme ; demain la prévoyance sera un crime de haute trahison. Depuis l'origine de la philosophie, il n'y a pas une secte, pas une école qui n'aboutisse à un idéal politique ; il y a peu de grands hommes qui ne tracent une utopie, ne fût-ce que pour expliquer une vérité : Kant annonce le millénium de la philosophie, Fichte l'âge d'or dans l'avenir, Hegel une nouvelle manifestation de l'idée, Schelling une nouvelle phase du christianisme. La science n'est qu'une divination incessante. L'histoire d'un siècle à l'autre dépasse, par les faits, les souhaits les plus aventureux de Platon, de Proclus, de Bacon, et en France, où aucune autorité n'a le droit de poser une limite à la pensée, on menacera le gouvernement si on dit que la mission du genre humain n'est pas finie en 1845 ! Jamais on n'a montré plus de terreur de l'avenir ; jamais on n'a révélé avec plus de naïveté, avec plus de délire, la panique que les idées inspirent aux hommes du gouvernement. On a vu une utopie dans un cours d'histoire, le socialisme dans

des pages où il n'est question que de Luther, de Mirabeau et de Napoléon, une description de l'avenir dans un souhait de paix et de conciliation.

Au fond, le livre de M. Quinet n'est qu'un livre d'histoire ; il n'y avait pas à se méprendre. Eh bien, on dit que le professeur du collège de France se donne le tort impardonnable de faire des allusions politiques. Qu'on trouve donc le moyen d'écrire l'histoire sans politique. On ajoute que M. Quinet émeut les passions : bientôt on lui reprochera d'être éloquent. On insinue que son cours n'est pas sérieux ; on le voudrait plus scientifique, plus savant, sous peine de suspension. Soit : ainsi tous les cultes seront libres, mais il y aura une littérature de l'Etat imposée par la loi. L'admiration de Corneille sera obligatoire jusqu'à un certain point ; on déclarera point sérieux, et même coupables, les téméraires qui admireront Shakespeare plus que le ministère ne le permet.

On se fatigue de remuer de pareilles objections, et cependant nous ne sommes pas au bout. M. Quinet, s'est-on écrié sur le ton le plus lugubre, sort du sujet de son cours ; il a manqué au programme, et la nouvelle qu'un cours de littérature touchait à la philosophie a plongé le parti conservateur dans la plus profonde affliction ; on assurait que le conseil royal de l'instruction publique avait les larmes aux yeux. On le voit, le ministère se passionne pour le règlement. Comment se fait-il donc que l'on destitue à poste courante sur les rapports peu officiels de l'*Univers religieux*, pour des calomnies démenties par l'autorité académique, par un auditoire, par les écrits et la vie tout entière du professeur, démentie par les journaux même qui les avaient avancées ? A-t-on tenu compte des nominations obtenues aux concours ? Quoi ! rédiger le *Journal des Débats*, c'est déjà une hardiesse qui exclut de l'Université ; assister à des processions est déjà l'un des devoirs du fonctionnaire, et on voudra engager le collège de France à lutter contre une pensée libre à propos d'une question de forme et de programme ! Nous ne citerons ni Schlegel, ni Boileau, pour montrer, les textes à la main, que M. Quinet n'a pas manqué à l'objet de sa chaire, invoquons un témoignage plus décisif, l'autorité du ministère actuel. Au commencement de l'année, M. Quinet était approuvé par les journaux conservateurs ; il y a un an, il foudroyait, de sa chaire, l'ultra-montanisme, et il était soutenu par le gouvernement : auparavant, à Lyon, son cours de littérature étrangère avait pour titre : *Du Génie des religions*. C'est d'après ce cours que le cabinet actuel ouvrait la chaire du collège de France à M. Quinet ; c'est M. de Salvandy lui-même qui avait admis dans l'université l'auteur d'*Ahasvérus*, de *Prométhée*, du poème sur *Napoléon* ; c'est toujours dans la religion que le professeur du collège de France a cherché l'inspiration de l'art en poète, en critique. Par quel miracle des idées approuvées, applaudies, sanctionnées, sont-elles devenues d'une heure à l'autre des excursions étrangères à la littérature, un triple scandale politique et moral ?

Et quelles sont ces idées aujourd'hui si proscrites ? A part l'originalité personnelle, les procédés scientifiques, quelques nuances dans

les détails, il n'est pas une seule des théories de M. Quinet qui n'ait été solennellement inauguré à l'Institut, à la Sorbonne et au conseil royal de l'instruction publique. Si le professeur du collège de France absout la réformation, les hommes du gouvernement l'ont justifiée même dans les extrêmes nécessités de la convention ; s'il interprète hardiment le christianisme, M. Jouffroy le niait. Enfin si M. Quinet adopte les triomphes historiques de tous les cultes dans le passé pour proclamer leur liberté dans le présent, leur conciliation dans l'avenir, l'éclectisme dans son essence, même d'après les hommes qui le professent, n'est-il pas autre chose qu'une immense justification historique qui prend Platon pour prophète, Aristote pour guide, l'école d'Alexandrie pour religion, la révolution pour conséquence, la conciliation définitive de toutes les idées, de tous les cultes pour but, et la liberté la plus absolue de discussion pour condition de son existence et de ses progrès ? Non, aujourd'hui il n'y a plus d'idées hardies, le temps des libres penseurs est passé avec le temps de l'inquisition politique et religieuse ; le cercle des témérités est épuisé comme celui des négations : il n'y a plus de scepticisme qui puisse étonner ; le voltairianisme a perdu la puissance de fasciner les esprits. Mais un changement est survenu : toutes les hardiesses jadis individuelles sont devenues la liberté universelle, depuis les victoires de la révolution ; elles sont devenues les données d'une discussion sans limites où la raison gouverne le monde sans l'appui d'aucune autorité. Désormais toute idée est douée du pouvoir de réunir des convictions, toute parole touche aux faits ; la société n'est plus sous le joug d'une légitimité qui la rende immobile ; le progrès est le seul dogme qui survit à tous les dogmes. Or, par une étrange contradiction, au milieu de ce changement, on a joué à l'innocence primitive pour obtenir la sécurité d'un gouvernement éternel ; on a élevé une quasi-légitimité ; la quasi-légitimité a voulu jeter le catholicisme comme une sorte de poids dans le navire pour en retarder le mouvement. Cette matière religieuse, que l'on croyait bien morte, prit feu : ce fut un prodige d'ignorance et de délire. Comment satisfaire désormais un clergé qui accusait tout le gouvernement d'impiété ? Comment cacher l'immense liberté que la France a conquise ? Les moyens manquaient ; il ne restait au pouvoir que la ressource des convenances ; des lois académiques qui n'imposent que le respect pour les personnes furent appliquées aux idées : la philosophie devint une quasi-philosophie par convenance ; l'université fut déclarée orthodoxe par décence ; des hommes élevés dans le carbonarisme recommandèrent le plus profond respect pour la Bible, et pour que le mensonge fût universel, le prêtre se prétendit démocrate et demanda, ce que Rome punit comme un péché, la liberté illimitée de l'enseignement. Réduire la religion à la messe et la philosophie à la logique, le culte à une formule et la pensée à une déduction vide de toute idée, voilà l'utopie qui résume les élucubrations des optimistes du parti conservateur.

Dans l'épisode des jésuites on vit des lois dictées par Voltaire citées avec une componction catholique qui nous acheminait vers une religion de l'Etat ; le saint-père le comprit ; qui sait si un jour le

gouvernement, par reconnaissance, ne s'engagera pas à maintenir l'intégrité du plus grand scandale européen, l'intégralité du gouvernement pontifical en Italie ? La marche du parti conservateur est-elle la marche de la France ? Est-il vrai que la religion de Voltaire, de Rousseau, de Mirabeau, de Luther, de Napoléon, soit devenue une hardiesse ? Au contraire, elle est passée dans les mœurs ; et tandis qu'on isole le gouvernement en le tournant contre les idées qui l'ont enfanté, les hommes qui, comme MM. Quinet et Michelet, ont gardé leurs convictions comme un droit inaliénable, se sont trouvés les interprètes de la génération qui dispose de l'avenir. Qu'on les accuse d'être populaires et d'ignorer les apostasies graduées et imperceptibles par lesquelles on passe à l'ennemi sans bruit et sans scandale ; qu'on les accuse de se vouer à la cause sainte du Dieu inconnu qui nous agite et se manifeste tous les jours dans le sentiment de nos droits ; qu'on les accuse de révéler un talent nouveau et inattendu dans ces débats où ils apportent une vie sans tache et une réputation incontestée ! Quant à nous, si les idées ont une portée, si les paroles ont un sens, si on compare aux lois qui nous régissent, aux institutions qui nous entourent, les deux cours professés au collège de France, nous n'hésitons pas à affirmer que leur suppression aurait supposé d'avance la destitution logique de toutes les idées qui justifient le gouvernement actuel.

J. FERRARI

NOTES

(1) Né à Milan en 1811, Giuseppe Ferrari vient à Paris en 1838. Il a déjà travaillé à l'édition des œuvres complètes de Vico de 1833 à 1836, il publie bientôt en français Vico de l'Italie aux XVI^e et XVII^e siècle (1839), et soutient deux thèses en Sorbonne, De l'erreur et Des opinions religieuses de Campanella (1840). Cousin, sur la recommandation de Fauriel, le nomme professeur de philosophie au collège de Rochefort et Jouffroy lui attribue le poste de professeur suppléant à la faculté de Strasbourg, en 1842, en remplacement de l'abbé Bautain. Au terme de quelques semaines d'enseignement, il est accusé d'avoir prêché le communisme en chaire et suspendu ; sept années durant, il tentera d'obtenir justice, et de faire reconnaître qu'il n'y avait rien dans ses leçons qui ne soit le strict commentaire de la République de Platon. Il publie son cours sur les Idées sur la politique de Platon et d'Aristote (1842) et un Essai sur les principes et les limites de la philosophie de l'histoire (1843). Il collabore à la Revue des Deux-Mondes et à l'Encyclopédie Nouvelle de Jules Reynaud et de Pierre Leroux, ainsi qu'à la Revue Indépendante que ce dernier dirige avec George Sand.

Si la date précise de la première rencontre de Ferrari et de Quinet reste difficile à établir, il est certain au demeurant que la cause occasionnelle de la publication de Quelques mots sur la polémique religieuse en 1842 est la destitution du professeur de philosophie de Strasbourg sous la pression des Ultras et du clergé.

Il est donc logique qu'au plus fort des attaques contre Quinet, Ferrari paye sa dette en défendant dans la Revue Indépendante du 25 octobre 1845 l'auteur du Christianisme et de la Révolution Française menacé lui-même de révocation.

Ferrari reprendra en 1849, dans Les philosophes salariés, quelques arguments de la leçon de Quinet de février 1845, et, de retour en Italie après une dernière tentative d'enseigner la philosophie au collège de Bourges, participera activement à la révolution italienne en combattant le centralisme piémontais de Cavour au nom du fédéralisme proudhonien. Une correspondance déposée aux archives du Museo del Risorgimento de Milan témoigne de l'intérêt des deux hommes pour l'histoire des nationalités et l'avenir de la démocratie en Europe.

Voir, en français : Joseph Ferrari : Les philosophes salariés, suivi de Idées sur la politique de Platon et d'Aristote, préface de Stéphane Douailler et Patrice Vermeren, Paris, Payot 1983 ; Claude Lefort : La Révolution comme principe et comme individu, dans Différences, valeurs, hiérarchie, éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1985 ; et Joseph Ferrari : P.J. Proudhon, traduction de Gérard Besnier, à paraître dans les Cahiers de l'atelier Proudhon de l'E.H.E.S.S. en novembre 1985.

Le vieux est fait pour les esclaves, a dit un grand penseur américain. M. Quinet, qui cite ce mot, ne se contente pas de fermer la porte de l'édifice vermoulu des siècles, il entr'ouvre celle de l'avenir. Soutenu par ses succès de deux années de combats, soutenu plus encore par ses convictions et ses espérances, il est remonté dans sa chaire plus éloquent, plus audacieux. Nous écoutions religieusement hier la lecture de vers sublimes qu'un poète, illustre entre tous, garde inédits, comme pour en faire l'héritage de sa tombe. Le sujet, c'était l'idée, qui se relève plus vive, plus puissante sous les efforts qu'on fait pour la comprimer. Et, en entendant cette chanson philosophique, car c'était une chanson, nous pensions à ces deux courageux professeurs du collège de France, qui, aux efforts combinés de l'ultramontanisme et de la philosophie, ont opposé la conjuration de leurs convictions, de leur amitié et de leur éloquence.

Dans ces derniers temps, M. Quinet avait traité du jésuitisme, puis d'un système plus vaste, de l'ultramontanisme ; aujourd'hui son sujet s'est élargi encore : les révolutions religieuses, dans leurs rapports avec la civilisation et les lettres des divers peuples de l'Europe, tel est l'immense domaine qu'il entreprend de parcourir.

Quelque vaste que fût l'enceinte où la foule avide venait écouter les leçons de M. Quinet, elle était trop étroite encore. Chaque semaine, la presse portera désormais à toute la France les leçons du professeur. Une livraison en paraît tous les vendredis.

L'éclectisme, religion des opulents et des sceptiques, n'a prolongé son existence, si courte qu'elle aura été, qu'en s'efforçant de faire prévaloir l'idée de deux domaines distincts pour la philosophie et la religion, abandonnant dédaigneusement et sans contrôle la religion au peuple. Quand il a vu surgir des philosophes nouveaux qui, fidèles au véritable esprit des choses, en revenaient à les confondre, vite il s'est hâté, sans qu'on l'attaquât encore, de porter secours à un rival dont l'existence était une condition de la sienne. C'est contre cette ligue anormale, scandaleuse, qu'a été écrite la seconde leçon de M. Quinet. Elle a pour titre : De la tactique en matière de religion et de philosophie. L'auteur attaque donc ici, sans plus de ménagements, la doctrine éclectique, formule de l'esprit doctrinaire, qui perpétue la guerre en en perpétuant les deux causes, et il la montre, de capitulations en capitulations, abdiquant et s'annihilant dans une dernière : sa capitulation avec l'Église !

« La fatalité, dit-il, a voulu qu'elle datât des calamités et de l'esprit de 1815 ; cette date qu'elle s'est elle-même donnée, elle doit la porter jusqu'au bout. Peut-être fut-ce une nécessité que cette capitulation de l'esprit philosophique de la France, sous les fourches caudines de l'Europe. Je ne l'examine pas ; il est certain que ce caractère est tellement empreint dans la doctrine dont nous parlons, qu'il en est pour ainsi dire toute l'âme. D'abord capitulation avec la philosophie écossaise et allemande ; le génie spontané de la France y disparaît presque en entier. Capitulation avec la politique ; on s'identifie d'esprit avec la restauration, et l'on s'enferme dans la Charte de 1814, comme dans un absolu immuable. Capitulation avec tout le passé de la philosophie ; on cède, pour ainsi dire, tout le droit du présent à penser pour son compte. Enfin, de nos jours, capitulation avec l'Église, telle qu'elle est ; on est bien loin de vouloir s'immiscer dans l'examen de ses traditions : sans songer un moment à lui demander raison de l'héritage de la vie, on tient seulement à rester en paix, dans une immobilité semblable à la sienne ; on s'abrite près d'elle, à son ombre, et l'on dit : Que la paix soit sur vous et sur moi ! »

Extrait de la REVUE INDEPENDANTE du 10 mars 1845

CHRONIQUE DU CORPUS

Sous cette rubrique seront regroupés dans chaque numéro de la revue, toutes les informations concernant les publications à venir, et tous les documents susceptibles d'éclairer la démarche de l'association pour le Corpus.

Une controverse sur le langage naturel en 1783

Entre la première édition (1776) et la seconde édition (1784) du grand traité de l'abbé de l'Épée sur **La véritable manière d'instruire les sourds et muets**, de vives polémiques surgirent en Europe autour des présupposés philosophiques de la méthode employée. Le titre de la seconde édition, insistant sur la véritable méthode, est plein de sous-entendus polémiques. Un des épisodes les plus passionnants suscita un échange de lettres entre l'abbé de l'Épée et Heinicke, directeur d'un institut comparable à Leipzig. L'occasion fut l'envoi à Paris, par l'Empereur d'Autriche Joseph II, d'un prêtre chargé d'apprendre auprès de l'Épée sa méthode.

La controverse donna lieu à un échange de lettres entre Paris et Leipzig, où les éléments sont posés, du débat si important entre le langage naturel et le langage artificiel. Ces lettres sont des pièces essentielles pour comprendre l'enjeu de la *grammaire philosophique* au dix-huitième siècle. Il était donc indispensable de les reproduire avec le texte de l'édition de 1784 retenue pour le *Corpus*. La traduction française de ces documents a été entreprise par Jean-Michel Bai. Précédée d'une introduction et annotée, elle sera publiée dans la prochaine livraison de la revue **Corpus**.

Nous vous avons présenté, dans le numéro zéro de la revue, une interview de M. Henri Gouhier, qui avait participé au premier "Corpus général des philosophes français", commencé en 1947 et interrompu après la publication d'œuvres de Condillac, Buffon et Cabanis. Voici, pour mémoire, le programme de publication de ce Corpus tel qu'il apparaît dans la Revue universitaire (éd. Armand Colin) de juillet-octobre 1947.

Le "Corpus général des Philosophes français". – Le volume inaugural, à savoir la 1^{ère} partie du tome XXXIII, de cette importante collection, vient de paraître : ce sont les premières œuvres philosophiques de Condillac, publiées d'après l'édition de 1798 par M. Georges le Roy, professeur à la faculté des Lettres de Dijon. Y sont successivement présentés l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines*, le *Traité des Systèmes*, le *Traité des Sensations*, le *Traité des Animaux*, le *Discours de réception à l'Académie française* et le *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*. Un beau travail, en vérité, et typographiquement, une magnifique réussite, qui fait le plus grand honneur aux Presses Universitaires.

Le Corpus comprendra en principe cinquante tomes, en un ou plusieurs volumes de 700 à 800 pages in-4°. La publication des œuvres suivantes est dès maintenant prévue :

XVI^e siècle. – I. La docte ignorance : Lefèvre d'Étaples, Charles de Bouelle. – Les sceptiques : A. de Nettlesheim, Bonaventure des Périers, Omer Talon. – François Sanchez.

II. Calvin. – III. Ramus, Galland et Jean Fernel.

IV. Les Platoniciens : Amaury Bouchard, Fèvre de la Boderie, Pontus de Tyard, Loys Regius.

V. Guillaume Postel et Jean Bodin.

VI. La Boétie et Montaigne. – Les Stoïciens. Pierre Charron.

XVII^e siècle. – VII. Les Libertins. – VIII Gassendi. – IX. Les atomistes : Basson, Bérigard, Magnien, de Clave.

X. Le P. Mersenne. – XI. Descartes.

XII. Le Cartésianisme : 1° La controverse ; 2° Les Cartésiens : Geulincx, de la Forge, Géraud de Cordemoy, Rohault, Régis, Huet, Jacquilot, Cally ; 3° La diffusion européenne du cartésianisme : Daniel Lipsitorp, de Raey, Heerebord, Wittich, Clauberg, Bekker, Werenfels, Fardella, Digby, Antoine le Grand.

XIII. Port-Royal et la querelle. – XIV. Pascal. – XV. Les moralistes.

XVI. La controverse du Spinozisme : Aubert de Versé, Poiret, François Lamy, Boulainvilliers.

XVII. Les journaux savants et la République des Lettres.

XVIII. Malebranche. – XIX. Le malebranchisme ; 1° La controverse : Foucher, Boursier, Mairan ; 2° Les Malebranchistes ; Thomassin,

Lanion, Fédé, Lelevel, Bernard Lamy, Claude de Morinière, Roche, Miron, Polignac, de Lignac, Terrasson ; 3° La diffusion européenne du Malebranchisme : Locke, Norris, Collier, Doria, Fardella, Gerdil.

XX. Bossuet et Fénelon (œuvres philosophiques).

XXI. Bayle. – XXII. Les esthéticiens du XVII^e siècle. – XXIII. Fontenelle.

XVIII^e et XIX^e siècles (jusqu'à l'Éclectisme). – XXIV. Les anti-cartésiens : Buffier, Maupertuis.

XXV. La philosophie religieuse ; François de la Chambre, Jean Ray, Lévesque de Pouilly, Hemsterhuis.

XXVI-XXVII. La philosophie juridique et politique. Du Bos. Projets de paix perpétuelle. Montesquieu (œuvres philosophiques). Burlamaqui, Rousseau (œuvres philosophiques).

XXVIII. Voltaire (œuvres philosophiques). – XXIV. Diderot (œuvres philosophiques).

XXX. D'Alembert et les Encyclopédistes. – XXXI. La Mettrie et d'Holbach. – XXXII. Helvétius. La critique du matérialisme. – XXXIII. Condillac.

XXXIV. Les moralistes français. Vauvenargues.

XXXV. Les esthéticiens français du XVIII^e siècle : de Crouzas, Du Bos, Batteux, Bonstetten.

XXXVI-XXXVII. Quesnay et les Économistes. – XXXVIII. Turgot, Condorcet, Volney.

XXXIX-XL. La philosophie de la science.

XLI-XLII. Les naturalistes : Buffon (œuvres philosophiques), Daubenton, Réaumur, Robinet, Bonnet, Lamarck.

XLIII. Le pré-romantisme religieux. La philosophie du sentiment. Dutoit-Membrini, Fabre d'Olivet, Bonneville, Saint-Martin.

XLIV. Les vitalistes et leurs adversaires.

XLV. Cabanis et Bichat. – XLVI. Destutt de Tracy. Les Idéologues. – XLVII. Maine de Biran.

XLVIII. La philosophie de la science. Ampère. – XLIX. Les naturalistes : Vicq d'Azyr, Cuvier, Geoffroy saint-Hilaire, Blainville.

L. Laromiguière, Royer-Collard.

La direction de la collection a été confiée à M. Raymond Bayer, professeur de philosophie générale à la faculté des Lettres de Paris.

Il est assisté d'un comité scientifique, dont le président est M. Emile Bréhier, et les membres : MM. Gaston Bachelard, Jean Baruzi, André Bridoux, Georges Davy, abbé Diès, Etienne Gilson, Henri Gouhier, Martial Guérault, Paul Guillaume, René Hubert, André Lalande, Charles Lalo, Jean Laporte, Louis Lavelle, Edouard Le Roy, Georges Le Roy, René Le Senne, Paul Masson-Oursel, Pierre Mesnard, Jean Moreau-Reibel, Jean Nabert, Dominique Parodi, René Pintard, Maurice Pradines, Léon Robin, baron Seillière, Etienne Souriau et Paul Vignaux.

Les textes seront donnés dans l'orthographe où ils ont paru. En bas de page seront indiquées les variantes de l'édition princeps et des

éditions successives, pour autant qu'elles intéressent la pensée de l'auteur et son évolution.

Une introduction à la fois doctrinale et historique, biographique aussi, précédera l'œuvre de chaque auteur. Une bibliographie exhaustive, un lexique, des tables et des index l'accompagneront.

L'entreprise, d'ailleurs, ne se bornera pas là. La série de volumes dont nous venons de donner le plan sera complétée par deux autres, qui couvriront l'une le moyen âge, l'autre la philosophie du XIX^e et du XX^e siècle.

Le Corpus a sa place marquée dans les bibliothèques de nos lycées et collèges. Nous recommandons à l'attention de nos lecteurs cette publication monumentale, qui permettra de suivre pas à pas les progrès de la pensée moderne, non pas dans l'abstraction définitive et symbolique de quelques chefs-d'œuvre, mais dans les démarches concrètes des controverses autour des problèmes, dans le déroulement des groupes, des milieux, des écoles et des penseurs secondaires.

© Revue universitaire, juillet-octobre 1947.

La saisie informatique des ouvrages du Corpus.

Pour chaque ouvrage sortant de l'imprimerie, une bande magnétique rigoureusement identique à celui-ci est constituée. Avec ses quelque quatre cents ouvrages prévus, c'est une véritable banque de données de philosophie que l'association pour le Corpus construit.

D'ores et déjà, les bandes correspondant aux volumes parus sont à la disposition de ceux qui souhaitent effectuer sur le texte des analyses précises et fines à l'aide des moyens que peut fournir l'ordinateur. Le Département de Philosophie du Laboratoire d'Informatique pour les Sciences de l'Homme (L.I.S.H.-C.N.R.S.) en assure la bonne conservation et le chercheur intéressé pourra trouver, auprès d'une équipe d'ingénieurs et de philosophes rompus à ces techniques, l'assistance et les conseils lui permettant de mener à bien son travail. De surcroît, il disposera sur place, dans la bibliothèque du laboratoire, de l'ensemble des volumes de la collection du Corpus.

Philippe MONTIGNY

Pour tous travaux sur les bandes magnétiques du Corpus contacter :
Philippe Montigny
Laboratoire d'Informatique pour les Sciences de l'Homme
Département de Philosophie
54, Bld Raspail
75006 PARIS
Tél. : (1) 222.83.96 Poste 10.

Voici la liste du programme 1984-1985

Textes parus

1603	Scipion DUPLEIX	La Logique ou art de discourir et raisonner
1673	François POULAIN de la BARRE	De l'égalité des deux sexes
1715	CROUSAZ	Traité du Beau
1740	FREDERIC II, roi de Prusse	Œuvres philosophiques
1754	CONDILLAC	Traité des sensations Traité des animaux
1755	Benoît de MAILLET	Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer
1762	BONNET	Considérations sur les corps organisés
1767	LINGUET	Théorie des lois civiles ou principes fondamentaux de la société
1770	Ferdinand GALIANI	Dialogues sur le commerce des blés
1784	Abbé de l'EPEE	La véritable manière d'instruire les sourds et les muets
1796	LAPLACE	Exposition du système du monde
1822	François GUIZOT	Des conspirations et de la justice politique De la peine de mort en matière politique
1838	RAVAISSON	De l'habitude La philosophie en France au XIX^e siècle
1840	LEROUX	De l'humanité
1841	Félix CANTAGREL	Le fou du Palais-Royal
1844	Auguste COMTE	Traité philosophique d'astronomie populaire
1845	Edgar QUINET	Le Christianisme et la Révolution française
1902	Pierre DUHEM	Le mixte et la combinaison chimique

Textes à paraître en 1985

<i>Septembre</i>	BODIN	Les six livres de la République
	VIÈTE	L'algèbre nouvelle de M. Viète
	MERSENNE	Question inouyes et autres traités de 1634
	BOULLIER	Essai philosophique sur l'âme des bêtes
	TAINE	Philosophie de l'art
<i>Décembre</i>	CHARRON	De la sagesse
	CASTEL de	
	SAINT PIERRE	Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe
	CONDORCET	Des élections
	GUYAU	Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction

Corpus mode d'emploi

Certains auteurs ont choisi de ne pas faire suivre leur signature d'indications bio-bibliographiques.

Nous dépouillons actuellement les demandes de publication qui nous sont arrivées. Nous vous rappelons que sont bienvenues toutes propositions de prise en charge d'un ou plusieurs volumes du Corpus (établissement du texte, corrections des épreuves, article d'accompagnement dans Corpus). Elles sont à adresser à l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie, 57, rue de Richelieu, 75002 PARIS, tél. : 261.32.38.

Corpus, revue de philosophie éditée par l'Association pour le Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, 57, rue de Richelieu, 75002 Paris. Directrice de la publication : Francine Markovits. Rédaction : Jean-Michel Ollé. N°ISSN et commission paritaire en cours. Imprimerie Ateliers réunis, 77200 Torcy.



J.L. CHARMET

Apparition d'un homme marin le 8 août 1720, dessin de l'époque, Bibliothèque Nationale.

“En l'année 1720, le 8 août jour de jeudi, ... il parut sur les dix heures du matin à bord d'un vaisseau François nommé la Marie de Grâce, commandé par Olivier Morin, un homme marin ...” (Telliamed, pages 266-267, voir article).

Corpus n°1 Sommaire

Editorial, <i>Francine Markovits</i>	1
Lettre aux professeurs de philosophie.....	2
L'algèbre nouvelle de M. Viete, <i>Jean Robert Armogathe</i>	5
Ne portons pas trop loin la différence des sexes, <i>Elisabeth Badinter</i>	13
De l'égalité des deux sexes, "la belle question", <i>Daniel Armogathe</i>	17
Poulain de la Barre, ou le procès des préjugés, <i>Geneviève Fraisse</i>	27
Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur, <i>Christine Fauré</i>	43
Frédéric II, prince philosophe, <i>Jean Robert Armogathe, Dominique Bourel</i>	52
Les métamorphoses de Telliamed, <i>Claudine Cohen</i>	62
La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates, <i>Francine Markovits</i>	74
Les lumières de François Guizot, <i>Georges Navet</i>	92
Une politique de l'institution philosophique, ou de la tactique parlementaire en matière de religion et de philosophie : Edgar Quinet et Victor Cousin, <i>Patrice Vermeren</i>	104
Chronique du Corpus	134