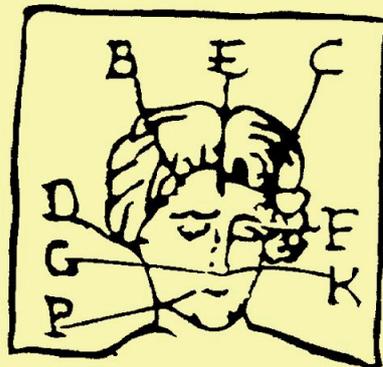


# CORPUS

revue de philosophie

*n° 14/15*



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

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DES MINISTÈRES DE LA RECHERCHE ET DE LA TECHNOLOGIE (DIST)

N° ISSN : 0296-8916



## *Editorial*

Vous avez déjà témoigné votre intérêt pour la collection et pour la revue. Nous voudrions continuer à vous compter parmi nos abonnés et nos auteurs.

Nous lançons aussi un appel à tous: la revue *Corpus* est un organe d'expression, un lieu d'échange. Qu'on parcourre les sommaires des 13 numéros parus, l'ensemble fournit aux chercheurs, professeurs et étudiants une information et des débats sur des auteurs déjà publiés dans la collection. Ces dossiers sont instruits par des spécialistes, et ils donnent également aux jeunes chercheurs l'occasion de s'exprimer et de proposer des hypothèses.

Lors de la création de la revue en 1985, nous avons reçu et archivé un très intéressant courrier de propositions. Certaines se sont réalisées. Mais il faut compter avec le temps pour qu'une revue existe et réussisse à lever les réticences. Le moment est venu de réactualiser ces propositions. Une revue est celle de ses lecteurs et de ses auteurs.

Avec les œuvres de Volney, la collection a fêté son cinquantième titre. Le numéro 11/12 de la revue est consacré à Volney. Avec le numéro spécial consacré à l'âme des bêtes, à paraître au printemps 1991, et lié à la publication des œuvres de Cureau de la Chambre, Boullier, Condillac, la revue aura dépassé son quinzième numéro. Pour des raisons techniques de fabrication, sa périodicité sera désormais de deux numéros par an dont au moins un numéro double. Sans renoncer aux numéros de "Mélanges", nous préparons des numéros spéciaux sur Victor Cousin (1991), sur d'Holbach (1992), sur Gassendi (1992).

Faites connaître autour de vous la collection et la revue. Communiquez-nous les adresses de vos lycées, universités, bibliothèques, centres culturels, librairies.

Réabonnez-vous et écrivez-nous. A tous, merci,

FRANCINE MARKOVITS  
directrice de la publication

---

*Discours pour le cinquantième titre  
du Corpus des œuvres de philosophie en langue française*

*Maison des écrivains, le 14-XII-1989*

**I Description**

Nulle part et partout, c'est-à-dire en France, nous avons fondé, mes amis et moi, au cours des cinq dernières années, une cité légère de langue, de carton et de papier, au sein de laquelle Bodin longuement légifère, où Condorcet organise les élections, où Guizot et Linguet tentent de dire le juste droit, hélas violent, où Frédéric II, prince régnant, critique Machiavel, pendant que Cantagrel, Proudhon et Fourier chahutent au Palais-Royal et que l'abbé de Saint-Pierre rêve de la paix perpétuelle ; parmi la population, où les sexes sont égaux, selon Poulain de la Barre, Broussais traite les fous et les irritables, Senault les passionnés, l'abbé de l'Épée les sourds et Charron les sages ; dans la ferme jamais trop lointaine en ce pays agraire, Boullier nourrit les bêtes, Condillac élève les animaux, précédé par Cureau de la Chambre qui prétend les connaître et, dans le jardin des plantes attenante, le Chevalier de Lamarck médite sur l'organisation des êtres vivants et prévoit l'évolution, après Benoît de Maillet ; plus loin, Laplace et Comte, tête en l'air, observent le ciel, et, visage en arrière, Mably et Quinct interrogent l'histoire et la Popelinière même l'histoire des histoires. Au-delà du temps hominien et au bord de la mer, on devine les poissons originaires. Dans les cuisines enfumées alimentées par l'abbé Galiani, qui organise les entrées de blé, Pierre Duhem s'adonne à des mixtes étranges, pendant que Leroux fait couler ce trésor de bienfaits qui aurait, je crois, épargné à La Mettrie une mort par indigestion, peu digne. Oui, nous mangerons et boirons, tranquillisez-vous.

Mais avant et comme moi, tout ce beau monde parle, intarissablement, et donc se préoccupe de sa langue et de celle des autres : Dupleix et Du Marsais y jouent le rôle des indispensables instituteurs : instruction publique, première servie. Mais rien de tout cela, dont on discutera la possibilité sans ou avec métaphysique, avec ou sans mathématiques, idées ou fétiches, sur quoi d'Alembert, Viète, Arnauld, de Brosses ou Helvétius inventent ou méditent,

ne peut enfin se bâtir sans la beauté, le doux souci de Crousaz, Quatremère de Quincy, Taine.

Cité utopique, tolérante et puissamment concrète, si nombreuse, si spacieuse, grouillante et organisée, qu'on y rencontre, sans obligation ni sanction, le meilleur et le plus pauvre monde, barons et communards, les athées avec les abbés, les linguistes et les muets, les sourds et les questions inouïes, les fous et les sages, les sciences et la théologie, quelques conservateurs, beaucoup de progressistes, la campagne et la ville, sans anathème ni exclusion, accueillante infiniment.

Au-delà d'un vivace dessin, d'une liste ou d'un programme, ou de cette tour de Babel qui dépasse déjà deux mètres de hauteur et qui montera, je l'espère, à plus de dix ou douze, selon l'estimation de Claude Durand, au début du prochain millénaire, qui coïncidera sans doute avec la fin de ma vie, qu'avons-nous donc publié en ce parcours aux cinquante stations ? La réponse ne fait aucun doute : tout. Déjà nous jouissons, comme font les philosophes, d'une globalité où rien, vraiment, ne manque. Ces *Oeuvres* disent, décrivent, montrent tout et tentent d'en rendre raison. Tout : la métaphysique et sa critique, le droit et le soupçon qui l'accompagne, la politique et le souci de la justice économique et sociale, la morale et l'éthique, déjà, la langue et ses tropes, la logique, l'algèbre et la géométrie, la terre et le ciel, l'astronomie et la géologie, la chimie des matériaux mêlés, l'arche complète des animaux, le sexe et leur différence, la mer et l'origine de la vie, les mots et les idées, l'agronomie, l'industrie, le commerce et l'argent, l'histoire et sa théorie, les religions et les révolutions, bref, un monde, ce monde où, depuis quelques mois, nous pouvons habiter à l'aise. Existe-t-il d'autres buts pour la philosophie que de construire une telle habitation ? D'accéder à l'universel en préservant la variété de ses vicissitudes et, surtout, en partant d'elle ? Voilà donc ce que nous aurions perdu en laissant dormir de tels textes : nous avons *tout* oublié.

S'il fallait enfin en un mot, défendre et illustrer cette philosophie non point française mais rédigée en cette langue, puisque nous avons publié un Prussien, des Suisses, des Hollandais, un Italien et des Gascons, je ne manquerais pas de plaider qu'elle montra la vertu *non exemplaire* de ne jamais former de disciples, qu'elle ne suscita donc pas d'imitation, d'obéissance ni de servilité : aucun groupe de pression ne se recruta autour de ces penseurs qui ne voulurent point devenir des champions et dont peu recherchèrent la maîtrise. De la sorte, aucun parti ne se fonda au nom d'une philosophie de langue française pour laquelle jamais le sang ne fut versé.

Je suis assez vieux désormais pour avoir expérimenté qu'une philosophie vaut sous la condition nécessaire de refuser, en amont comme en aval, — ne pas obéir implique de ne pas commander —, l'asservissement idéologique donc la mort, intellectuelle toujours et physique parfois, qui s'ensuit. Le terme vicissitude, par lequel nous visitons l'univers, signifie qu'on *cède le pas*. On ne succède pas si l'on ne cède pas le pas. Ces oeuvres disent donc mais jamais n'obligent. Elles cèdent. Elles n'ont pas toujours raison. La raison n'a pas raison toujours ni partout. Pis, elles n'inventent pas de concepts qui puissent fonctionner pour leur publicité. Pudiques, discrètes, sans terreur ni danger mortels. D'où l'abandon où elles furent laissées.

L'honneur de leurs auteurs reste de n'avoir jamais tué personne : d'où le mépris où ils tombèrent en ce siècle de fer.

Finissons par la beauté, autre signe de non violence. Nous avons pu vérifier la vérité du cliché courant sur notre langue : de la Renaissance à 1900, de Leroy, que j'admire, à Duhem, par exemple, dont j'aime le mixte, tous, comme à l'envi, écrivent avec élégance et clarté, précision et pureté, sans rodomontades théoriques ni maniérisme compliqué, au niveau exact où le savoir perce dans la découverte, ni moins ni plus, à la pointe extrême du style dont ils usent et de la matière dont ils traitent. Cinquante-neuf volumes de litote philosophique, voilà le titre collectif qu'ils méritent.

Rien à dire au-delà de cela.

## II Intentions et méthode

Nous avons redonné vie à cette totalité en essayant de nous effacer nous-mêmes, par déontologie de la même litote. Nous pouvons, aujourd'hui et seulement pour une minute, nous vanter paradoxalement de ce que notre travail, immense, ne voit ni ne s'étale. En écrivant le français, nous avons privilégié le terme de pudeur, si rare dans d'autres langues.

Les grandes Editions sont muettes : aussi bien le Leibniz de Gerhardt que le Descartes d'Adam et Tannery ou la grande *Patrologie* de Migne. Nous avons préféré suivre ces modèles émaciés que les parasitages obèses vantés partout pour ce qu'on appelle par abus leur scientificité. Nous avons accepté de ne point faire carrière sur les textes d'autrui, afin de leur ouvrir la voie d'une lecture libre, pendant laquelle aucun fâcheux discourtois ne vient vous tirer par la manche pour prétendre, dans un style qui jure, par sa laideur, avec celui de l'auteur, qu'ici celui-ci se trompe ou a voulu, en ce même lieu, dire toute autre chose que cela même que vous lisez, ou qu'il a jeté à la corbeille

telle version ou variante où il a dit, tout justement, la même chose. A qui, à quoi servent donc ces appareils ? Rien ne vieillit aussi vite que les gloses inutiles. D'où la transparence et la légèreté de nos présentations, partout cruellement critiquées.

En supplément, nous avons inventé une Revue du même nom que le *Corpus* pour y insérer nos réflexions, mobiles donc par rapport aux *Oeuvres*. Ainsi, nous aussi, nous disons sans obliger, pour avoir détaché le trimestriel du séculaire.

### **III Remerciements**

A Laurent Fabius, d'abord, alors ministre de la Recherche, à qui je rendis ma première visite, qui en comprit tout de suite l'enjeu et qui le premier m'aida, sans balancer ; à Hubert Curien, actuel ministre de la Recherche, ami de longue date et infatigable adjuvant du *Corpus* ; à Jack Lang, ministre de la Culture et surtout à ces Grands Travaux dont le *Corpus*, je crois, mériterait de faire partie, et qui nous reçut à l'hôtel de Valois, le 5 novembre 1984, pour la fête de naissance — mesurons le chemin parcouru en cinq années ; à Jean Gattegno, ci-devant président du CNL, sans qui rien n'aurait commencé ; à ceux qui ont soutenu continûment notre effort, au sein de ces trois organisations ;

entre tous, à Jean-Claude Barbarant, secrétaire général du SNI-PEGC, syndicat du seul degré d'enseignement non touché par la philosophie et cependant le seul qui s'enthousiasma pour l'entreprise et la soutint longtemps ;

aux éditions Fayard et à son Président, Claude Durand, seul éditeur, parmi les quinze ou vingt que je vis à l'époque, qui comprit, sans l'ombre d'une hésitation, l'intérêt de la collection ;

à mes collaborateurs, qui ont ajouté à leur travail, parfois lourd, une tâche ingrate et sans rémunération ni gloire ; à Francine Markovits, directrice de la Revue, à ceux qui ont été toujours présents aux réunions et ont mis réellement la main à la pâte et dont je ne peux pas citer tous les noms ; à Jean-Michel Ollé, qui construit, bâtit, fabrique et réalise ; entre tous encore à Khaled Debba, notre indispensable et sage trésorier-comptable, sur qui mon inquiétude calmement se repose ;

à Madame Annette Gruner-Schlumberger, mon amie, ma soeur ;

à la Fondation EDF, à son Président Marcel Boiteux et à son animatrice, Fabienne Cardot, qui nous aidèrent à organiser cette petite fête ;

à tous ceux-là, dont je n'ai nommé que les capitaines, et à ceux que, pour

mon malheur, j'ai pu, par crime inexcusable, oublier ; merci...

... J'ai appris, d'abord dans ma jeunesse, puis pour passer l'agrégation, que le corps ne pouvait survivre sans âme. Nous n'en avons pas la démonstration, malgré le *Phédon* et notre Boullier. Le *Corpus* enfin nous l'a donnée.

Car les cinquante titres qui font notre fierté de ce jour n'existeraient pas sans le travail acharné, sans le dévouement, intègre et bénévole, journalier, que dis-je, horaire, que dis-je encore, en temps réel, minute après minute, sans la haute compétence, sans le goût esthétique très sûr, l'exigence intellectuelle et morale, la maîtrise et la rigueur, sans la parfaite acribie, sans la constance, la fidélité, sans le désintéressement, la modestie, l'effacement, sans la patience et la prudence, oui, sans la sainteté de celle que mes collaborateurs et moi considérons comme l'âme du Corps.

Nous aurions pu obtenir tout l'argent du monde, parler toutes les langues de la terre, connaître toutes les sciences et toutes les philosophies, nous aurions échoué à tout coup dans cette entreprise difficile, austère et sans beaucoup de récompense, nous nous serions lassés devant tant de critiques dures et de molles indifférences, si nous n'avions pas bénéficié du concours de la seule personne qui mérite d'apposer sa signature dans le dos de chaque livre à la place de la mienne, et devant qui j'avoue publiquement que j'ai honte souvent d'écrire et de parler, de publier même : Christiane Frémont.

Outre ces six ans de travaux bénévoles, héroïques et obscurs, elle a rédigé entièrement le catalogue — cinquante petits poèmes en prose luisant comme des perles discrètes — sans accepter d'y inscrire son nom. Et quel livre, parmi les cinquante-neuf, en plus de celui-là, n'aurait-elle pas dû contresigner ? Qui, sauf elle, en ce siècle de vanité, aspire encore, comme le faisaient les bons génies qui sculptaient les statues de cathédrale au Moyen Age, à l'anonymat, que je souhaite qu'elle veuille bien me pardonner de rompre une seconde ? Elle a, de plus, organisé la fête de ce jour, sans se douter jamais que nous voudrions maintenant que ce soit d'abord la sienne. Merci donc à tous ; merci, avant tout, à Christiane.

Je bois à vous tous, à la belle santé du *Corpus de philosophie en langue française*, en lui souhaitant haute résurrection et longue vie, encore, mais permettez-moi de lever mon verre d'abord à celle qui, pour la responsabilité de l'ensemble aussi bien que pour la réalisation du moindre détail, l'a porté sur les épaules, son animatrice.

MICHEL SERRES

---

## *Un des grands travaux de la décennie*

*Décembre 1989*

A l'époque où le mot nouveau est le plus éculé qui soit, c'est ce qui dure qui fait événement.

Cinquante titres, une soixantaine de volumes publiés: le Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française est à présent sorti de l'âge tendre des intentions, des velléités, des ébauches où la mortalité infantile des projets fauche la plupart. Il y a fallu les soins opiniâtres et toute la foi de Michel Serres et de son équipe, auxquels on ne rendra jamais assez hommage, mais également le soutien constant du ministère de la Recherche et de la Technologie, et celui du ministère de la Culture, de la Communication et du Bicentenaire, qui s'est notamment traduit depuis les tous débuts de l'entreprise par l'aide indéfectible du Centre national des lettres. Devant ces volontés conjuguées, comment l'éditeur n'aurait-il pas à cœur d'y ajouter la sienne?

D'aucuns, de moins en moins nombreux il est vrai, se sont d'abord récriés à la vue d'une formule d'édition livrant des œuvres dans leur belle nudité, arborant à peine un ruban ou un petit mouchoir de présentation, rendues à leur sévère splendeur par l'absence de ce lierre académique sous lequel on a coutume d'ensevelir les classiques. La réponse à ces objections effarouchées tient ici en la présence des cinquante titres publiés : priorité à l'établissement des textes, priorité absolue à la disponibilité des œuvres ! Ce projet unique de réhabilitation de quatre siècles de pensée française reposant sur la conviction de quelques uns, il faut le mener à bien tant que ces volontés existent. Pour ce qui nous concerne, il en sera fait ainsi.

D'ici quelques années, avec le centième titre publié, nous pourrions estimer avoir accompli le tiers ou le quart du parcours. L'idée d'en terminer avec le début du prochain millénaire ne paraît point trop déraisonnable. Le Corpus fera alors dans les dix mètres de haut. A sa manière, il méritera de figurer parmi les "grands travaux" engagés dans la décennie finissante et poursuivis au long de celle qui commence. Que cette perspective nous incite à ne relâcher ni notre allure, ni nos efforts.

CLAUDE DURAND  
Président directeur général des Editions Fayard

---

## *L'introduction à la philosophie selon Bossuet*

### I - Questions bibliographiques

Les œuvres philosophiques de Bossuet ne connurent d'éditions que posthumes, après que Jacques-Bénigne Bossuet Evêque de Troyes eut reçu en 1708 privilège pour vingt ans à fin de publier les ouvrages de son oncle: en 1727 seules se trouvaient disponibles *La politique tirée de l'Écriture sainte* (1709) et les *Elévations à Dieu* (1727); le même privilège fut renouvelé, dont l'Evêque de Troyes usa d'ailleurs aussi peu – il semble même qu'il ait laissé se perdre plusieurs manuscrits. La première édition complète paraîtra en 1743-1747, en 15 volumes in-4°; les plus récentes sont celles de 1815-1819, en 43 volumes in-8°, puis 1825, 60 volumes in-12°, et 1828-1830, 62 volumes in-8°; les deux dernières (1868, Paris, Martin-Beaupré, 12 vol. in-8°, et 1877, Bar-le-Duc, Coutant-Laguette, 11 vol. in-4°) n'ajoutent rien aux précédentes et collationnent sur les textes les plus corrects.

*L'Introduction à la philosophie, ou De la connaissance de Dieu et de soi-même* paraît pour la première fois en 1722 chez Amaury à Paris, d'après une copie retrouvée dans les papiers de Fénelon – à qui Bossuet l'avait transmise pour l'instruction du Duc de Bourgogne – l'ouvrage ayant reçu l'approbation de l'académicien Saurin, protestant converti au catholicisme par les soins de Bossuet en 1690. A la suite de quoi l'Evêque de Troyes en voulut produire une édition authentique, « faite sur le manuscrit revu par M. de Meaux lui-même, [...] beaucoup plus correcte que celle qui a paru il y a plusieurs années sans [son] aveu »: laquelle parut en 1741 chez la Veuve Alix à Paris, et fit autorité jusqu'en 1845.

Lors de la préparation des Œuvres complètes de Bossuet (Versailles, 1815-1819), l'Abbé Caron<sup>2</sup> tenta d'établir le texte du *Traité* sur le manuscrit original, mais ne put obtenir satisfaction, celui-ci se trouvant sous séquestre à la suite d'un enchaînement de circonstances allant de la fermeture du couvent des Blancs-Manteaux pendant la Révolution à la malhonnêteté d'un libraire aux abois. Les Bénédictins conservaient les manuscrits de Bossuet en vue de

la seconde édition complète: 19 volumes parurent de 1772 à 1788 chez Boudet; en 1794, Lamy, libraire acquéreur de l'édition Boudet, réclame les manuscrits aux héritiers de Dom Deforis, chargé du travail par les Bénédictins, et victime de la Révolution: il les obtient, les garde, en vend une partie pour redresser ses affaires, et refuse, après la Restauration, de rendre le reste à la Bibliothèque Royale qui devait récupérer le dépôt confié aux Bénédictins. D'où, en 1817, la décision du ministre de l'Intérieur de mettre sous séquestre les biens du sieur Lamy. Les Œuvres complètes de 1818 reprennent donc pour le *Traité* l'édition de 1741, mais en 1845, l'Abbé Caron obtient le manuscrit original: copie corrigée de la main de Bossuet, classée par les soins de l'Abbé Ledieu son secrétaire avec la mention « Introduction à la Philosophie etc. en quatre gros cayers. C'est un manuscrit qui appartient à M. [Bossuet] l'évêque de Meaux. 1701. » Le nom de Bossuet, d'après Caron, semble ajouté plus tard par l'éditeur anonyme de 1741, qui a écrit au bas de la même enveloppe: « ce manuscrit m'a été confié par M. de Troyes son neveu pour le faire imprimer; ce que j'ai fait. » Ce manuscrit, sur lequel l'Abbé Caron fonde son édition de 1846 (Paris, Lecoffre), porte en effet, selon lui, de nombreuses corrections et additions de Bossuet, lesquelles, précise-t-il, se trouvent toutes dans l'édition de 1722.

Reste à expliquer pourquoi le texte de 1741 apparaît si différent de ceux de 1722 et 1846 (qui corrige les erreurs de lecture du copiste et de l'imprimeur de 1722). L'Abbé Caron compte en effet plus de 180 endroits interpolés, l'éditeur ayant tantôt ajouté, tantôt supprimé plusieurs lignes ou alinéas entiers, et corrigé le style de l'auteur: tant pour moderniser l'ouvrage, sur les questions d'anatomie en particulier, qui, en soixante ans, avaient quelque peu varié, que pour adoucir, tempérer, une écriture trop violente, trop imagée pour les lecteurs du dix-huitième siècle. Ainsi, ce qui se voulait alors le bon goût a censuré bien des précisions touchant à la digestion et la fonction excrémentielle; ou affaibli le vocabulaire, préférant par exemple « qu'il reçoit des sons » à « qu'il oit »; « veut posséder » à « veut jouir »; remplaçant « comme un torrent » par « avec vitesse », « de méchantes voix et des tons discordants » par « des voix fausses et un ton désagréable »; et supprimant l'image du paresseux mené comme un aveugle « pour ne pas dire comme une bête ». Pour obtenir une édition correcte, Caron a collationné deux fois l'ouvrage publié sur le texte original: d'abord pour expurger (repurger, dirait-on plus justement) la version de 1741; puis corriger l'édition de 1722 sur le manuscrit revu par Bossuet. L'édition de 1846, reprise postérieurement, rétablit donc le seul texte recevable, tout en indiquant au bas des pages les interpolations de 1741. L'édition du CORPUS suit le *texte* de 1846, mais en reproduisant

l'édition de 1722 qui seule respecte l'orthographe et la ponctuation originales, que l'Abbé Caron avait modernisées; et donne par conséquent pour la première fois un texte correct dans son écriture authentique.<sup>3</sup>

## II. De l'instruction du Dauphin, ou: qu'est-ce que connaître?

Le traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* offre une *Introduction à la philosophie* en ce qu'il enseigne à l'élève, moins le contenu d'une philosophie qu'on serait bien en peine de définir, qu'une réflexion sur les objets à connaître, les moyens et les limites du savoir: quelle place occupe la philosophie, quel usage peut-on en faire dans la vie intellectuelle, morale et pratique de l'homme chrétien?

Le titre, dans sa simplicité, inviterait à penser que la connaissance de Dieu est première, et mène à la connaissance de soi; que, d'autre part, une connaissance de Dieu est possible, et du même ordre que la connaissance de soi. Or est-il, que les deux premières propositions du Traité inversent le rapport: car si la *sagesse* consiste à connaître Dieu d'abord, et à se connaître soi, c'est la *connaissance* de nous-mêmes qui élève ensuite à celle de Dieu; ce qu'explique l'auteur dans sa *Lettre à Innocent XI* sur l'éducation du Dauphin: « la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever ensuite comme par degré sûr jusqu'à Dieu. »<sup>4</sup> L'ordre de la connaissance inverse celui de la sagesse; pourquoi? Deuxièmement: l'*Introduction à la philosophie* ouvre bien à la connaissance de soi-même – l'âme, le corps, leur union, l'homme par rapport à Dieu, puis à la bête – mais va-t-elle jusqu'à la connaissance de Dieu? Car le chapitre IV., qui doit y pourvoir, ne pense Dieu que dans son rapport à l'homme, et traite derechef de l'âme, du corps, de la raison, etc. C'est en ce quatrième chapitre que l'on comprend le renversement de la méthode par rapport au titre de l'ouvrage, et comment la connaissance de soi peut mener à celle de Dieu; reste à savoir si, de Dieu, l'on peut avoir, à proprement parler, une connaissance directe.

Les deux premières propositions du chapitre quatrième reprennent symétriquement celles de l'Avant-propos, et balancent de la même façon sagesse et connaissance: Dieu se fait *connaître* dans son ouvrage, car quiconque connaît celui-ci verra la *sagesse* qui l'a exécuté. La sagesse donc – celle de Dieu – est première, origine de tout ce qui existe et est à connaître: elle consiste en « un dessein formé, une intelligence réglée, et un art parfait. » La sagesse de l'homme consiste à connaître Dieu, c'est-à-dire à reconnaître sa Sagesse, c'est-à-dire à voir son dessein, son intelligence et son art – mais comment contempler ceux-ci, sinon en leurs effets, et donc principalement en soi-

même, l'homme étant le chef-d'œuvre de l'art divin? La sagesse, pour l'homme, passe par la connaissance de lui-même en tant qu'ouvrage divin, afin de contempler la sagesse de Dieu – et bien sûr, de se régler sur cette dernière, en s'efforçant d'agir avec dessein, intelligence et art.

Le décalage des deux termes, sagesse et connaissance, retient Bossuet de tomber dans le trop fameux « cercle » cartésien: car ici, l'on a besoin que de soi-même pour se *connaître* (l'âme, le corps, et leur union), et partant s'élever à une *connaissance* de la sagesse de Dieu – c'est-à-dire de Dieu pris exclusivement en tant qu'auteur et architecte du monde. Mais c'est la *sagesse*, non la connaissance, qui pose la priorité de Dieu: il est à l'évidence plus important de connaître Dieu que soi-même, puisque Dieu est parfait et premier ontologiquement; la sagesse toutefois n'exige de la connaissance rien qu'elle ne puisse naturellement obtenir; la connaissance de soi, qui réussit parce que son objet lui est approprié, et qui ouvre à une « connaissance » de Dieu, c'est-à-dire de sa sagesse. Le titre du Traité se développe ainsi: la connaissance de Dieu est une sagesse, la connaissance de soi-même est, stricto sensu, une connaissance; la première commande la seconde, qui permet la première.

Si la connaissance de soi-même permet de s'élever jusqu'à une connaissance de Dieu (en tant que sagesse), comment cette dernière éclaire-t-elle la précédente? On sait bien que le (trop) célèbre cercle cartésien n'est qu'une apparence, et qu'il faut bel et bien deux points fixes pour obtenir une stabilité<sup>2</sup>: Descartes donc pose ensemble l'existence de Dieu et de soi-même. Qu'en est-il de la connaissance de Dieu et de soi-même? La sagesse que nous avons reconnue en Dieu (les fins, l'ordre et l'art) apprend-elle quelque chose sur la nature de l'homme? De même que Dieu n'y est connu que dans son rapport à sa créature – donc partiellement, et non dans sa nature pleine et entière – de même l'homme n'y est appréhendé qu'en tant qu'il a rapport à Dieu – mais, dans ce cas, c'est sa nature essentielle qui se trouve révélée, puisque sa vérité s'accomplit dans sa ressemblance avec son créateur. C'est pourquoi la sagesse vient compléter la connaissance, car la connaissance de soi, aux trois premiers chapitres, ne suffit pas, n'épuise pas la vraie nature de l'homme: les facultés de l'âme, celles du corps, et leur union, ne disent rien de l'essence de l'âme, qui dans son imperfection ressemble à la Perfection. D'où une reprise, au chapitre IV, de la connaissance de l'âme par le détour essentiel de la sagesse, mais qui, du coup, dépasse le savoir vers l'amour. Reste à comprendre pourquoi l'âme image de Dieu est captive du corps: la sagesse a encore pour mission de désinvestir le corps de ses prestiges, car la juste connaissance qu'en a donné le chapitre II, n'y suffit pas. L'intime union de l'âme et du corps brouille la compréhension ou l'appréciation de ce qui revient à l'un et à

l'autre; or seule une exacte mesure des pouvoirs du monde corporel peut libérer l'âme des faux modèles où elle se complait: les animaux. Ceux-ci offrent des images variées et complètes de tout ce que peuvent les corps, et même des opérations qui ressemblent à s'y méprendre à celles de l'âme: les animaux nous invitent au spectacle de nos passions. Mais à penser justement la nature dans son rapport à Dieu, l'on comprend que les bêtes ni les plantes n'ont besoin d'âme (et donc ne sauraient nous ressembler) pour exécuter les opérations dont ils sont le lieu plus que le sujet: purs effets de la sagesse divine, les organismes naturels accomplissent mécaniquement le programme de leur créateur. L'homme se trompe lorsqu'il plaide contre lui-même la cause des bêtes pour revendiquer son appartenance au monde corporel, et justifier ainsi ses faiblesses.

Le balancement de la connaissance à la sagesse, et de celle-ci à celle-là ordonne symétriquement le traité, et la répétition des thèmes, de part et d'autre du troisième chapitre – l'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire l'homme en tant que problème: lieu où se rencontrent deux natures distinctes, voire opposées. En amont, l'âme (chapitre I) puis le corps (chapitre II), pris comme objets de la *connaissance*; en aval (chapitres IV et V), les voici repris du point de vue ou plutôt sous la lumière de la *sagesse*. Dans le premier cas, la *connaissance* n'exige rien d'autre que l'observation de *soi-même*, suivant un précepte que Bossuet tire de l'Évangile: « considérez-vous attentivement vous-mêmes » (Luc, XXI, 34) et de cette parole de David: « O Seigneur! j'ai tiré de moi une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes. » La lettre au Pape Innocent XI définit ainsi la philosophie à l'usage du Dauphin: « Car ici, pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnaît par là l'auteur de son être. » \* Mais la *connaissance de Dieu* en retour accomplit celle de soi, car seul son rapport à Dieu permet à l'âme de connaître son essence (sa ressemblance avec Dieu), en même temps que sa distance au corps (sa dissemblance d'avec les animaux).

La lecture de l'ouvrage infirme la fausse simplicité du titre, car connaître Dieu et se connaître soi-même ne font pas une seule et même chose, le mot et l'opération prennent des sens différents. La ressemblance de l'homme à Dieu ne doit pas tromper: « j'entends, et Dieu entend. Dieu entend qu'il est, j'entends que Dieu est, et j'entends que je suis... Mais il faut ici considérer ce

que c'est qu'entendre à Dieu, et ce que c'est qu'entendre à moi. »<sup>7</sup> Manque la proposition « Dieu entend que je suis », qui est inutile et privée de sens, car « Dieu n'entend que lui-même » puisque toutes choses sont en lui comme dans leur cause: Dieu donc en se connaissant connaît tout ce qui est. Qu'est-ce qu'entendre pour Dieu? La connaissance divine présente ce privilège, ou cette spécificité, que l'acte et l'objet ne font qu'un, car l'Intelligence et la Vérité sont si adéquate l'une à l'autre qu'elles se confondent dans la même identité: l'infini ne supporte pas de différence, en Dieu l'intelligence et la vérité sont portées à leur perfection absolue. L'esprit fini en revanche ne comprend pas en lui toutes choses, et souffre un hiatus entre la connaissance et l'objet: « car, quand j'entends cette vérité, Dieu est, cette vérité n'est pas mon intelligence. Ainsi l'intelligence et l'objet en moi peuvent être deux... »<sup>8</sup> Est-ce la règle ou une exception? Comment l'esprit connaît-il Dieu, les choses extérieures, et lui-même? Il est évident que l'esprit fini ne connaît pas Dieu comme celui-ci fait de lui-même; il n'a pas non plus de Dieu la même connaissance qu'il a de soi-même: dans les deux cas, le fini, qu'il soit sujet ou objet, ne peut se comporter comme l'infini. La connaissance du monde extérieur exige que l'esprit rende sa pensée conforme à la vérité des choses hors de lui: mais cette vérité est en Dieu, car elle ne saurait être ni dans les choses mêmes, ni dans l'esprit fini qui les connaît<sup>9</sup>; la connaissance objective a donc aussi la sagesse pour condition, qui fait connaître Dieu comme lieu et auteur de toute vérité: lorsque l'âme a une idée vraie du soleil ou d'un triangle, elle « se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire vers Dieu, où la vérité lui paraît autant que Dieu la lui veut faire paraître. »<sup>10</sup> Ce n'est point que Bossuet suive la doctrine de la vision en Dieu, mais, lecteur de Saint Augustin et de Saint Thomas plus que disciple de Descartes, et suspectant les idées claires et distinctes d'être confuses plus souvent qu'on ne voudrait, il préfère rapporter la connaissance à la lumière qui émane de l'esprit infini.

Qu'en est-il de la connaissance de soi-même? La règle ci-dessus posée, de rendre sa pensée conforme à l'objet, semble ici superflue: ne suis-je pas, de toute évidence, conforme à moi-même? A entendement fini objet fini: pourquoi l'esprit humain n'aurait-il pas de lui-même une connaissance adéquate? D'où le premier chapitre: *De l'âme*. Or, si les deux premiers chapitres ont semblablement pour objet la connaissance de l'âme, puis du corps, ils présentent une différence d'importance, car si le second s'ouvre sur une claire *définition* du corps (*Ce que c'est que le corps organique*), le premier ne donne de l'âme qu'une connaissance indirecte: « nous connaissons notre âme par ses opérations », et renonce à dire la *nature* de l'âme au bénéfice de ses *fonctions*. Les opérations de l'âme, au chapitre I., les sensitives et les intellec-

tuelles ne reçoivent pas de « définition exacte et parfaite » mais sont plutôt considérées comparativement dans leurs différences respectives <sup>11</sup>, le critère étant le rapport de chacune à son objet: les opérations intellectuelles « sont celles qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue », tandis que la raison des sensibles nous échappe (d'où les illusions et erreurs faites à partir des sens). Autant l'âme est capable de réflexion et de jugement, autant les sens « ne m'apprennent pas ce qui se fait dans leurs organes », « ne me disent pas non plus ce qu'il y a dans leur objets », etc. <sup>12</sup> Le sentir est une fonction de l'âme, mais ne révèle pas sa propre nature ni celle de l'âme, puisqu'il relève de l'union de l'âme et du corps. Or les opérations intellectuelles, de leur côté, permettent de concevoir l'âme comme entendement, raison, jugement, esprit, volonté <sup>13</sup>; le chapitre *De l'âme* ne considère pas l'essence ni la nature de celle-ci, mais ses actes et son pouvoir, comme l'indique la *Récapitulation*: « les choses qui ont été expliquées, nous ont fait connaître l'âme dans toutes ses facultés » – c'est-à-dire l'âme *en tant que* volonté, entendement, mémoire, etc. Le projet de se connaître soi-même aboutit, puisque chacun peut observer ce qui se fait en lui, qu'il en soit à proprement parler l'auteur, ou simplement le lieu ou le témoin; car même sous l'empire des passions, dans les cheminement obscurs des désirs, l'homme, s'il n'est pas cause, peut toujours rester le spectateur de lui-même – on a souvent loué, avec raison, la finesse et la profondeur de Bossuet dans l'analyse du cœur humain. Mais là encore, l'obscurité que laissent entrevoir les passions ne permet de connaître que le *fonctionnement de soi-même*, les facultés de l'âme dans leur exercice, dans leurs succès ou leurs échecs. Mais où gît l'essence ou la nature de l'âme? La connaissance de soi-même se limite-t-elle à une nomenclature des facultés? Le chapitre quatrième énonce à l'article 8: « l'âme connaît sa nature en connaissant qu'elle est faite à l'image de Dieu. » Ce chapitre qui d'après son titre devrait passer à la connaissance de Dieu comporte 12 articles dont aucun ne traite directement de Dieu: (1) L'homme... (2) Le corps humain... (5) L'intelligence... (6 à 11) L'âme... Non pour dire que la connaissance de Dieu passe par celle de soi, mais bien pour inverser l'ordre: car seule la connaissance, non de Dieu à proprement parler, mais *de son rapport à Dieu*, permet à l'âme de se connaître. D'où suit aussi le chapitre V: semblable à Dieu, l'âme fait que l'homme diffère de la bête. L'article 12 du quatrième chapitre ferme ainsi le cercle: « que si mon âme connaît la grandeur de Dieu, la connaissance de Dieu m'apprend aussi à juger de la dignité de mon âme », mais avec ce double décalage, que connaître la grandeur de Dieu, ce n'est pas stricto sensu connaître Dieu, et connaître la dignité de son âme est autre chose que faire le décompte de ses facultés. Connaître son rapport à Dieu est le propre de la

*sagesse*, car en rapportant tout à Dieu comme à l'auteur de toutes choses, celle-ci mène, non à la connaissance, mais à l'amour de Dieu et de soi-même.<sup>14</sup>

Qu'est-ce, alors, que connaître Dieu? Si connaître consiste à rendre sa pensée conforme aux choses, il est évident que l'esprit fini ne *connaît* pas Dieu qui est infini. D'où l'absence ici de théologie rationnelle, car la raison seule, sans la foi, ne saurait prouver quelque chose de Dieu: la lumière naturelle, assurément droite, trouve très tôt ses limites, et les preuves de l'existence de Dieu que donne la philosophie ne sont que présomptives. Homme de religion d'abord, Bossuet tient que la foi n'a jamais besoin du secours de la raison, parce qu'elle a son ordre de vérité et ses preuves; elle seule fonde en dernière instance la théologie, mais aussi la morale, qui appartient de droit à la religion: pas de morale purement humaine, fût-ce par provision. Comment parler de Dieu dans une Introduction à la philosophie? Les termes qui désignent Dieu, au chapitre IV, ne font que varier sur ceux du titre: architecte, artisan, maître, cause intelligente, sagesse infinie, puissance, souveraine bonté – tous termes qui appréhendent Dieu *dans son rapport aux créatures*, non pas dans son être même. Mais comme la connaissance ne saurait se passer d'une preuve de l'existence de Dieu, le Traité produit son propre fondement à partir de la notion de *vérité*. L'article 5 déduit de l'existence des vérités éternelles (vérités démontrables et nécessaires, sur le modèle des mathématiques) celle d'un *sujet* en qui elles résident, c'est-à-dire un entendement capable de les comprendre toutes et immuablement: « un Etre où la vérité est éternellement subsistante... et cet Etre doit être la vérité même, et doit être toute vérité... Cet objet éternel c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. »<sup>15</sup> Dieu auteur de la vérité, Dieu ou la vérité: le chapitre s'organise sur ce type de preuve, Dieu *en tant qu'être*, abstraction faite de son rôle de créateur et d'architecte, se définit par la *vérité*. Or – et là est la preuve à proprement parler – l'existence d'un tel sujet est nécessaire de toute éternité, car la notion même de vérité exige qu'il soit donné une chose qui existe par elle-même: sans quoi seul le néant serait éternellement vrai, ce qui est « absurde et contradictoire ». Donc parmi les vérités éternelles, figure la notion d'un être cause de soi. Cet argument constitue la seule preuve a priori du Traité, lequel par ailleurs fait usage des preuves physico-théologiques, et d'une preuve par la perfection, mais non point (comme chez Descartes) fondée sur l'idée: simplement, la sagesse humaine imparfaite suppose une sagesse parfaite.<sup>16</sup> Ces dernières preuves sont développées et répétées au cours du chapitre IV, parce qu'elles considèrent Dieu dans son rapport à l'homme: perfection/imperfection, infailibilité/faillibilité, souveraine

bonté/malignité, indépendance/dépendance. L'existence et les attributs de Dieu ne sont ici définis que pour indiquer à l'âme la vérité de son essence et sa détermination: l'imitation et l'amour de Dieu. La connaissance de Dieu ne s'achève pas dans un traité des attributs divins, car l'âme ici connaît Dieu par les effets qu'il induit en elle: pour qu'elle connaisse Dieu, il faut que Dieu l'éclaire, pour qu'elle l'aime, qu'il lui inspire son amour, pour qu'elle voie la vérité, il faut que Dieu la lui fasse paraître, pour qu'elle ait une volonté droite, que Dieu la sollicite. La connaissance de Dieu, chez Bossuet, s'identifie à la sagesse augustinienne, par les thèmes de la lumière et de l'intimité de l'âme à Dieu; c'est le but de l'instruction philosophique: « ... nous avons fait un traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même, où nous (...) faisons voir qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même, trouve Dieu plus présent que toute autre chose (...): selon cette parole vraiment philosophique de l'Apôtre prêchant à Athènes (...): "il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons (...)" ». A l'exemple de saint Paul, qui se sert de cette vérité comme connue aux philosophes, pour les mener plus loin; nous avons entrepris d'exciter en nous par la seule considération de nous-mêmes ce sentiment de la Divinité que la nature a mis dans nos âmes en les formant. »<sup>17</sup> La sagesse qui fait connaître Dieu fait aussi connaître l'âme dans son essence véritable, c'est-à-dire dans sa ressemblance et sa proximité à Dieu.

Le Traité n'est pas achevé tant que la sagesse n'a pas repris, complété, la connaissance du corps comme elle a fait de l'âme: car si le chapitre second a donné des mécanismes corporels une connaissance exacte, il n'a pas les moyens de soustraire l'âme à la méconnaissance de Dieu et de soi-même à laquelle l'expose la ressemblance des corps humains à ceux des animaux. Derechef, seule la sagesse qui fait voir l'action de Dieu dans la nature peut montrer que l'union de l'âme à son corps est le propre de l'homme, et accomplit au mieux les fins de Dieu.

Aux arguments connus en faveur de l'âme des bêtes, Bossuet oppose les réponses habituelles: ils n'ont point la réflexion. Ils font toutes choses convenablement, dit-on, mais agir convenablement et connaître la convenance supposent deux principes différents, l'un purement corporel, explicable par le jeu des organes, l'autre spirituel, effet du raisonnement donc de l'intelligence. A cet égard, les plantes sont bien supérieures aux animaux, car elles procèdent par convenances et disconvenances plus complexes et plus subtiles: on ne dira pas pour autant que les grenades ont de la raison.<sup>18</sup> Un tel pouvoir ne prouve pas la présence d'une âme, il est commun à toute la nature, que dirige la raison: mais celle-ci se trouve ailleurs, en Dieu même. Bossuet refuse donc la notion d'un principe particulier ou individuel qui gouvernerait les mondes

animal et végétal: le principe *universel* qui fait l'ordre *général* de la création prise globalement y suffit. Le chapitre second décrit en précision l'application de ce principe d'ordre dans le corps humain, qui rend raison de sa parfaite économie; on sait par l'abbé Lcdieu que Bossuet entendit pendant plusieurs années les leçons des médecins anatomistes Dodart et Duverney, pour les exposer ensuite en langue claire et nette. Le mécanisme corporel est dit « admirable », « ingénieux », « délicat », « merveilleux », parce qu'il est adéquat, adapté aux fins de l'organisme; mais non point mystérieux, pour peu qu'on le rapporte à son créateur, comme fait le chapitre V. D'où suit que les animaux peuvent paraître « semblables aux hommes à l'extérieur »<sup>19</sup>, dans leurs organes et leurs actions, sans qu'on en doive inférer un « principe intérieur » qui annulerait leur différence réelle d'avec les hommes: car c'est le seul ordre naturel qui produit les effets et actions qu'on serait tenté d'attribuer à une âme – impressions des choses sur les organes des sens et réactions proportionnées de ceux-ci. Cela est vrai pour le corps humain *aussi*: avant la conscience, avant le raisonnement – ou hors d'eux, dans le sommeil par exemple – le corps réagit à des sollicitations internes ou externes. Loin de procéder, en l'homme, de la raison, celles-ci la lui feraient plutôt perdre: « toutes ces choses et une infinité d'autres se font si raisonnablement, que la raison en excède notre pouvoir. »<sup>20</sup> La sagesse enseigne à reconnaître là l'exercice de la raison souveraine qui a ordonné le cours naturel des causes, effets, actions et réactions. Qu'est-ce qu'un animal? Un corps assisté de Dieu: un ensemble de parties ajustées les unes aux autres par un habile ouvrier en vue d'effets déterminés, non au coup par coup, mais une fois pour toutes: il faut dire Bossuet mécaniste, non qu'il soit cartésien (il ne cite Descartes qu'une fois au *Traité*), mais parce qu'il professe la science des anatomistes et médecins qui ont su écouter les principes du cartésianisme.

Qu'est-ce qu'un homme? Un corps assisté d'une âme: l'union de l'âme et du corps, chapitre central du *Traité*, fait la spécificité de l'homme. Celui-ci tient, dans l'échelle des créatures, une place qui devait être remplie<sup>21</sup>: il existe des corps qui ne sont unis à aucun esprit, des esprits sans corps – les plus élevés: Dieu, les Anges –, et donc aussi des esprits unis à des corps, les derniers des êtres intelligents, mais supérieurs aux animaux et autres corps privés d'esprit. Reste à poser la question: pourquoi l'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire à quoi sert-elle, puisque les deux termes vont fort bien l'un sans l'autre? Ni Dieu ni les anges ne font usage d'un corps, et les animaux, pour être parfaits, n'ont pas besoin d'âme. Le corps humain non plus: car nulle part Bossuet ne pose que l'âme forme ou informe le corps de l'homme, fait son unité ou l'organise; il se trouve, sans elle, organisé comme un tout: « le corps

à le regarder comme organique est un par la proportion et la correspondance de ses parties: de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même et à plus forte raison qu'un luth, ou une orgue, est appelé un seul instrument. D'où il résulte que l'âme lui doit être unie en son tout comme à un seul organe parfait dans sa totalité. »<sup>22</sup> L'union de l'âme et du corps ne sert pas au fonctionnement normal, naturel, de l'animal humain; au contraire, lit-on à plusieurs reprises, cela se fait mieux quand nous n'y pensons pas: la nature nous fait voir qu'en bien des cas elle n'a pas besoin de notre attention<sup>23</sup>, et qu'une infinité de choses ont lieu « si raisonnablement que la raison en excède notre pouvoir, et en surpasse notre industrie. »<sup>24</sup> Le corps sans âme n'est pas machine, horloge ou pur cadavre – mais est-il humain? Ou plutôt: que veut dire *humain*? L'ange est tout esprit, l'animal est tout entier corps, l'homme n'est que cette « union admirable » dont il est « difficile et peut-être impossible de pénétrer le secret ». Lequel ne semble pas ici d'ordre métaphysique: la distinction réelle ne gêne pas Bossuet, qui ne doute pas qu'il ne soit aisé à Dieu de réunir deux substances par nature inconciliables. Mais l'union de l'âme et du corps présente ce paradoxe, que l'âme s'y trouve tantôt sujette et tantôt souveraine; assujettie aux dispositions corporelles dans les opérations sensibles, elle commande, par intelligence et volonté, non seulement dans les opérations intellectuelles mais aussi à certaines dispositions du corps – « c'est ici le bel endroit de l'homme ». <sup>25</sup> D'où vient cette « communion », « entr'aide », « société », qui fait que le corps n'est pas seulement l'instrument de l'âme, mais que l'âme semble « comme demander naturellement d'être unie à un corps »? <sup>26</sup> A cette question il se peut que la philosophie n'ait pas de réponse, et que la connaissance doive encore laisser place à la sagesse: car il semble plus pertinent de s'interroger sur le sens de l'union que sur sa nature et son efficacité, et de répondre par les fins de Dieu: la nature ne fait que servir les desseins de la Providence. C'est là que les *Sermons* et les *Oraisons funèbres* prennent le relais de la réflexion philosophique (« comment puis-je me fier à toi, ô pauvre philosophie? ») pour montrer comment la morale et la religion convertissent à la gloire de Dieu le paradoxe de cette double nature. Si l'union de l'âme et du corps fait le propre de l'homme, c'est qu'elle seule permet de remplir la vocation de l'homme au sein de la création: par cette étrange union, Dieu veut à la fois l'élever et l'abaisser. L'animal est infailible parce qu'il n'a pas d'âme: il agit plus droitement et plus sûrement que l'homme parce qu'il ne raisonne pas, ou plutôt parce que n'intervient aucune « raison particulière », mais seulement « la raison universelle, dont le coup est sûr »<sup>27</sup>. L'homme en revanche obéit à une raison qui est sienne et que Dieu lui a donnée en propre, qui certes connaît et imite la raison divine, mais

qui toutefois est libre, et partant susceptible de tous les égarements du cœur et de l'esprit.

L'ordonnance du Traité indique assez bien le bon usage que doit faire le Dauphin de la philosophie, puisqu'elle en révèle à la fois le pouvoir et les limites: autour du chapitre III se distribuent les quatre chapitres qui traiteront deux fois et de l'âme, et du corps, une première fois sous l'angle de la connaissance (l'âme sans le corps, puis le corps sans l'âme), une seconde fois sous celui de la sagesse (l'âme image de Dieu, la bête image du corps). Le troisième chapitre est le point crucial du Traité, puisqu'il mélange inextricablement l'âme et le corps, mais aussi la connaissance et la sagesse, car c'est seulement en tant qu'elle est image de Dieu que l'âme peut échapper à ce corps miroir des bêtes. *L'Introduction à la philosophie* s'en tient à ces choses « hors de doute et utiles à la vie »: mais en décrivant l'homme pris entre la bête et Dieu, le traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* se situe lui-même entre ceux *De la concupiscence* et *Du libre-arbitre*.

CHRISTIANE FRÉMONT

NOTES

- 1 - *Mandement de l'Evêque de Troyes*, en tête de l'édition de 1741.
- 2 - *Notice bibliographique* de l'abbé Caron, en tête de l'édition de 1846 et reproduite dans les éditions postérieures du Traité.
- 3 - J'ai collationné les textes des éditions de 1722, 1741 et 1846, mais sans reproduire les interpolations dont l'abbé Caron donne la liste.
- 4 - Bossuet fut nommé précepteur du Dauphin le 5 septembre 1670, et l'on pense qu'il écrivit le traité dès cette année. La *Lettre au Pape Innocent XI De l'instruction de Monseigneur le Dauphin* est datée du 8 mars 1679: le paragraphe VII énonce les principes de l'instruction en philosophie. L'abbé Caron en reproduit des extraits; pour le reste, voyez par exemple les *Lettres sur l'éducation du Dauphin*, par E. Levesque, Paris, Bossard, 1920.
- 5 - Voyez Michel Serres, *Hermès III, La traduction (Descartes traduit en langue statique: le cercle)*, p. 107 sq.
- 6 - Lettre à Innocent XI, par. VII.
- 7 - *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, art. 8, CORPUS, p. 199.
- 8 - *ibidem*, p. 200.
- 9 - *ibid.*, ch. IV, art. 8 et 9.
- 10 - *ibid.*, p. 203.
- 11 - ch. I, p. 10 et 27.
- 12 - ch. I, p. 30.
- 13 - ch. I, p. 28 et 57.
- 14 - ch. IV, art. 7 et 10. Cf. « En aimant Dieu, c'est nous-mêmes que nous aimons, comme aussi,

## L'introduction à la philosophie selon Bossuet, Ch. Frémont

si nous l'entendons bien, en nous aimant nous-mêmes, c'est Dieu que nous devons aimer. »

15 - ch. IV, art. 5, p. 193.

16 - Faute de travaux récents sur la réflexion proprement philosophique de Bossuet, on peut citer la thèse d'Adrien DELONDRE: *Doctrine philosophique de Bossuet sur la connaissance de Dieu*. Pour l'établissement des preuves de l'existence de Dieu, Bossuet suit, selon l'auteur, une « méthode psychologique », fondée sur l'innéité de l'idée de Dieu: celle-ci ne se démontre pas plus que la nôtre propre. A. Delondre s'attache à classer les diverses preuves qu'on trouve au *Traité*, et distingue des preuves par le corps humain, c'est-à-dire en gros par a finalité, dont il cherche des sources chez Anaxagore, Platon, Saint Augustin et Saint Thomas; puis des preuves fondées sur l'âme, parmi lesquelles une preuve platonicienne et augustinienne, et une preuve cartésienne; pour en conclure que Bossuet ne tombe pas sous le coup de la critique kantienne de la preuve ontologique, parce qu'il a dépouillé celle-ci de sa forme syllogistique. Enfin une preuve fondée sur le cœur, qui joint la connaissance à l'amour.

17 - Lettre à Innocent XI, paragraphe VII.

18 - ch. V, art. 2, p. 217.

19 - *ibid.*, 1, p. 216.

20 - *ibid.*, 3, p. 222.

21 - ch. III, p. 103 et IV, p. 178.

22 - ch. III, p. 103.

23 - ch. II, p. 100.

24 - ch. V, p. 222.

25 - ch. III, p. 140.

26 - *ibid.*, p. 164.

27 - ch. V, p. 229.

---

*L'anthropologie religieuse et la question des passions dans  
le Traité de l'usage des passions de J. F. de Senault*

Au dix-septième siècle, le concept de passion, vieux de plus de deux mille ans d'usage, étendant sa réalité protéiforme aux confins de l'âme et du corps, devient passage obligé de la réflexion de tous ceux qui font profession d'écrire. Derrière ce débat qui intéresse moralistes et médecins, religieux et philosophes, un enjeu se profile : celui du statut de l'affectivité. Est-elle ce fief devant lequel les prétentions hégémoniques de la raison échouent, ou n'est-elle que rationalité cachée ?

Senault écrit moins pour affirmer des thèses originales à la face du monde, que pour en combattre. On sait qu'après le temps du règne guère contesté d'une morale exclusivement chrétienne, la renaissance du stoïcisme et de l'épicurisme fit assister au seizième à la rencontre des philosophies païennes et de la pensée chrétienne. L'irruption dans le champ de la réflexion de ces doctrines rivales, met en question l'hégémonie de la doctrine chrétienne. La doctrine du Portique en particulier, comporte un certain nombre de traits qui siéent à la pensée chrétienne. Suffisamment en tout cas pour que, bien que les principes et les fondements diffèrent, certains penseurs chrétiens considèrent qu'il y a là des choses à retenir, et tentent de concilier le Christianisme et le Portique : c'est ce que font Juste Lipse, Du Vair, Charron, Montaigne à ses débuts, ainsi que des protestants comme Simon Goulart. Mais sentant l'impasse à laquelle conduit une tentative de réunion aussi aventureuse que celle du dogme chrétien et de la philosophie stoïcienne, et le risque que le néo stoïcisme faisait courir à la religion, une réaction contre ce courant conciliateur se dessine au début du dix-septième siècle. Ouvrant la voie à cette réaction, Saint François de Sales au livre I du *Traité de l'amour de Dieu*, affirmait que si on peut retenir certains éléments de la doctrine stoïque, on ne peut espérer y trouver la voie du salut. Par la brèche ainsi pratiquée, s'introduit une vague de suspicion et de critique à l'égard de la doctrine stoïcienne. Critique dont le traité *De l'usage des passions* publié en 1641 par l'oratorien Senault, constitue un texte majeur. Consacrant le divorce du Portique et du catholicisme, cette oeuvre se présente à la fois comme un discours chrétien, et comme une réfutation, nuancée, du stoïcisme. Double intention en apparence,

unique en réalité, la réfutation étant l'affirmation dans sa dimension nécessairement critique et polémique, les négations de la critique devenant affirmations dès lors qu'elles sont rattachées à leur source.

Senault se défend dès le début de son traité d'avoir voulu faire oeuvre de philosophe. La conscience, l'esprit, ne sont pas juges du Vrai et du Bien. Se défiant de la raison, Senault nie que l'homme puisse parvenir par ses propres ressources à la connaissance et à la moralité. C'est un acte de foi qui ouvre cette réflexion, c'est sur la révélation et l'autorité que repose son système de pensée : «La vérité (...) descendit sur terre avec la foi» (p. 48\*). Les principes de sa réflexion sont donc à chercher du côté des dogmes. Et, à la fois commencement et proposition directrice à laquelle tout le reste est subordonné, il y a celui de la chute. Chute qui a corrompu non seulement la chair, mais encore l'esprit des hommes, et qui a fait que «la raison est devenue l'esclave du péché» (p. 30). Si donc c'est dans son entier que la nature est déchue, on ne peut confier à la raison la tâche de nous éclairer et de nous gouverner. D'où l'attitude de Senault à l'égard de la philosophie en général. Quoiqu'elle soit «belle» et que ses différentes parties soient «nobles» (*préface*), croyant pouvoir procéder par les seules forces de son esprit, elle est orgueilleuse et vaine.

C'est essentiellement à la philosophie morale que Senault adresse ses reproches. Fondamentale par son projet, la morale devrait permettre d'«épurer l'esprit des philosophes», d'«instruire les politiques», et de «former les pères de famille» (p. 27). Mais en même temps qu'il lui reconnaît une utilité certaine, il lui refuse toute noblesse, car on ne peut se faire une gloire du simple fait de n'avoir pas de vices, et ce n'est qu'en ayant perdu tout point de repère qu'on peut considérer comme une excellence tout ce qui n'est pas une infirmité.

Or la morale consiste dans le bon usage des passions («toute la morale est comprise dans cette partie») (*préface p. 27*). Et sur le sujet des passions «toutes (les) opinions (des philosophes) peuvent se réduire à celles des épicuriens et des stoïques» (p. 29). Tout d'abord, les deux doctrines sont rejetées dos à dos, sous le même chef d'accusation : avoir cru en l'homme seul, en son pouvoir, en son autonomie ; n'avoir «point voulu d'autre règle que la Nature, ni d'autre secours que la raison» (p. 28).

Mais ces philosophies ne sont pas seulement coupables parce qu'elles «manquent au Principe», mais aussi parce qu'elles «manquent à la Fin». La vertu, disent-elles, est à elle-même sa propre fin. Or, faisant référence aux écrits de Saint Augustin, Senault remarque que «étant possédé par l'amour

propre, il ne se pouvait point proposer d'autre fin que soi-même» (p. 29). Dans les meilleures de leurs actions, les hommes sans Dieu ne peuvent, ultimement, chercher que leur intérêt. Aussi Saint Augustin classait-il la vertu parmi les «vices brillants». Senault, à l'intérieur de cette tradition chrétienne participe à ce discrédit des vertus. Toute cette perfection humaine, et seulement humaine, cache une présomptueuse suffisance. La raison ne peut rien sans le secours de la grâce ; l'inspiration vertueuse n'est rien sans son inspiration : «toutes les actions que (l'homme) faisait sans cette assistance étaient criminelles» (*Préface*).

Au-delà de cette critique portant sur le sens de l'entreprise philosophique et son vice fondamental, Senault se livre à une critique plus spécifique. Sommaire et discutable, la condamnation des épicuriens est sans appel. De toute manière ce n'est pas ce procès mais celui des stoïciens qui l'intéresse.

Au moins ceux-ci ne sont-ils pas aussi gravement coupables. Du moins leur sévère vertu les préserve-t-elle des errements des précédents. C'est pourtant contre eux que Senault écrit son traité ; les adversaires les plus redoutables sont ceux dont la doctrine a pu être rapprochée du christianisme. De là une attitude nuancée, complexe, faite d'admiration et de réserve, de reconnaissance et de mépris, d'emprunts et de critiques.

En humaniste, Senault reconnaît à la philosophie stoïcienne une certaine noblesse, et à Sénèque (mainte fois cité), de la finesse et du jugement. Il emprunte quelquefois même à ce dernier des exemples, des analyses de passions particulières, et des exercices pratiques destinés à rendre vertueux par la maîtrise du jugement et de la volonté.

Il n'en reste pas moins que, comme toute philosophie païenne, le stoïcisme reste présomptueux et vain ; c'est ce que Senault s'efforce de montrer, en traquant cette rivale de la doctrine chrétienne avec laquelle certains avaient cru une alliance possible.

Cependant Senault reste un héritier de l'anthropologie pré-classique. En deçà des débats qui opposent tenants et détracteurs du stoïcisme sur la question des principes et de l'usage des passions, un large consensus les rassemble : il concerne la question de la nature des passions. Charron les définit comme un «mouvement violent de l'âme en sa partie sensitive, lequel se fait ou pour suivre ce que l'âme pense lui être bon, ou pour fuir ce qu'elle pense lui être mauvais» (*De la Sagesse chap. XVIII*) ; Senault comme un «mouvement de l'appétit sensitif, causé par l'imagination d'un bien ou d'un mal apparent ou véritable, qui change le corps contre les lois de la nature».

Quant à la nature des passions, on s'accorde donc sur trois points : le

siège des passions est l'appétit sensitif ; ces mouvements de l'âme ont des effets sur le corps ; ces effets corporels sont contraires aux lois de la nature.

Définissant les passions comme «mouvements de l'appétit sensitif», Senault affirme sa fidélité à la tradition aristotélicienne de la distinction des trois degrés de l'âme et se sépare radicalement des philosophes qui dans les décennies qui suivront, domicilieront les passions dans le corps. Ici, les sens mettent l'âme en présence des objets qui nous entourent ; l'imagination les lui représente ; la mémoire les conserve et les lui restitue. En cet état, l'âme qui possède déjà cette connaissance fruste des choses, connaît des inclinations : elle poursuit les objets bons et se détourne des mauvais. «Se détourner», «poursuivre» ; nous avons bien ici affaire à des «mouvements» ; mais ce ne sont que des esquisses symboliques d'une action sur le réel, et non des réponses adaptatives. La qualité des objets qui se présentent (Senault croit en l'objectivité des valeurs) fait naître des impulsions qui, selon la qualité de bien ou de mal qui se présente, sont nommées amour, haine, désir, colère etc. La description est largement convenue ; nulle étiologie, nulle téléologie ne vient la renouveler. Là où pour un Hobbes ou un Descartes il ne sera question que de particules en mouvement, de heurts et de déclenchements, Senault parle de rôles, de charges, d'attributions. Là où le vocabulaire sera résolument mécaniste, il évolue dans le registre des métaphores politiques.

La seconde partie de la définition déclare que ces mouvements de l'appétit sensitif «change(nt) le corps contre les lois de la nature» (p. 52). Car la passion «attaque le coeur» (p. 53) et le blesse ; de ces blessures les signes extérieurs des passions (tremblements, rougissements, pleurs, etc.), sont autant de témoignages. Par cette affirmation, Senault se sépare du discours médical dont Paré pourrait être un représentant exemplaire, discours selon lequel les passions ne sont pour le corps ni mauvaises ni bonnes, mais peuvent devenir l'une ou l'autre selon l'usage qui en est fait. Il s'oppose surtout à la thèse cartésienne ou hobbesienne selon laquelle les passions, strictement régies par les lois de la nature, ont précisément pour fin la sauvegarde de notre être immuable.

La description du processus de la passion, nous met en présence de phénomènes naturels nécessaires. Que les passions soient séparables de la nature humaine, c'est ce que le stoïcisme n'a pas su voir. Supprimer les passions est impossible. D'ailleurs, la question de la nature des passions étant inséparable de celle de leur valeur, la naturalité des passions interdit que l'on parle à leur propos de maladies de l'âme, car la nature «est bonne dans son fond». Ni néfastes, ni blâmables, les passions ne sont pas, dans leur nature première,

mauvaises.

Pourtant, elles le sont devenues. Senault les qualifie de «monstres», de «bêtes farouches», insoumises et déréglées. La Chute nous donne la clé de ce changement ; c'est par le péché originel que les passions innocentes devinrent déréglées. Par lui, notre nature fut corrompue ; et celle-ci communiqua aux passions sa corruption. Le premier effet du péché fut que «les éléments se divisèrent en son corps, et son corps s'éleva contre son esprit» (p. 76). L'harmonie de l'âme et du corps brisée, ce dernier acquit un pouvoir excessif. Or qu'est-ce ici que le corps ? — Les sens et l'imagination. Qu'est-ce que l'âme ? — L'esprit et la volonté. C'est dans les sens et l'opinion qu'il faut chercher les causes du désordre des passions. Après la chute, les passions «prennent le parti» des sens dont elles naissent, et l'imagination les représente à l'esprit «en parlant en leur faveur» (p. 51). Etant donné le rôle décisif de l'imagination, on comprend sa responsabilité dans les excès ou les errements dont les passions se rendent parfois coupables ; car elle représente à l'appétit sensitif, des biens et des maux tant réels que fictifs ; par ses jugements («opinions»), elle approuve ou condamne ce que les sens lui représentent. Si on ajoute à cela la corruption des sens et les duperies qui en résultent (p. 87), on comprend que les passions ont la «malice» qu'elles tirent de la nature corrompue.

Mais à ce stade encore, les passions déréglées ne sont pas pour autant des vices. Tant que nous subissons les passions comme l'inévitable rébellion du corps contre l'âme, tant que nous assistons impuissants à leurs développements, tant que nous déplorons leur empire, nos passions ne sont encore que déréglées. A propos des stoïciens, Senault rappelle qu'il refuse l'assimilation des passions et des vices («... comme nos adversaires les confondent avec les vices...»). C'est lorsque la volonté consent aux passions que celles-ci deviennent des vices. Autrement dit, c'est quand l'âme, également corrompue par le péché, témoigne de sa corruption. Nous avons vu comment l'imagination prend le parti des passions. Excellente avocate, celle-ci séduit l'esprit qui «écoute» les passions, «examine leurs raisons», «considère leurs inclinations», et qui «pour ne pas les attrister», se range à leur côté et leur donne raison. Ce faisant, il trahit la volonté «reine aveugle», et «lui fait d'infidèles rapports pour tirer d'elle d'injustes commandements» (p. 51). C'est donc lorsqu'elles ont l'aval de la volonté, que les passions deviennent des crimes, car le vice et le crime supposent la liberté de vouloir : «leur sédition se forme en parti et l'homme qui n'était encore que déréglé, devient entièrement criminel» (p. 51).

Par contraste, l'état d'innocence était un état où les affections de l'homme étaient réglées, et où sa volonté n'avait que de bonnes inclinations. Les pas-

sions, innocentes, attendaient les ordres d'une raison non corrompue. En ce temps de l'heureuse union de l'âme et du corps, les passions des hommes étaient de même nature que les nôtres, mais plus dociles : «sa constitution le rendait capable de nos mouvements, la justice originelle l'exemptait de tous leurs désordres» (p. 67). Aussi Adam n'avait-il que «de justes craintes et de raisonnables espérances» (p. 68). Et Jésus-Christ qui connut les passions, en était le maître absolu ; elles «dépendaient de sa volonté en leur naissance en leur progrès et en leur durée» (p. 72).

Avec le péché, c'est donc la qualité des passions et non leur nature qui change. Le désordre actuel des passions est le châtement par lequel nous payons notre crime originel, et non l'effet d'une faiblesse de notre nature. Aussi Senault peut-il affirmer sans contradiction avec le texte ci-dessus cité : «c'est avec raison (que les stoïciens) confondent nos passions avec leurs vices» (p. 78). Dans l'état auquel le péché nous a réduit, elles sont des vices. Excessives, disproportionnées à leur cause, elles nous tyrannisent, nous ôtent la libre disposition de nos volontés et de nos désirs, nous rendent captifs de ceux qui savent habilement les utiliser. Enfin et surtout, c'est sur le plan moral que les conséquences sont les plus graves : les passions nous soumettent au diable qui les flatte pour triompher et pour nous perdre : «il accomode toutes ses suggestions à leurs désirs (des hommes) et il ne leur propose rien qui ne soit conforme à leurs inclinations», les passions dérégées sont «les semences des vices» (p. 122). Par nature axiologiquement neutres, les passions tiennent leurs défauts de l'usage qui en est fait. C'est-à-dire de l'usage qu'en fait la puissance supérieure qui les gouverne : la volonté. Parce qu'il faut être responsable pour être condamnable, et qu'il faut être libre pour être responsable, seule la volonté est au principe de la faute. Par métonymie on parlera alors de passion criminelle. Les passions dérégées peuvent donc donner naissance à des vices. Et on comprend comment : dans l'état de péché la volonté a perdu sa belle indépendance ; en butte aux séductions réitérées de l'imagination, son libre arbitre est mis à mal.

Ce qui augmente encore le danger c'est que, lorsque les passions dérégées ont produit quelques vices, ces vices à leur tour suscitent d'autres passions : chez Pompée et César l'ambition engendra la jalousie. Seul le mal peut vouloir le mal. Il y a renchérissement, l'égarement devient perversité. Senault donne ici à voir la logique de l'enlèvement progressif dans le péché ; phénomène quasi inévitable, dans lequel notre responsabilité se trouve progressivement et sournoisement engagée, sans que nous soyons pourtant jamais tout à fait coupables ; manifestation du mystère de la faute originelle.

La volonté est la dernière coupable, mais l'esprit l'a trompée. Lui même

est coupable donc, mais il a été abusé par l'imagination, à son tour responsable mais à son tour abusée par les sens trompeurs. Bref, le responsable, c'est la corruption qui affecte la nature tout entière. L'ultime cause du désordre des passions, c'est la chute.

Ainsi, l'histoire est la vérité de la nature. Seul le dogme jette quelques lumières sur cette ténébreuse affaire ; la raison, déjà faible, doit abdiquer devant cette irrationalité. L'homme serait plus incompréhensible à l'homme sans le mystère de la foi ; la rationalité doit, sur la question de la nature des passions, céder le pas à la révélation.

Que faire de nos passions ? L'interrogation se subdivise en trois questions : que faut-il faire, que peut-on faire, comment faire ?

Que faut-il faire ? Senault refuse la thèse stoïcienne de l'éradication. D'abord parce qu'un tel projet est irréalisable. Les passions étant consubstantielles à notre nature, pour les détruire, «il se faudrait défaire de soi-même» (p. 54).

Mais surtout on peut tirer profit des passions. Elles peuvent être rachetées. Car elles peuvent devenir «les semences des vertus» (p. 117). Puisque les passions tiennent leur qualité de l'usage qui en est fait, elles peuvent devenir bonnes. Pour cela il faut que la volonté le soit. Et comme celle-ci peut être au principe du vice, elle peut être au principe de la vertu. Et en effet, «il n'y a point de crainte qui ne serve à notre assurance si elle est bien ménagée, il n'y a point d'espérance qui étant bien réglée ne nous anime aux actions généreuses et difficiles» ; la hardiesse est «la fidèle compagne de la valeur» ; la colère «maintient la justice, et anime les juges au châtement des criminels» (p. 47).

De plus, les passions donnent aux vertus, l'occasion de s'exercer ; et comme il n'y a somme toute de vertu qu'en exercice, les passions donnent aux vertus l'occasion d'exister : «La vertu même serait oiseuse si elle n'avait point de passions à vaincre ou à régler (...). La force est occupée à dompter la crainte, et cette courageuse vertu cesserait d'agir si l'homme cessait de craindre (...). La tempérance et la continence répriment les voluptés, et si la nature n'avait mêlé du plaisir dans toutes les actions de notre vie, ces deux vertus qui font les chastes et les continents demeureraient également inutiles» (p. 46-47).

Cependant, que peut-on faire ? Pour qu'elles soient «bien ménagée(s)», «bien réglée(s)», encore faut-il que les passions ne prétendent pas à l'indépendance et à la rébellion. On voit mal comment ce qui est dans la logique de

la chute ne s'accomplirait pas. A moins que, à défaut de passions dociles, on ait affaire à une volonté impassible et ferme. Un tel gouvernement des passions si éminemment souhaitable, est-il possible ? Senault l'affirme : «si nous assujétissons les sens à l'empire de la raison, nous pouvons bien lui soumettre nos passions et rendre notre crainte et notre espérance vertueuses, comme nous rendons tous les jours nos jeûnes et nos veillées méritoires» (p. 46).

Mais comment assujétir les sens à l'empire de la raison ? Les difficultés aussitôt surgissent : «il y a des maux agréables dont les malades appréhendent la guérison» (p. 54) ; et nous ne pouvons manquer «d'appréhend(er) une victoire qui nous doit coûter la perte de nos plaisirs.» (p. 96) Car, bien qu'elles nous déchirent nous ne pouvons manquer de ressentir leur disparition comme une amputation. A la fois plaisir et souffrance, leur disparition nous prive de l'un comme de l'autre. Aussi, pour peu que l'amour-propre nous trahisse «nous épargnons nos rebelles car ils sont nos alliés».

Alors comment se rendre maîtres de nos passions ? Comment contrer l'implacable processus décrit plus haut ? Comment rendre à la volonté son libre arbitre et à la raison son pouvoir ? Seule la grâce le peut. «Puisque l'homme est criminel, que ses passions sont révoltées, que l'esprit qui les doit régler est obscurci, que la volonté que les doit modérer est dépravée, il faut nécessairement recourir à la grâce» (p. 82). Sans cette assistance divine, l'homme ne peut rien. Aussi faut-il : «qu'il devienne pieux s'il veut être raisonnable» (p. 81). La grâce est ce qui rend à la volonté la possibilité de son libre exercice. Ce n'est que par cette intervention surnaturelle que peut être brisée la logique du processus ci-dessus décrit. Par elle, nous pourrions changer nos passions en vertus ; la crainte deviendra prudence, l'espérance confiance, la colère justice, et l'envie émulation. Car, et c'est important, l'homme, même criminel, possède en son esprit des «principes de vérité» et dans sa volonté des «semences de vertus». Toutes les passions sont «des vertus naissantes» (p. 119), en quelque sorte détournées de leurs fonctions par le péché ; et «la même providence qui a tiré notre salut de notre perte, veut que nous tirions notre repos du désordre de nos passions» (p. 54).

Il reste à savoir comment faire. La grâce sanctifie l'âme, oblige l'esprit à connaître Dieu, la volonté de l'aimer, mais laisse le corps «noyé dans le péché» (p. 82). Elle permet mais ne réalise pas notre salut ; elle le commence mais ne l'achève pas. Ainsi donc, lorsque les conditions de la maîtrise des passions sont remplies, que l'esprit a reçu des forces de la grâce, il y a encore à lutter contre les faiblesses de la chair. De plus, seule la partie supérieure de

l'âme ressent pleinement les effets sanctifiants de la grâce ; l'âme sensitive, engagée dans le corps, n'est pas délivrée du péché. Autrement dit, l'homme ne saurait attendre trop de la grâce. Quelle action directe sur les passions peut-on en espérer ? Senault répond : « tout ce qu'on peut souhaiter de sa conduite, c'est qu'elle modère leur fougue, qu'elle réprime leur violence et qu'elle prévienne leurs premiers mouvements » (p. 84). La grâce ne combat pas à notre place, mais nous donne les moyens de combattre nous-mêmes, en affaiblissant notre adversaire.

Il faut donc mettre en place une stratégie, des moyens, des règles pratiques d'action.

Il faut tout d'abord que l'homme connaisse ses propres fins. La religion qui lui montre sa condition, les lui enseigne. C'est l'occasion de répéter : « qu'il devienne pieux s'il veut être raisonnable ». En lui-même, ce savoir est désaliénant. Eclairés sur la véritable fin du désir qui est de nous élever à Dieu « unique objet de tous les désirs » (p. 223), nous ne serons plus tentés d'en faire mauvais usage. La prise de conscience de la vanité des biens poursuivis par l'amour, nous permettra de remédier à ses désordres (p. 176). On se convaincra en outre de la malfaisance des passions en considérant les troubles qu'elles font naître dans nos âmes. Ainsi instruits, on ne croira plus aveuglément les passions ; on se méfiera de leur témoignage. On substituera le jugement rationnel au jugement passionnel, l'examen de la raison à la vision déformée du réel que nous donne la colère, ou la crainte.

Cependant, le savoir de nos véritables fins et de nos véritables intérêts n'est parfois pas suffisant pour combattre les passions. Il faut y joindre une véritable stratégie, faite de règles pratiques d'action. Ici, Senault fera de larges emprunts aux stoïciens.

Il est bon d'avoir sur les passions une action préventive : « Obliger la raison de veiller toujours sur les sujets qui peuvent toujours exciter nos passions » (p. 106). Et ce, de manière à ce que la surprise ne joue pas en notre défaveur. Exercer nos sens contre l'aspect toujours déroutant de l'inattendu. La perte d'un être cher affectera moins celui qui s'est rappelé que la vie est limitée (p. 106). Il importe aussi d'être attentif aux circonstances des passions, de supprimer les objets qui les irritent, et de créer des situations qui les affaiblissent. Car les passions viennent de nous, mais c'est des choses extérieures qu'elles se nourrissent, ou dont nous les nourrissons, tant il est vrai que les passions tiennent une part de leur opiniâtreté des artifices dont l'individu passionné les entretient. Ainsi on luttera contre l'ambition en s'imposant la solitude, contre la tristesse en fuyant les lieux moroses, contre la colère par le divertissement. Enfin, on utilisera les passions les unes contre les autres ;

mais avec prudence, car il est toujours dangereux d'armer une passion. On tempèrera ainsi la crainte par l'espérance, le désir par la pensée des peines qui accompagneraient sa satisfaction.

Senault envisage par ailleurs des actions plus spécifiques, selon l'ancienneté, l'intensité et la nature particulière des passions auxquelles on a affaire. Les passions naissantes peuvent être plus facilement maniées : plus anciennes, il faut les «prendre par leur propre intérêt, et leur faisant espérer du plaisir ou de la gloire, les porter au bien et les détourner du mal». Car n'oublions pas que, même révoltées, les passions conservent une inclination pour la vertu et que «pour les guérir, il ne faut que les détromper» (p. 107). Selon le degré d'intensité des passions, la tactique à adopter sera différente. En effet, dans leur extrême violence, la raison reste impuissante. Il n'y a rien à faire sinon attendre que ce soulèvement soit calmé, et noter pour la suite ce souvenir qui nous confère une expérience des passions. Enfin, chaque passion possédant une nature particulière, il faut adapter notre action à celle-ci. Ainsi, la crainte et la tristesse doivent-elles être sévèrement réprimandées ; violence et sévérité sont pour elles des moyens adéquats ; moyens qui seraient au contraire tout à fait malvenus pour d'autres passions telle la colère car ils la redoubleraient. Celle-ci doit plutôt être flattée. D'autres doivent être trompées ; ainsi, on rusera avec l'amour en lui proposant des objets légitimes (p. 107).

Ainsi se comprend le rôle de la raison dans le gouvernement des passions. Puisque dans leurs pires désordres, il y a somme toute «plus d'erreur que de malice» (p. 110), il ne faut «pour les guérir (...) que les détromper» (107, 110). Les passions maîtrisées deviendront des instruments au service de la raison, de la même façon que le médecin se sert, à des fins utiles et avec profit, de poisons. Mais c'est la grâce qui rend l'action de la raison possible. Tout l'efficace de cette stratégie repose sur une intervention spirituelle.

Ainsi donc, contrairement à ce qu'affirmeront les traités d'un Descartes, d'un Hobbes ou d'un Spinoza, le domaine des passions, reste largement imperméable à la rationalité. De même que l'irréductibilité que Senault, en augustinien orthodoxe, reconnaît à l'affectivité. Du fait de la faiblesse de la raison, à propos de laquelle il anticipe les développements pascaliens. Cette dernière n'a ni le pouvoir de pénétrer la réalité des passions, ni le pouvoir d'en assurer seule le bon usage. Loin d'être cette faculté de distinguer le vrai du faux et le bien du mal qu'elle sera pour Descartes, elle doit laisser à la révélation et à la grâce le soin de nous éclairer et de nous gouverner.

CAROLE TALON-HUGON

\* Les références sont données dans l'édition du Corpus

### *Du Marsais, le grammairien philosophe.*

«*La grammaire au fond est bien au-dessus de ce qu'elle paroît être d'abord.*  
*Quintilien, Inst. Orat., livre I,*  
*cité par Du Marsais à l'article GRAMMAIRIEN.*»

Dans son introduction à la *Grammaire* de Port-Royal, Michel Foucault replace l'entreprise de cette dernière, publiée en 1660, dans un contexte pédagogique plus vaste. Celui-ci, qui avait déjà déterminé la publication de grammaires latine, grecque, italienne et espagnole, semblait s'organiser autour «*d'une simple réforme dans les méthodes employées pour enseigner les langues*»<sup>1</sup>. Jusqu'alors les langues s'apprenaient "de l'intérieur", règles et exemples étaient délivrés dans la langue dont la maîtrise était recherchée ; la mutation pédagogique que nous devons à cette entreprise discrète, doublée d'une réforme discrète, est celle qui inaugure la distinction entre langue enseignante et langue enseignée, distinction efficace dans l'acquisition de la langue nouvelle. Pour Michel Foucault, cette distinction entraînera des conséquences épistémologiques importantes, parmi lesquelles celle-ci, qui n'est pas la moins considérable : la pure et simple prise d'autonomie de la théorie de la langue. Par le lien de la même discrétion, «*le premier fruit des réflexions de Du Marsais sur l'étude des langues*» — ce «*grammairien profond et philosophe (...) esprit créateur dans une matière sur laquelle se sont exercés tant d'excellents Ecrivains*»<sup>2</sup>, ou encore «*l'un des plus subtils*»<sup>3</sup> des grammairiens du XVIII<sup>e</sup> siècle — est l'*Exposition d'une méthode raisonnée pour apprendre la langue latine*, datant de 1722, dédiée à ses élèves, Messieurs de Bauffremont. Cet écrit est célèbre pour son adoption, son traitement et sa justification de la *méthode interlinéaire* dans l'apprentissage du latin.

Nous nous proposons de rechercher et d'étudier ici le lien qui pourrait être établi entre cette méthode scolaire, qui poursuit l'efficacité de la distinction entre langue enseignante et langue enseignée, et la tâche de «*grammairien philosophe*» qu'effectue Du Marsais dans son travail de *Grammaire raisonnée*, annoncé dans l'Avertissement de la première édition du *Traité des Tropes*<sup>4</sup> et qui nous est livré, sous forme dispersée, soit dans cet ouvrage, soit dans les divers articles que Du Marsais a rédigés à la fin de sa vie pour l'*Encyclopédie*.

Une première caractéristique de la méthode proposée par Du Marsais est aussi une thèse philosophique : celle de la *prédominance du particulier*. Tel est en effet le «*principe*» sur lequel elle est fondée et dont l'exposé de la méthode interlinéaire présuppose la compréhension :

*«nous ne parvenons aux idées générales qu'après avoir passé, pour ainsi dire, par les idées particulières. Il n'est pas possible d'entendre les principes généraux et les termes abstraits, si l'on n'a pas dans l'idée les idées particulières qu'ils supposent»* <sup>5</sup>.

Contre ceux qui, partisans des idées innées, prétendent que le fini est issu d'une limitation de l'idée de l'infini, que

*«nous ne connaissons les êtres particuliers, que parce que nous avons idée de l'être en général»* <sup>6</sup>,

Du Marsais affirme la primauté du particulier :

*«quand nous venons au monde, et que nos sens ont acquis une certaine consistance, nous sommes affectés par les objets particuliers ; et ce sont ces différentes affections qui nous donnent les idées des êtres particuliers»* <sup>7</sup>.

De même, le sophisme, qui procède par passage du naturel au surnaturel, du naturel au superficiel, peut s'effectuer par un glissement de l'ordre métaphysique à l'ordre physique qui oublie qu'

*«il n'y a parmi les créatures que des êtres particuliers»*

et que

*«la matière en général, ou matière première, n'est qu'un terme abstrait et une pure production de notre esprit»* <sup>8</sup>.

Notons enfin que ce sont ces êtres particuliers que les philosophes appellent

*«individus, c'est-à-dire des êtres qui ne peuvent pas être divisés sans cesser d'être ce qu'ils sont»* <sup>9</sup>.

L'accès sensible au particulier est un accès au qualifié, au «*tel*» <sup>10</sup> : la prédominance du particulier est corrélative d'une secondarité de l'abstraction. Ainsi dans *Les causes de la parole*, Du Marsais explique comment l'abstraction est issue d'un travail d'élaboration comparative de la collection d'impressions particulières que la sensation a engendrées en nous à l'occasion des objets particuliers.

Les Stoïciens déjà, à côté de la représentation, avaient recherché les diverses modalités de genèse des objets de pensée : rencontre, similitude, analogie, transfert, composition ou contrariété <sup>11</sup>. Du Marsais à son tour dénombre les différentes opérations de l'esprit qui sont à l'origine des «*concepts*» : conjonction, ampliation, diminution, ou abstraction <sup>12</sup>. Ce n'est qu'à la suite des situations particulières, engendrant des idées particulières, que «notre

esprit fait (...) des observations sur les individus et sur leur manière d'être ; et ce sont ces observations, ces réflexions, ces abstractions, qui forment l'ordre métaphysique, et les êtres purement abstraits, que nous exprimons par des mots, à l'imitation des noms que nous donnons aux êtres réels»<sup>13</sup>.

Les êtres particuliers excitent donc en nous des «*idées exemplaires*»<sup>14</sup> que les noms retranscrivent, exprimant des qualités communes ; si l'esprit, par perception des ressemblances et des différences, engendre les genres et les espèces, le profit de cette activité fait du champ de la perception, pourvue de mémoire, le champ de l'*application individuelle*. Cette application individuelle, qui explicite fort heureusement dans le texte de Du Marsais les énigmes de la *πρόσις* stoïcienne, informe toute la grammaire. Les adjectifs modifient leur substantif et le font prendre dans une acception particulière, individuelle et personnelle. La préposition est présentée comme

*«pour ainsi dire, un mot d'espèce ou de sorte, qui doit ensuite être déterminé individuellement : par exemple, cela est dans ; dans marque une manière d'être par rapport au lieu : et si j'ajoute dans la maison, je détermine, j'individualise, pour ainsi dire, cette manière spécifique d'être dans»*<sup>15</sup>.

Il y a en effet deux rapports généraux entre les mots dans la construction<sup>16</sup> : rapport d'identité, fondement de l'accord de l'adjectif et du substantif auquel il se rapporte, et rapport de détermination, explicite dans les exemples positifs de l'adjectif et de la préposition, ou celui, négatif, de l'infinitif. On doit également faire la distinction entre les modes finis et le mode infinitif : les modes finis *appliquent* l'action selon personne, nombre et temps<sup>17</sup> ; l'indicatif, par exemple, mode des propositions, énonce l'action d'une manière absolue, alors que

*«l'infinitif énonce l'action dans un sens abstrait, et n'en fait, par lui-même, aucune application singulière et adaptée à un sujet ; aimer, donner, venir ; ainsi il a besoin, comme les prépositions, les adjectifs, etc. d'être joint à quelqu'autre mot, afin qu'il puisse faire un sens singulier et adapté»*<sup>18</sup>.

Ainsi

*«tout verbe actif, toute préposition, tout individu qu'on ne désigne que par le nom de son espèce a besoin d'être suivi d'un déterminatif»,*

ce dernier désignant un mot ou une phrase

*«qui restreint la signification d'un autre mot, et qui en fait une application individuelle.»*<sup>19</sup>

La détermination sera modification d'une énonciation jusqu'alors indéterminée, comblant l'attente de celui qui écoute par une application individuelle<sup>20</sup>. De même dans le domaine grammatical, selon l'analogie revendiquée par Du

Marsais lui-même :

*«il faut commencer par graver dans l'esprit les mots particuliers sur lesquels on a fait des règles ; tel est l'ordre naturel : nous recevons par les sens les impressions des objets, et ensuite nous raisonnons sur ces impressions»* <sup>21</sup>.

Le mode d'exposition de la méthode suivra cet ordre naturel : on commencera par la construction simple au moyen de la construction interlinéaire, avant de parler de déclinaisons, conjugaison et grammaire. Ce n'est que lorsque les enfants auront remarqué que les mots latins changent de terminaison que le grammairien peut leur apprendre

*«à décliner et à conjuguer,»*

c'est-à-dire peut leur apprendre

*«insensiblement les règles de la syntaxe, qui ne sont autre chose que des remarques sur la manière de faire connaître les différens égards et les différens rapports sous lesquels les mots sont considérés dans le discours»* <sup>22</sup>.

Ainsi, suivant l'ordre naturel, c'est-à-dire, l'ordre en fonction duquel on passe des idées particulières à leur élaboration en abstractions, la méthode aura déjà inscrit dans les esprits les idées particulières dont l'explication grammaticale avait besoin :

*«décliner et conjuguer, c'est dire de suite, les différentes terminaisons d'un même mot : chacune de ces terminaisons particulières est destinée à marquer un rapport particulier, sous lequel ce que le mot signifie est considéré, et c'est ce rapport que je fais sentir par une pratique préliminaire, qui non-seulement prépare aux réflexions, mais encore qui les fait naître»*. <sup>23</sup>

La méthode interlinéaire, prônée par Du Marsais au nom de l'ordre naturel, s'inscrit néanmoins dans une controverse touchant un autre type de naturalité, celle qui est en jeu dans ce que ses opposants appellent «structure naturelle» de la langue. Cette controverse, qui fait l'objet du texte sur l'INVERSION, trouve sa raison dans l'exposé du «grand principe» des opposants :

*«il faut toujours laisser les mots latins dans la structure naturelle de cette langue, donnant seulement à l'enfant la juste signification des mots sans rien déplacer et le dérangement des mots latins qu'on appelle mal-à-propos (...) construction, est une véritable destruction»* <sup>24</sup>.

Les avantages clairement énoncés par Du Marsais à l'issue de la présentation de sa méthode tenaient à un nouvel état des rapports entre langue enseignante et langue enseignée : Du Marsais se disait persuadé que la méthode interli-

néaire comme pratique

«(mettait) de la variété dans les études, (...) (faisait) voir de nouveau la réciprocation des deux langues»<sup>25</sup>,

«je veux dire le différent génie des deux langues, et comment l'une répond à l'autre»<sup>26</sup>.

Il n'est pas même nécessaire de commencer par la grammaire française<sup>27</sup> :

«on fait l'application des connoissances générales de Grammaire, aussi-bien sur les mots d'une langue que sur les mots d'une autre ; Amo est à la première personne du singulier : j'aime est aussi à la première personne du singulier. Pourquoi séparer ces deux études ? Elles s'entre-aident quand elles vont ensemble, et qu'on entend ce que l'un et l'autre mot signifie» ;

de même, dans l'explication particulière des règles générales, commencer l'application par des exemples français ou des exemples latins n'implique pas qu'il faille pour autant

«comencer séparément par la Grammaire française pour revenir ensuite à la latine ; ces deux études ne se nuisent point l'une à l'autre, au contraire elles se soutiennent. Ainsi je crois que ce seroit un tems perdu de se restreindre à ne parler d'abord que du françois»<sup>28</sup>.

La méthode interlinéaire ne jouait donc pas seulement de la distinction entre langue enseignante et langue enseignée, jouant du passage fécond du connu à l'inconnu, mais s'installait sur l'intersection de la différence entre langue maternelle et langue à acquérir, langue enseignante et langue enseignée, et c'est cette intersection même qui garantissait la fécondité de la méthode.

Or, et tel est le fondement de la réplique de Du Marsais à ses opposants, comme ce qui rattache son projet de *Grammaire raisonnée* à toute *Grammaire générale*, la possibilité de cette position méthodologique, à l'intersection même des deux langues considérées, se fonde sur une sortie vers un domaine extérieur aux langues singulières, commun à toutes, qui est l'ordre même des pensées. Dans son Introduction à la *Grammaire de Port-Royal*, Michel Foucault caractérisait parfaitement ce fondement propre à toute entreprise de Grammaire Générale : la *généralité* n'est pas issue d'une comparaison systématique de diverses langues entre elles ; la *grammaire générale* est

«une grammaire qui prend recul par rapport à une ou deux langues données et qui, dans la distance ainsi instaurée, remonte des usages particuliers à des principes universellement valables»<sup>29</sup> ;

ou encore :

«la généralité à laquelle elle accède n'est point celle de la langue en

*général, mais plutôt celle des raisons qui sont à l'oeuvre dans une langue quelconque. Raisons qui sont de l'ordre de la pensée, de la représentation, de l'expression...»*<sup>30</sup>

Michel Foucault conclut :

*«la grammaire générale est fort proche d'une logique qui se proposerait d'étudier non pas tellement les règles des raisonnements valables que les principales opérations de l'esprit telles qu'elles sont à l'oeuvre dans toute pensée»*<sup>31</sup>.

Restant fidèle au voisinage entre logique et grammaire, Du Marsais, pour défendre sa méthode interlinéaire, allèguera l'ordre même des pensées.

Comme le précise d'Alembert dans son *Eloge de Du Marsais*, même si les langues ne sont pas oeuvre de raison, mais bien plutôt oeuvre de besoin, seulement formées *«par une sorte de métaphysique d'instinct et de sentiment»*<sup>32</sup>, *«c'est aux philosophes à régler les langues, comme c'est aux bons Ecrivains à les fixer. La Grammaire est donc l'ouvrage des philosophes...»*<sup>33</sup>.

Du Marsais lui-même revendique cette parenté entre grammaire et philosophie, non sans en déterminer le fondement :

*«Les personnes qui ne sont pas accoutumées à rapporter toutes choses à leurs véritables principes, seront surprises de trouver ici des observations, qui ne leur paroîtront pas appartenir à la grammaire. Pourquoi fonder les règles de grammaire, dira-t-on, sur des observations de logique et de métaphysique ? Faut-il être philosophe avant que d'être grammairien ?*

*Je réponds qu'il seroit à souhaiter que ceux qui enseignent la grammaire fussent philosophes. Les grammairiens qui ne sont pas philosophes, ne sont pas même grammairiens. La grammaire a une liaison essentielle avec les sciences qui traitent de nos idées, et des opérations de notre esprit, parce que la grammaire traite des mots, en tant qu'ils sont les signes de ces idées et de ces opérations»*<sup>34</sup>.

Ainsi, ce qui justifie le caractère métaphysique des observations de Du Marsais n'est autre que ce qui fonde leur pertinence et qui définit le grammairien comme un grammairien philosophe : si les philosophes ont effectivement réglé les langues à partir de leur état initial de désordre et d'arbitraire, en gommant les irrégularités, le travail du grammairien consiste à retrouver cet esprit dans l'état de la langue qui est le résultat de leurs entreprises ;

*«pour saisir cet esprit il faut être philosophe ; (...) l'esprit philosophique seul peut remonter jusqu'aux principes sur lesquels les règles sont établies (...) cet esprit perçoit d'abord dans la grammaire de chaque langue les principes généraux qui sont communs à toutes les autres, et qui for-*

*ment la grammaire générale ; il démêle ensuite dans les usages particuliers à chaque langue ceux qui peuvent être fondés en raison, d'avec ceux qui ne sont que l'ouvrage du hasard ou de la négligence (...)*»<sup>35</sup>.

De là, il pourra étudier les influences réciproques que les langues ont eues les unes sur les autres, les altérations conséquentes, leurs différences de construction, de génie, tout cela constituant «*la vraie métaphysique de la grammaire*»<sup>36</sup>. Ni la méthode interlinéaire, ni le lien de Du Marsais à la grammaire générale ne sauraient réduire la singularité propre de chaque langue, son «*génie*» et la tâche du «*grammairien philosophe*» reste déterminée par ce respect des différences entre langues :

*«le grammairien philosophe doit raisonner de la langue particulière dont il traite relativement à ce que cette langue est en elle-même, et non par rapport à une autre langue. Il n'y a que certaines analogies générales qui conviennent à toutes les langues, comme il n'y a que certaines propriétés de l'humanité qui conviennent également à Pierre, à Paul et à tous les autres hommes.»*<sup>37</sup>

Ce qui rattache la grammaire de Du Marsais à la grammaire générale, ce qui assure le lien de nécessité entre grammaire et métaphysique, ce qui trace la distinction entre syntaxe et constructions, ce qui détermine la spécificité de la «*construction simple*», c'est donc le fondement de l'art de parler dans l'art de (bien) penser. Il y a des principes universels, communs à toutes les langues:

*«dans toutes les langues du monde, il n'y a qu'une manière nécessaire de faire un sens avec des mots»*

et

*«on ne sauroit traiter raisonnablement de ce qui concerne les mots, que ce ne soit relativement à la forme que l'on donne à la pensée et à l'analyse que l'on est obligé d'en faire par la nécessité de l'élocution, c'est-à-dire, pour la faire passer dans l'esprit des autres ; et dès-lors on se trouve dans le pays de la métaphysique. Je n'ai donc pas été chercher de la métaphysique pour en amener dans une contrée étrangère ; je n'ai fait que montrer ce qui est dans l'esprit relativement au discours et à la nécessité de l'élocution. C'est ainsi que l'anatomiste montre les parties du corps humain, sans y ajouter de nouvelles. Tout ce qu'on dit des mots, qui n'a pas une relation directe avec la pensée ou avec la forme de la pensée ; tout cela, dis-je, n'excite aucune idée nette dans l'esprit»*<sup>38</sup> ;

autrement formulé, le grammairien sera à peine grammaticien

*«s'il ne connaît pas que la parole n'est que le signe de la pensée ; que*

*par conséquent l'art de parler suppose l'art de penser ; en un mot, s'il n'a pas cet esprit philosophique qui est l'instrument universel, et sans lequel nul ouvrage ne peut être conduit à la perfection»<sup>39</sup>.*

C'est cette fondation du discours dans l'ordre de la pensée dont il est signe qui constitue la réponse de Du Marsais aux opposants de la méthode interlinéaire ; simplement dit, on peut d'autant plus changer l'ordre du texte latin que cet ordre n'est pas principal ; d'autre part, un niveau plus élaboré d'analyse de ce fondement va permettre de dégager l'espace de la signification.

En aucun cas la signification ne trouve son espace propre dans une stricte économie de mots ; conformément à une tradition rendue classique par l'*ἄξιωμα* stoïcien, c'est la *proposition* qui énonce la signification complète. L'écolier doit d'abord lire la phrase complète<sup>40</sup> ; connaissances de la proposition<sup>41</sup> et de la période<sup>42</sup> constituent

*«les avenues, le vestibule, ou plutôt le fondement de tout l'édifice de la grammaire»<sup>43</sup>.*

Ou encore, pour une situation plus systématique, la connaissance de la proposition et de la période forme l'une des sept parties ou articles de la grammaire (les six autres étant l'orthographe, la prosodie, l'étymologie, les préliminaires de la syntaxe<sup>44</sup>, la syntaxe, et la connaissance des sens divers dans lesquels un même mot peut être employé dans une même langue)<sup>45</sup>.

Or, pour entendre le sens complet de la proposition, s'il faut connaître la signification des mots particuliers ou nomenclature<sup>46</sup>, il faut «de plus bien connaître le signe de chaque sorte de rapport différent que ces mots ont entre eux dans cette phrase, parce que ce n'est que par ce rapport que ces mots font un sens ; nous n'entendons ce qu'on nous dit que par la perception de ces rapports»<sup>47</sup>.

Du Marsais ne se borne donc pas à la reprise d'un aristotélisme pur et simple, issu du premier chapitre du traité *De l'interprétation* : le signe se rapporte moins à la chose, qu'il ne reproduit (et n'est déterminé par) le registre de pensées qui fonde l'économie de la parole. En fait, il apparaît nécessaire de distinguer, dans l'analyse du langage, trois registres de signes : les mots sont

*«des signes établis entre les hommes pour se communiquer leurs pensées»<sup>48</sup>;*

ils sont signes de nos idées et des opérations de notre esprit<sup>49</sup> ; le deuxième registre de signes, constitutif de la signification, tient au

*«simple fait, fondamental dans le langage, qu'il y a moins de vocables qui désignent que de choses à désigner»<sup>50</sup> ;*

c'est que

*«l'art de la parole ne sauroit nous donner trop de secours pour nous faire éviter l'obscurité et l'amphibologie, ni inventer un assez grand nombre de mots pour énoncer, non seulement les diverses idées que nous avons dans l'esprit, mais encore pour exprimer les différentes faces sous lesquelles nous considérons les objets de ces idées»* <sup>51</sup>.

Un exemple de ce type de signe sera le prénom ou adjectif métaphysique, qui marque

*«non des qualités physiques des objets, mais seulement des points de vue de l'esprit, ou des faces différentes sous lesquelles l'esprit considère le même mot»* <sup>52</sup>.

Ce second type de signe est par excellence l'opérateur de la signification; une suite de mots ne saurait suffire à composer une proposition, quand bien même les mots marquent ce qu'ils signifient :

*«une liste de tous les mots d'une langue, selon leur première dénomination, et sans aucun signe de rapport d'un mot à un autre, ne ferait aucun sens»* <sup>53</sup> ;

il faut indiquer liaison, dépendance, enchaînement, «rapport réciproque» <sup>54</sup> :

*«ce n'est que par ces rapports que les mots font un sens ; et l'on n'entend ce sens que parce que l'on connaît les signes de ces rapports»*<sup>55</sup>.

Ces signes des rapports de mots seront l'appareil grec ou latin des cas, l'organisation française des prépositions.

Enfin, conformément à l'idée selon laquelle

*«le sens total qui résulte de l'assemblage et de la construction des mots ne peut être entendu, en quelque langue que ce soit, qu'après que toute la proposition est énoncée»* <sup>56</sup>,

le troisième registre de signes sera la proposition tout entière :

*«chaque pensée particulière est un tout séparé qui a pour signe une proposition, et cette proposition est énoncée en plus ou moins de mots, selon l'usage de la langue. Ces mots sont comme les parties de la pensée que chaque langue divise à sa manière»* <sup>57</sup>.

Du Marsais, on l'a vu, fonde le parler dans l'ordre universel du penser, principe valable en toutes les langues : il y a

*«un modèle ontologique de la pensée, un ordre analytique et successif des pensées, mesure universelle de tout effet de communication, que les diverses grammaires qui sont à la grammaire générale ce que les arts sont à la science, peuvent traduire soit par la place des mots, soit par leurs désinences dans un système morphologique qui, sans reproduire cet ordre, le suppose comme le commun dénominateur de toute communicabilité et de toute signification»* <sup>58</sup>.

C'est cet ordre du penser, selon «la suite et l'enchaînement de ces rapports», générateur du sens, qui constitue la réponse de Du Marsais à ses opposants et définit la construction :

*«la perception de cette suite de rapports n'est autre chose que la construction aperçue».*

*«tout sens énoncé suppose une construction, parce que toute énonciation suppose des rapports entre les mots»<sup>59</sup> ;*

et la syntaxe n'est autre que

*«ce qui fait en chaque langue que les mots excitent le sens que l'on veut faire naître dans l'esprit de ceux qui savent la langue (...), la partie de la Grammaire qui donne la connoissance des signes établis dans une langue pour exciter un sens dans l'esprit»<sup>60</sup>.*

On appelle aussi ordre, ou ordre grammatical, ordre naturel<sup>61</sup>, la suite et l'enchaînement de ces rapports. Ces rapports sont signes de l'infinité des vues de l'esprit éveillées dans le cadre de telle ou telle impression particulière. Il n'y a efficace du sens, dans l'économie de la proposition, que par le dynamisme de ces rapports réciproques.

Or c'est une précision de Du Marsais qui nous rappelle tout d'abord à quel point ces rapports sont de l'esprit, et non pas objectifs ; qui nous montre en second lieu combien, malgré son attachement à la grammaire générale (rendu sensible par la fondation du parler dans le penser), Du Marsais délaisse tout idéal apophantique au profit d'une conception du langage comme producteur d'effets. L'ordre naturel

*«n'est autre chose que l'arrangement des mots, selon la suite des signes des rapports, sous lesquels celui qui parle veut faire considérer les mots»<sup>62</sup>.*

De même, si un orateur

*«avait énoncé les objets de ses idées selon l'ordre dont parle Monsieur Batteux, en se contentant de les nommer sans leur donner aucune autre modification, il n'aurait excité aucun sens dans l'esprit de ses auditeurs»<sup>63</sup>.*

Dans l'exemple de Cicéron que Du Marsais commente,

*«à parler exactement, on ne peut pas dire que dans cette phrase, Cicéron n'ait présenté que les objets, puisqu'il les a présentés avec le signe destiné, par l'usage de sa langue, à marquer les vues de l'esprit, sous lesquelles il vouloit que ces mots fussent considérés, sous lesquelles ils sont en effet ; quand l'orateur a prononcé toute la phrase, l'esprit de celui qui*

*a entendu, les place, par un simple regard, dans l'ordre significatif»* <sup>64</sup>.

On est si loin de l'idéal apophantique de l'effacement que l'efficace du langage, autant dire l'existence effective du discours, passe par la modification que l'on donne à la pure et simple profération des objets : l'adjectif modifie le substantif et le fait prendre dans une acception particulière ; le verbe qui, dans la dialectique stoïcienne, se trouvait au centre de la proposition par l'expression qu'il proposait de l'action et de ses aspects, demeure essentiel, mais parce qu'il est à la fois signe d'action et signe de soi comme mode expressif délibéré, parce qu'il est une des marques de l'énonciateur qui agit par modifications :

*«outre la propriété de marquer la voix, le mode, la personne, etc..., et outre la valeur particulière de chaque verbe, qui énonce, ou l'essence, ou l'existence ou quelque action ou quelque sentiment, etc..., le verbe marque encore l'action de l'esprit qui applique cette valeur à un sujet, soit dans les propositions, soit dans les simples énonciations ; et c'est ce qui distingue ce verbe des autres mots, qui ne sont que de simples dénominations»* <sup>65</sup>.

De fidèle relevé d'action, le verbe est devenu la marque de l'agent de l'expression qui, tissant les rapports réciproques, signes des pensées liées, constitue le sens.

Or ce sens, quand bien même il a prise sur la réalité <sup>66</sup>, décrit moins une situation simple qu'il ne fixe un concours d'idées principales et d'«idées accessoires». Est idée

*«toute affection de notre âme par laquelle nous concevons, ou nous imaginons (...)».*

Comme l'ajoute aussitôt Du Marsais, idée est un terme abstrait,

*«c'est le point de réunion auquel nous rapportons tout ce qui n'est qu'une simple considération de l'esprit»* <sup>67</sup>.

Sur un autre registre, l'idée, considérée non plus comme terme général, mais dans une de ses applications particulières, est elle aussi un point de réunion, ou une corrélation entre une idée principale, tutrice de la proposition à venir, et les idées accessoires que celle-ci suggère irrésistiblement : parmi les diverses variétés de l'idée, en effet, l'idée accessoire est

*«celle qui est éveillée en nous à l'occasion d'une autre idée» ;*

c'est affirmer une fois encore la place de l'esprit dans l'expression, d'un esprit constitué par ses impressions particulières et le cortège des sédimenta-

tions mnésiques qu'elles ont motivées : la constitution singulière de l'esprit se caractérise alors par l'ordre des pensées dans la mesure même où l'ordre d'une pensée singulière n'est que la circulation (ou la connexion) préférentielle et plus facile entre diverses idées — tel est le dynamisme des idées accessoires, telle est l'idée particulière comme géant un rayonnement et un concours d'idées :

*«lorsque deux ou trois idées ont été éveillées en nous dans le même temps, si dans la suite l'une des deux est excitée, il est rare que l'autre ne le soit pas aussi ; et c'est cette dernière qu'on appelle accessoire»<sup>68</sup>.*

Déjà Arnault et Lancelot réfléchissaient à ce problème des idées accessoires : les chapitres XIV et XV du livre I de la Logique de Port-Royal traitent respectivement *D'une autre sorte de définitions de noms*, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage et *Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont signifiées par les mots* ; leur traitement des idées accessoires délimite un champ propre à l'esprit singulier qui s'exprime en discours :

*«signifier dans un son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exciter une idée liée à ce son dans notre esprit en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeler accessoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoique l'esprit en reçoive l'impression»<sup>69</sup>.*

Que ces idées accessoires soient liées au sens ou aux mots mêmes, qu'elles leur soient liées par un usage commun, ou un usage «privé», elles marquent un supplément immédiat et irréductible qu'opère l'esprit par rapport à ce qu'on qualifierait comme l'objet de son expression. Cet immédiat excès, ce supplément naturel apparaît à son tour comme une critique de tout idéal d'une expression motivée par un total effacement du sujet.

De plus,

*«on peut comprendre sous le mot d'idées accessoires, une autre sorte d'idée que l'esprit ajoute à la signification précise des termes par une raison particulière. C'est qu'il arrive souvent qu'ayant conçu cette signification précise qui répond au mot, il ne s'y arrête pas quand elle est trop confuse et trop générale. Mais portant sa vue plus loin, il en prend occasion de considérer encore dans l'objet qui lui est représenté, d'autres attributs et d'autres faces, et de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes»<sup>70</sup> ;*

tel est le cas du pronom démonstratif hoc, dont Du Marsais reprend l'exemple à l'article Ce, cette, ces ; ..., paraphrasant le texte de la Logique de Port-Royal :

*«la propre valeur de ces mots ne consiste que dans la désignation ou indication, et n'emporte point avec elle l'idée précise de la personne ou de la chose indiquée (...) ceci, cela sont (...) des substantifs neutres ; ces mots ne donnent que l'idée métaphysique d'une substance qui est ensuite déterminée par les circonstances ou idées accessoires ; l'esprit ne s'arrête pas à la signification précise qui répond au mot ceci ou au mot cela, parce que cette signification est trop générale ; mais elle donne occasion à l'esprit de considérer ensuite d'une manière plus distincte et plus décidée l'objet indiqué»<sup>71</sup>.*

Ce deuxième cas d'idée accessoire sert la logique de la détermination, en tant qu'elle est logique de l'application individuelle. Le premier, marquant l'emprise personnelle du sujet sur l'expression, pouvait être également rendu plus sensible dans l'exemple de la conjonction, dont

*«la valeur consiste à lier des mots par une nouvelle modification ou idée accessoire ajoutée à l'un par rapport à l'autre»<sup>72</sup>.*

Or cette initiative de l'esprit, qualifiée donc par le fait d'excéder une information stricte en la mettant en rapport avec un réseau d'idées co-occurrentes, ne doit pas seulement être mise en rapport avec le travail d'intersection de la méthode interlinéaire ou le dynamisme fondamental du rapport réciproque dans la constitution du sens ; elle doit être rigoureusement liée au langage d'une part, en tant qu'il est plus communication entre sujets que restitution d'informations objectives, avec le statut de la modification d'autre part. Celui-ci, aperçu déjà dans le travail de l'expression, dans la nécessité de la détermination, va être explicité par la reconnaissance de la naturalité des tropes. Ces mises en rapport montreront combien Du Marsais, dans une théorie originale du langage, modifie son lien à la grammaire générale.

A l'origine du langage, se tient le désir de communication :

*«faire connaître aux autres les affections ou pensées singulières, et, pour ainsi dire, individuelles de l'intelligence»<sup>73</sup>*

est, selon les termes mêmes de Du Marsais, un effet à produire qui implique les voies soumises à convention de la parole et de l'écriture. Quand bien même

*«la construction simple suit l'état des choses»<sup>74</sup>,*

le langage n'est pas déterminé par la tâche expressive des états de choses, mais par la communication des affects ; cette communication est réglée par des motivations de l'orateur, qui, voulant obtenir un effet, effectue des «modi-

fications» par le jeu des rapports réciproques ; la communication réussie ne s'étend pas comme neutralisation du langage sous le joug de la proposition, mais comme transmission réussie d'affects. De fait, ce n'est ni la proposition, ni le jugement qu'elle énonce qui caractérisent essentiellement le langage <sup>75</sup>. Le langage n'est ni d'emblée ni par essence descriptif, mais il répond à des motifs et produit des effets ; connaître les signes est le moyen nécessaire à la fin poursuivie, à ce désir humain de communication. Aussi les règles de l'élocution sont relatives à ses trois objets :

*«le premier, qu'on peut appeler l'objet primitif ou principal, c'est d'exciter, dans l'esprit de celui qui lit ou qui écoute, la pensée qu'on a dessein d'exciter. On parle pour être entendu, c'est le premier but de la parole, c'est le premier objet de toute la langue ; et en chaque langue il y a un moyen propre, établi pour arriver à cette fin indépendamment de toute autre considération.*

*Les deux autres objets que l'on se propose souvent en parlant, c'est ou de plaire, ou de toucher (...)* <sup>76</sup>.

Or si la production d'effets est assurée par les modifications qu'on apporte aux rapports entre les mots, cette nécessité de modifier, que Du Marsais objectait à Bateux comme la condition nécessaire de la communication, se retrouve dans son usage de l'imitation, ainsi que dans la part importante qu'il réserve au trope.

Comme l'a déjà précisé Francine Markovits <sup>77</sup>, l'imitation, dans de nombreux textes du XVIII<sup>e</sup> siècle, loin de se réduire à n'être que le corollaire d'une pensée de l'identique, doit être comprise comme travail de l'altération ; de même, chez Du Marsais, la pédagogie de l'exemple, qui intervient en relais de l'impression sensible.

Si d'autre part communication implique modification des noms que l'orateur relie par des rapports réciproques, il faut rappeler que cette modification prend place dans un langage naturel, qui est d'emblée dans le registre du *modifié* : c'est cette primauté naturelle du *modifié* qu'affirme le début du *Traité des Tropes*.

Comme l'exprime d'Alembert, Du Marsais, encouragé par le succès de son premier essai, entreprit de le développer dans un ouvrage dont le titre aurait dû être *Les véritables principes de la grammaire, ou nouvelle grammaire raisonnée pour apprendre la langue latine*.

Dans l'Avant-propos de la première édition <sup>78</sup>, Du Marsais propose une partition en sept de la grammaire <sup>79</sup>, justifie l'appartenance à la grammaire de

l'étude des Tropes, discute l'ordre même des parties de la grammaire et élabore un système de renvois dans cette oeuvre non encore écrite. Or

*«c'est tout ce qu'il publia pour lors de son ouvrage, mais il en détacha l'année suivante un morceau précieux qu'il donna séparément au public, et qui devait faire le dernier objet de la grammaire générale»<sup>80</sup>,*

à savoir le *Traité des Tropes*. Du Marsais n'acheva jamais son programme systématique sous forme d'oeuvre continue, mais en poursuivit la réalisation dans les très nombreux articles qu'il écrivit pour l'Encyclopédie, ne modifiant ainsi que les lieux de ses renvois.

Que Du Marsais édite les parties de sa *grammaire raisonnée* en ordre dispersé n'étonne pas après lecture de l'Avertissement qui est moins le programme d'une systématité que le décret de «*libre circulation*» entre les parties de la grammaire énumérées :

*«quoique ces différentes parties soient liées entre elles, de telle sorte qu'en les réunissant toutes ensemble, elles forment un tout qu'on appelle Grammaire, cependant chacune en particulier ne suppose nécessairement que les connaissances qu'on a acquises par l'usage de la vie. Il n'y a guère que les préliminaires de la syntaxe qui doivent précéder nécessairement la syntaxe ; les autres parties peuvent aller indifféremment l'une avant l'autre ; ainsi cette partie de la Grammaire que je donne aujourd'hui, ne supposant point les autres parties, et pouvant facilement y être ajoutée, doit être regardée comme un traité particulier sur les tropes et les différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot»<sup>81</sup>.*

On est cependant en droit de se demander si commencer l'édition d'une *Grammaire raisonnée* par la dernière des parties qu'on vient de lui reconnaître, l'étude des tropes, n'a pas une portée polémique relative au traitement du langage.

Même si, en effet, l'appartenance de l'étude des Tropes à la grammaire est une question controversée, on peut néanmoins affirmer que la dernière place que Du Marsais lui accorde est le résultat d'une démarche traditionnelle, engagée par Aristote lui-même et poursuivie par les Stoïciens : le sens ou la motivation de cette dernière place est simple — il marque le privilège de la proposition, dont on traitera d'abord, pour s'attacher ensuite à ses déviations, étude marginale mais nécessaire à la correction de la proposition. Si l'on considère en revanche le début du *Traité des Tropes*, on constate que la démarche de Du Marsais se démarque nettement de la thèse d'une secondarité du trope ; certes le trope se définit comme un écart par rapport à l'état primitif, par

*«les différens écarts que l'on fait dans cet état primitif, et les différentes altérations qu'on y apporte, dont les différentes figures de mots et de pensées»<sup>82</sup> ;*

mais cette déviance est une analyse logique, contre laquelle Du Marsais présente l'état naturel du langage comme la naturalité de cette déviance, l'immédiateté du figuré :

*«bien loin que les figures soient des manières de parler éloignées de celles qui sont naturelles et ordinaires, il n'y a rien de si naturel, de si ordinaire et de si commun que les figures dans le langage des hommes»<sup>83</sup>*

— ou encore :

*«bien loin que les figures s'éloignent du langage ordinaire des hommes, ce serait au contraire les façons de parler sans figures, qui s'en éloigneraient, s'il était possible de faire un discours où il n'y eût que des expressions non figurées»<sup>84</sup>.*

Coordrativement, on doit veiller à ne pas confondre tropes et façons de parler recherchées «et tirées de loin».

Celui qui, rappelons-le, affirme l'existence d'un ordre universel des pensées, fondement de la construction simple et de la syntaxe, est aussi celui qui, faisant débiter sa *Grammaire raisonnée* par un traité des Tropes, affirme la primauté naturelle d'un supplément de modification dans le langage. Pour qu'il y ait construction de sens, toute proposition engage en effet cette modification minimale qu'est la mise en rapports et que retranscrivent les signes propres à chaque langue particulière :

*«les phrases et les mots, qui n'ont la marque d'aucune figure particulière, sont comme les soldats qui n'ont l'habit d'aucun régiment ; elles n'ont d'autres modifications que celles qui sont nécessaires pour faire connaître ce qu'on pense»<sup>85</sup>.*

Mais ce que représente en outre l'état naturel du langage, c'est la primauté naturelle d'un excès par rapport à cette modification minimale<sup>86</sup>, d'une modification supplémentaire :

*«tous les mots construits ont d'abord la propriété générale qui consiste à signifier un sens en vertu de la construction grammaticale, ce qui convient à toutes les phrases et à tous les assemblages de mots construits, (...) de plus les expressions figurées ont encore chacune une modification singulière qui leur est propre, et qui les distingue l'une de l'autre»<sup>87</sup>.*

Cette polémique sur la naturalité du langage, cette modification supplémentaire propre au trope renforcent, puisqu'ils s'en présentent les moyens, l'idée d'un langage d'effets, moins porteur d'informations fidèles sur les

choses que communication d'affects entre des sujets, communication dont le succès pour l'orateur se comprend comme satisfaction. La naturalité du trope, comme modification excessive, trouve sa raison dans la nécessité de l'impact sur l'interlocuteur : les tropes s'entendent selon une

*«modification ou différence générale, qui les rend Tropes et qui les distingue des autres figures : elle consiste en ce qu'un mot est pris dans une signification qui n'est pas précisément sa signification propre»<sup>88</sup>*

mais aussi selon une «différence particulière» ; chaque trope s'entend au sein d'un système de tropes dans lequel

*«chaque Trope diffère d'un autre Trope, et cette différence particulière consiste dans la manière dont un mot s'écarte de sa signification propre»<sup>89</sup>.*

De fait,

*«il y a autant de Tropes qu'il y a de manières différentes par lesquelles on donne à un mot une signification qui n'est pas précisément la signification propre de ce mot»<sup>90</sup>.*

Chacune de ces figures, employées à propos, donnent «vivacité», «force», «grâce» au discours : la naturalité du trope tient à la nécessité pour le discours d'avoir toujours dû réaliser son dessein. Les figures, en tant qu'assemblage de mots, ont la propriété d'exprimer les pensées ; en tant que figures, elles possèdent

*«l'avantage de leur habit, je veux dire, de leur modification particulière, qui sert à réveiller l'attention, à plaire ou à toucher»<sup>91</sup>.*

De fait, alors que l'idéal apophantique, tel qu'il trouve sa forme classique dans le stoïcisme, se caractérise par un idéal d'effacement, de transparence ou de neutralisation du langage, pour Du Marsais, le langage, comme langage d'effets, connaît un idéal d'énergie et de vivacité. Netteté et précision sont les premières qualités du discours, pour la précision de l'effet qu'il se propose<sup>92</sup>. La répétition est une offense<sup>93</sup> et l'abstraction une commodité<sup>94</sup>. Les Tropes, ellipse ou périphrase, sont recherchés pour l'énergie qu'ils procurent au discours, assurant une communication réussie. Sans renier la critique cartésienne, toujours présente, de la précipitation, l'idéal de vivacité vient répondre à cette vivacité naturelle, factuelle, qui est à l'origine de la construction figurée<sup>95</sup>.

S'il nous importe,

*«par bien des motifs, de faire connoître aux autres nos sentiments ou nos pensées»<sup>96</sup>,*

Du Marsais rappelle volontiers le principe selon lequel notre pensée, considérée en elle-même, sans rapport à l'élocution, est très simple :

«je veux dire que l'exercice de notre faculté de penser se fait en nous par un simple regard de l'esprit, par un point de vue, par un aspect indivisible : il n'y a alors dans la pensée ni sujet, ni nom, ni verbe, etc.»<sup>97</sup>

Certes, nous disposons, grâce à l'unisson que la nature a établi entre nos organes et ceux des autres hommes, des signes des passions ou signes naturels ; cependant si

*«ces signes (...) répondent, jusqu'à un certain point, à la simplicité de la pensée (...), ils ne la détaillent pas assez, et ne peuvent suffire à tout»*<sup>98</sup>.

Pour que la communication soit effective, il faut donner de l'étendue à la pensée :

*«nous sommes contraints de donner à notre pensée de l'étendue, pour ainsi dire, et des parties, afin de la faire passer dans l'esprit des autres, où elle ne peut s'introduire que par leurs sens»*<sup>99</sup>.

De fait, la communication exige le passage de l'immédiat à l'étendu et au successif, de l'indivis<sup>100</sup> à la division en parties<sup>101</sup> : en conséquence des impressions, nos premières pensées et nos jugements

*«se font en nous par un point de vue de l'esprit qui forme d'abord, sans division, toute pensée. Je veux dire que nos jugemens se font d'abord par sentiment, c'est-à-dire, par une affection intérieure ou perception de l'esprit, sans que l'esprit divise sa pensée, et considère premièrement la chose, puis la qualité, et enfin unisse, comme on dit, une idée et une autre idée. Cette division de la pensée est une seconde opération de l'esprit qui se fait relativement à l'élocution»*<sup>102</sup> ;

les parties que nous donnons à notre pensée par la nécessité de l'élocution

*«deviennent ensuite l'original des signes dont nous nous servons dans l'usage de la parole ; ainsi nous divisons, nous analysons, comme par instinct, notre pensée ; nous en rassemblons toutes les parties selon l'ordre de leurs rapports ; nous lions ces parties à des signes ; ce sont les mots dont nous nous servons ensuite pour en affecter les sens de ceux à qui nous voulons communiquer notre pensée : ainsi les mots sont en même temps, et l'instrument et le signe de la division de la pensée»*<sup>103</sup>.

Le primat de la proposition comme sens global, corrélat de l'insuffisance des mots à constituer la signification complète, n'est autre que la résultante de cette nécessaire extension de la pensée et la division d'une pensée en parties est inséparable d'un rassemblement en une proposition qui la restitue intégralement :

*«comme nous ne pouvons pas communément énoncer notre pensée tout*

*d'un coup en une seule parole, la nécessité de l'élocution nous fait recourir à plusieurs mots, dont l'un ajoute à la signification de l'autre, ou la restreint et la modifie ; ensuite qu'alors c'est l'ensemble qui forme le sens que nous voulons énoncer» 104.*

L'ordre successif de la construction simple est

*«le plus propre à faire appercevoir les parties que la nécessité de l'élocution nous fait donner à la pensée ; il nous indique les rapports que ces parties ont entre elles ; rapports dont le concert produit l'ensemble, et pour ainsi dire, le corps de chaque pensée particulière» 105.*

Or si la compréhension optimale, conformément au statut du langage comme producteur d'effets, implique un idéal d'énergie et de vivacité, c'est qu'elle s'entend comme le désir d'un retour à l'immédiate complétude et à l'indivis : quand l'ensemble de la proposition, recelant le sens total, est préféré, c'est «d'un simple regard» 106 que l'esprit «apperçoit» toute la suite et l'enchaînement des rapports, ordre naturel, ordre grammatical 107. C'est à atteindre cette correspondance entre simplicité et unité de la pensée et compréhension sans obstacle que le discours, étendu et successif, doit viser. Or si les opérateurs sourds de l'usage et de l'analogie figurent parmi les moyens de cette compréhension, on ne doit pas omettre la clarté opératoire des énoncés :

*«comme nous saisissons toute notre pensée par un seul point de vue de l'esprit, nous aimons à abréger le discours, et à le faire répondre, autant qu'il est possible, à la simplicité et à l'unité de la pensée» 108.*

Si les tropes confèrent au discours énergie, grâce et vivacité, leur usage est seulement restreint par cet idéal ; ainsi par exemple l'ellipse n'est-elle autorisée que lorsque le retranchement qu'elle opère des mots qui seraient nécessaires à une construction pleine

*«n'apporte ni équivoque ni obscurité dans le discours, et qu'il ne donne pas à l'esprit la peine de deviner ce qu'on veut dire, et ne l'expose pas à se méprendre» 109.*

Autrement dit,

*«il faut prendre garde que les transpositions et le renversement d'ordre ne donnent pas lieu à des phrases louches, équivoques, et où l'esprit ne puisse pas aisément rétablir l'ordre significatif ; car on ne doit jamais perdre de vue, qu'on ne parle que pour être entendu» 110.*

Le langage, issu du désir de communication, a pour but ultime la satisfaction de ce désir. Encore une fois

*«le but essentiel du discours, c'est que l'on doit être entendu» 111.*

Pour achever la description de cet idéal de vivacité et d'énergie du discours, nous voudrions reprendre l'idée de la complétude, complétude de la pensée qui, par-delà la division en parties et le rassemblement par parties du discours, doit resurgir dans la complétude de la compréhension. Si l'implication des tropes dans le langage naturel et dès le langage naturel se mesure à leur efficacité dans la réalisation de la communication, on doit rappeler que c'est la liaison des idées accessoires qui est à l'origine des figures et des tropes, du sens figuré en général :

*«la liaison qu'il y a entre les idées accessoires, je veux dire, entre les idées qui ont rapport les unes avec les autres, est la source et le principe des divers sens figurés que l'on donne aux mots. Les objets, qui font sur nous des impressions, sont toujours accompagnés de diverses circonstances qui nous frappent, et par lesquelles nous désignons souvent, ou les objets mêmes qu'elles n'ont fait qu'accompagner, ou ceux dont elles nous réveillent le souvenir. Le nom propre de l'idée accessoire est souvent plus présent à l'imagination que le nom de l'idée principale, et souvent aussi ces idées accessoires, désignant les objets avec plus de circonstances que ne feraient les noms propres de ces objets, les peignent ou avec plus d'énergie, ou avec plus d'agrément»<sup>112</sup>.*

Dans la mesure où le trope définit son impact à partir des idées accessoires, le caractère du trope, c'est-à-dire son statut propre de modification supplémentaire ou particulière, et sa primauté naturelle critiquent conjointement le privilège de l'idée principale au détriment des idées accessoires. Contraire à la priorité d'une idée principale, la pensée complète doit être entendue comme l'initialité d'un concours d'idées. C'est ce que vient confirmer la définition de l'idée abstraite (ou sens abstrait) :

*«en général, le sens abstrait est celui par lequel on s'occupe d'une idée, sans faire attention aux autres idées qui ont un rapport naturel et nécessaire avec cette idée»*

ou encore

*«l'idée dont on s'occupe par abstraction, est tirée, pour ainsi dire, des autres idées qui ont rapport à celle-là ; elle en est comme séparée, et c'est pour cela qu'on l'appelle idée abstraite»<sup>113</sup>.*

L'abstraction est définie comme séparation d'une idée par rapport au concours d'idées qui rend mieux compte de la genèse de la pensée. De fait, si les tropes servent au plus haut point, dans les limites qui nous préservent de la confusion, l'idéal de vivacité, c'est qu'ils sollicitent la genèse intégrale de la pensée complète, qui inclut les idées accessoires. Renouant avec l'unité immédiate, la simplicité indivise de la pensée intérieure, ils vont même

jusqu'à la dépasser ; c'est qu'il y a pour conclure plus d'information condensée dans le trope distinct que dans l'expression simple. Certes

*«un des plus fréquents usages des Tropes, c'est de réveiller une idée principale, par le moyen de quelque idée accessoire» ;*

mais de plus,

*«les Tropes donnent plus d'énergie à nos expressions. Quand nous sommes vivement frappés de quelque pensée, nous nous exprimons rarement avec simplicité ; l'objet qui nous occupe se présente à nous, avec les idées accessoires qui l'accompagnent ; nous prononçons les noms de ces images qui nous frappent : ainsi nous avons naturellement recours aux Tropes ; d'où il arrive que nous faisons mieux sentir aux autres ce que nous sentons nous-mêmes» 114.*

On remarquera enfin que l'ordre des pensées, qui détermine la construction simple, doit être distingué de l'état simple d'une pensée immédiate et indivise. En ce sens, la construction simple, sans être discours, suppose l'existence d'une visée au discours, d'un discours en genèse. Ce n'est que lorsqu'on la considère *«sans aucun rapport à l'élocution»* 115 que la pensée est simple et indivise. L'élocution, comme but, modifie la pensée elle-même, la complique et l'éclaircit ; la qualité analytique de la pensée suppose la mise en discours, certaines opérations de l'esprit ne se peuvent faire que relativement à l'élocution, et la nécessité de cette dernière nous fait donner une forme nouvelle à la pensée 116 — division et rassemblement en parties ne qualifient pas seulement le discursif, mais aussi la pensée elle-même telle qu'elle est modifiée par le dispositif de la communication. Enfin,

*«la nécessité d'analyser notre pensée, afin de pouvoir l'énoncer par l'entremise des mots, nous y fait observer ce que nous n'y aurions jamais remarqué, si nous n'avions point été forcés de recourir à cette analyse pour rendre nos pensées communicables, et les faire passer, pour ainsi dire, dans l'esprit des autres» 117.*

L'idéal de vivacité qui est retour, par l'effet du langage, à l'indivis, l'immédiat, s'enrichit du progrès qu'a engendré ce passage, dans l'ampleur et la complexité de la pensée.

Une grammaire générale est donc celle qui affirme l'existence, au fondement de la parole, d'un ordre de pensées. Il semble clair que le corrélat d'une grammaire générale sera une caractéristique, comme l'organisation des signes qui correspond sans faillir à cet ordre de pensées. Du Marsais se démarque pré-

cisement de cette corrélation entre grammaire générale et caractéristique d'au moins trois manières : tout d'abord, l'ordre de pensées fondateur suppose une multiplicité et une succession qui impliquent que celles-ci se situent d'emblée dans le discursif. La construction simple, composée par l'ordre des vues de l'esprit, objet de la syntaxe simple et nécessaire <sup>118</sup>, n'est pas la pensée prompte, immédiate, intérieure à soi de l'individu sentant, mais l'ordre des pensées de l'orateur qui déjà organise son désir de communication vers une satisfaction. Le discours est la pensée organisée, divisée et rassemblée, qui fonde et accompagne la genèse du discours.

En second lieu, l'implicite mention que Du Marsais fait de la caractéristique apparaît polémique, comme le laissent attendre l'importance et la nouveauté de son traitement du trope, que nous nous sommes attachée à souligner. C'est ainsi que l'idée d'une caractéristique semble entrer dans la collaboration de Du Marsais à l'Encyclopédie par l'usage possible d'un nouvel alphabet, qui rectifierait tout ce que l'ancien aurait de défectueux <sup>119</sup>, simplifiant principalement l'accès à l'orthographe. Or une des défenses que Du Marsais adopte est la suivante :

*«c'est un simple alphabet de plus que je voudrais qui fût fait et autorisé par qui il convient ; qu'on apprît à le lire, et qu'il y eût certains livres écrits suivant cet alphabet ; ce qui n'empêcherait pas plus de lire les autres livres, que le caractère italique n'empêche de lire le romain»* <sup>120</sup>.

Mais comment concevoir une caractéristique aussi conciliante, qui renoncera à exiger l'exclusivité que son univocité implique ?

Enfin, reprenons l'idée d'une coexistence plurielle de langues et codes particuliers que supposaient méthode interlinéaire ou projet d'un alphabet seulement supplémentaire : on voit comment Du Marsais retient plus de Leibniz le travail du symbolique que le nécessaire projet d'une *characteristica universalis*.

Rappelons la définition que Leibniz donne du *symbolique* ou de l'*aveugle* : quand tout ce qui contient une notion distincte est distinctement connu, quand l'analyse de la notion parvient à ses éléments derniers, la notion est *adéquate* :

*«mais le plus souvent et surtout lorsque l'analyse est très longue, nous n'embrassons pas toute la nature de la chose à la fois ; nous substituons alors aux choses des signes dont, pour abrégé, nous avons coutume d'omettre l'explication dans le travail actuel de la pensée, sachant ou croyant que cette explication est en notre possession. Ainsi lorsque je pense à un chiliogone, c'est-à-dire un polygone de mille côtés, je ne*

*considère pas toujours ce qu'est un côté, une égalité, le nombre mille (ou le cube de dix), mais je me sers mentalement de ces mots pour qu'ils tiennent lieu des idées que j'ai de ces choses, — bien que sans doute j'aie le sens de ces mots confusément et immédiatement présent à l'esprit, — parce que j'ai conscience de posséder la signification de ces mots et que j'estime que l'explication n'en est pas nécessaire pour le moment. J'appelle cette connaissance aveugle ou symbolique»<sup>121</sup>.*

Le sourd travail de l'usage et de l'analogie, le génie particulier des langues singulières, l'arbitraire de leurs signes propres déplacent l'aveugle ou le symbolique de la qualification de la connaissance à la description des opérations, métaphysique d'instinct, montage des opérations de l'esprit, évolutions des langues. Destutt de Tracy peut bien objecter à Du Marsais la critique d'un travail insuffisamment accompli ou systématisé : ce «*premier des grammairiens*» n'aurait

*«point employé cette sagacité exquise à faire un tableau complet de notre intelligence (...) s'il avait osé réunir et coordonner toutes ses observations idéologiques, la partie grammaticale et la partie logique s'en seraient suivies d'elles-mêmes, et il est vraisemblable que cet homme célèbre n'aurait pas terminé sa longue carrière sans achever l'ouvrage précieux dont il ne nous a donné que le plan et des fragmens»<sup>122</sup>.*

On peut se demander, en effet, si l'organisation des articles de l'Encyclopédie, jointe aux propres textes de Du Marsais, ainsi qu'à la priorité de son *Traité des Tropes*, ne réalisait pas, plutôt, dans l'insistance des fortifications issues du jeu des renvois<sup>123</sup> et des nécessaires répétitions, un dispositif qui correspondît bien aux intentions pédagogiques de Du Marsais : imprimer les idées, fortifier leurs traces, laisser se développer le réseau instauré par le travail de l'usage.

FRÉDÉRIQUE ILDEFONSE

NOTES

1. Introduction citée, p. V.
2. D'Alembert, *Encyclopédie*, livre VII, *Eloge de Du Marsais*.
3. Michel Foucault, *Raymond Roussel*, p. 23.
4. Du Marsais, *Des tropes ou des différents sens ...*, *Présentation, notes et traduction de Françoise Douay-Soublin*, Flammarion, 1988.
5. *Préface d'une méthode raisonnée pour apprendre la langue latine*, § II, VPG, p. 12.
6. Article FINI, p. 628.
7. *Ibidem*, p. 628.
8. Du Marsais, *Logique*, article XIII, p. 83.
9. *Logique*, article IX, *Observations sur le fondement du syllogisme*, p. 35 ; cf. aussi article IV, *Des propriétés de l'âme*, p. 17 et article APPELLATIF, VPG, p. 236 : «*un tel arbre, cet arbre qui est devant mes fenêtres, est un individu d'arbre, c'est-à-dire un arbre particulier*».
10. Cf. ADJECTIF, p. 183.
11. Diogène Laërce, *Vies des philosophes illustres*, VII, 52-53.

12. *Logique*, article IV, *Des propriétés de l'âme*, pp. 13-14.
13. *Logique*, pp. 35-36.
14. *Ibidem*, p. 28.
15. Article ARTICLE, VPG, p. 458.
16. CONSTRUCTION, p. 455 ; DÉTERMINATION, p. 516.
17. Article FINI, FINIE, p. 627.
18. CONSTRUCTION, p. 372.
19. DÉTERMINATIF, pp. 515-516.
20. Cf. DATIF, p. 492.
21. Préface à *Méthode Raisonnée*, article II, p. 13.
22. MR, §. III, p. 19.
23. Préface MR, p. 13 ; cf. aussi MR, p. 49 : « je voudrais (...) qu'autant que cela est possible, l'exposition de l'expérience et de la pratique précédât les principes et le raisonnement. Les jeunes gens sont curieux et disposés à l'action, vous raisonnez dans la suite plus aisément sur ce que vous leur aurés fait voir. Les principes ne sont bien compris que par ceux qui ont les idées particulières d'où les principes sont tirés ».
24. INVERSION, p. 72.
25. MR, p. 35.
26. *Ibidem*, p. 22.
27. *Ibidem*, § IX.
28. MR, p. 41.
29. Michel Foucault, Introduction à la *Grammaire de Port-Royal* pp. IX-X.
30. *Ibidem*, p. XII.
31. *Ibidem*, p. XII.
32. CONJUGAISON, p. 377 ; CONSTRUCTION, p. 437.
33. Encyclopédie, tome VII, p. IX.
34. Du Marsais, MR, p. 30 ; cf. aussi VPG, p. 61. La grammaire est définie comme « la science ou l'art qui traite des mots en tant qu'ils sont les signes de nos pensées, c'est-à-dire, que la grammaire est l'art qui apprend à prononcer les mots, à les écrire, à leur donner certaines terminaisons, et à les placer dans le discours selon l'usage que les hommes ont établi dans un pays pour se communiquer leurs pensées... ».
35. D'Alembert, texte cité, p. VIII.
36. *Ibidem*.
37. V.P.G., DATIF, p. 500.
38. CONSTRUCTION, p. 479.
39. GRAMMAIRIEN, pp. 633-634.
40. MR, p. 43.
41. Article CONSTRUCTION, p. 439. « La proposition est un assemblage de mots qui, par le concours des différents rapports qu'ils ont entr'eux, énoncent un jugement ou quelque considération particulière de l'esprit, qui regarde l'objet comme tel ».
42. Article CONSTRUCTION, p. 444 : « la période est un assemblage de propositions liées entr'elles par des conjonctions, et qui toutes ensemble font un sens fini : ce sens fini est aussi appelé sens complet. Le sens est fini lorsque l'esprit n'a pas besoin d'autres mots pour l'intelligence complète du sens, en sorte que toutes les parties de l'analyse de la pensée sont énoncées ».
43. VPG, p. 63.
44. C'est-à-dire connaissance de la nature des mots et de leurs propriétés grammaticales, nombres, genres, personne, déclinaisons.
45. Du Marsais, *Traité des Tropes*, Avertissement de la première édition, pp. 57-58 ; cf. aussi VPG, p. 62.
46. *Sur les causes de la parole*, p. 108.
47. INVERSION, p. 73.
48. VPG, § II, *Des langues*, p. 59.
49. Cf. MR, p. 30.
50. Michel Foucault, *Raymond Rousset*, p. 22.
51. ARTICLE, p. 255.
52. *Ibidem*.
53. INVERSION, p. 96.

54. INVERSION, p. 74.
55. Ibidem.
56. Ibidem, p. 80.
57. Ibidem, p. 75.
58. Francine Markovits, *L'ordre des échanges*, PUF, p. 40.
59. INVERSION, p. 76.
60. CONSTRUCTION, p. 411.
61. Ibidem, p. 81.
62. INVERSION, p. 96.
63. INVERSION, pp. 73-74.
64. Ibidem.
65. CONJUGAISON, p. 374.
66. Cf. par exemple article CONSTRUCTION, p. 439 ; les propositions, qui énoncent des jugements, «marquent un état réel de l'objet dont on juge : je veux dire que nous supposons alors que l'objet est ou qu'il a été, ou enfin qu'il sera tel que nous le disons indépendamment de notre manière de penser».
67. Du Marsais, *Logique*, article V, *Des quatre principales opérations de l'esprit*, p. 18.
68. Ibidem, article VI, *Remarques sur l'idée*, pp. 25-26.
69. *Logique* de Port-Royal, pp. 94-95.
70. Ibidem, chapitre XV, pp. 99-100.
71. Article CE, p. 336 et p. 338. Le texte de la *Logique* de Port-Royal (I, XV, p. 100) est le suivant : «comme le pronom démonstratif hoc ne marque pas simplement la chose en elle-même, et qu'il la fait concevoir comme présente, l'esprit n'en demeure pas à ce seul attribut de chose ; il y joint d'ordinaire quelques attributs distincts (...) Toutes ces idées tant la première et principale que celle que l'esprit y ajoute, s'excitent par le mot de hoc appliqué» à telle ou telle chose. «Mais elles ne s'excitent pas de la même manière ; car l'idée de l'attribut de chose présente s'y excite comme la propre signification du mot, et ces autres s'excitent comme des idées que l'esprit conçoit liées et identifiées avec cette première et principale idée, mais qui ne sont pas marquées précisément par le pronom hoc».
72. Article CONJUNCTION, p. 365.
73. CONSTRUCTION, p. 413.
74. Ibidem, p. 418.
75. Cf. article CONSTRUCTION, p. 439 «les mots dont l'assemblage forme un sens, sont donc ou le signe d'un jugement, ou l'expression d'un simple regard de l'esprit qui considère un objet avec telle ou telle modification : ce qu'il faut bien distinguer».
76. INVERSION, p. 81 : cf. aussi article CONSTRUCTION, p. 479.
77. Francine Markovits, *L'ordre des échanges*, (PUF, 1986) chapitre I, *l'archéologue et le glosomètre*, DE BROUSSES.
78. *Traité des Tropes*, p. 57.
79. Cf. supra, p. 42.
80. D'Alembert, texte cité, p. X.
81. *Traité des Tropes*, p. 58.
82. Article FIGURE, p. 605.
83. *Des Tropes*, chapitre 1<sup>er</sup>, article 1<sup>er</sup>, pp. 62-63.
84. Ibidem, p. 63.
85. *Des Tropes*, chap. I, article 1<sup>er</sup>, *Idées générales des Tropes*, p. 66.
86. Que cet excès s'entende dans un sens positif ou dans un sens négatif. Ainsi alors que l'état le plus simple du langage comprend les Tropes, le langage sublime peut être précisément celui qui en est le plus parfaitement dénué, cf. *Traité des Tropes*, p. 66.
87. Article FIGURE, p. 606.
88. *Traité des Tropes*, article IV, *Définition des tropes*, p. 69.
89. Ibidem.
90. Ibidem, p. 70.
91. Ibidem, p. 66.
92. Article ARTICLE, p. 301.
93. *Des causes de la parole*, p. 113 : «quand une fois on a présenté à l'esprit tout ce qu'on veut qu'il saisisse, et qu'on s'aperçoit qu'il l'a saisi, c'est le blesser que de lui faire prendre la peine d'écouter ce qui n'ajoute rien de nouveau à la pensée qu'on y a fait naître».

94. Article ABSTRACTION, p. 148 : « si l'on vouloit éviter les termes abstraits, on seroit obligé d'avoir recours à des circonlocutions et à des périphrases qui énerveroient le discours. D'ailleurs ces termes fixent l'esprit ; ils nous servent à mettre de l'ordre et de la précision dans nos pensées ; ils donnent plus de grace et de force au discours ; ils le rendent plus vif, plus serré et plus énergique : mais on doit en connoître la juste valeur ». La critique de l'abstraction n'est que critique d'un mauvais savoir de l'abstraction : « les abstractions sont dans le discours ce que certains signes sont en arithmétique, en algèbre et en astronomie : mais quand on n'a pas l'attention de les apprécier, de ne les donner et de ne les prendre que pour ce qu'elles valent, elles écartent l'esprit de la réalité des choses, et deviennent ainsi la source de bien des erreurs » (pp. 148-149) ; cf. aussi sur la commodité de l'abstraction, article EDUCATION, p. 563.
95. Article CONSTRUCTION, pp. 420-421 : « l'ordre successif des rapports des mots n'est pas toujours suivi dans l'exécution de la parole : la vivacité de l'imagination, l'empressement à faire connoître ce qu'on pense, le concours des idées accessoires, l'harmonie, le nombre, le rythme, etc., font souvent que l'on supprime des mots dont on se contente d'énoncer les corrélatifs (...) La construction figurée est donc celle où l'ordre et le procédé de l'analyse énonciative ne sont pas suivis, quoiqu'ils doivent toujours être aperçus, rectifiés ou suppléés ».
96. Des causes de la parole, p. 103.
97. Article DECLINAISON, pp. 506-507.
98. Ibidem ; cf. aussi Des causes de la parole, p. 103 « ces signes répondent à la simplicité et à l'unité de la pensée ; mais ils ne la détaillent pas assez, et par là ils ne peuvent suffire à tout ».
99. Article CONSTRUCTION, p. 413.
100. Article CONSTRUCTION, p. 412 « chaque pensée singulière est excitée en nous en un instant, sans division, et par une simple affection intérieure de nous-mêmes ».
101. On peut se reporter à l'analyse de Michel Foucault, *Les mots et les choses, Parler*, p. 96.
102. Des causes de la parole, p. 100.
103. Article CONSTRUCTION, p. 413.
104. Article CONCORDANCE, p. 359.
105. Article CONSTRUCTION, p. 416.
106. Inversion, p. 81.
107. Cf. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit, Règle III*.
108. Sur les causes de la parole, p. 113.
109. Article ELLIPSE, pp. 566-567.
110. Article CONSTRUCTION, p. 432 ; cf. encore article EPITHETE, p. 579 ; Sur les causes de la parole, p. 110.
111. Sur les causes de la parole, p. 110.
112. *Traité des Tropes*, article VII, *Réflexion générale sur le sens figuré. I — Origine du sens figuré*, pp. 74-75.
113. Des tropes, chapitre III, XI Sens abstrait, sens concret.
114. *Traité des Tropes*, I, VII, III, Usage ou effets des Tropes, p. 75.
115. Article DECLINAISON, pp. 506-507.
116. Article CONSTRUCTION, p. 479.
117. Sur les causes de la parole, p. 104.
118. MR, pp. 23-24 « la syntaxe simple et nécessaire (...) suit l'ordre primitif des pensées ; (...) range les mots selon les rapports successifs qu'ils ont entre eux, c'est-à-dire, selon les différentes modifications qu'ils se donnent les uns aux autres, en suivant la liaison que les idées ont entre elles, c'est-à-dire, l'ordre dans lequel l'esprit les a conçues ».
119. Article ALPHABET, pp. 215-216 : « cet alphabet rendroit l'orthographe plus facile, la prononciation plus aisée à apprendre, et ferait cesser les plaintes de ceux qui trouvent tant de contrariétés entre notre prononciation et notre orthographe, qui présente souvent aux yeux des signes différens de ceux qu'elle devrait présenter selon la première destination de ces signes ».
120. Ibidem, p. 216.
121. Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis, Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, p. 11.
122. Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, Seconde partie : Grammaire.
123. Sur la stratégie du renvoi, on peut se reporter à l'article ENCYCLOPEDIE que l'on doit à d'Alembert.

*Droit et vertu chez Mably*

## INTRODUCTION

**A - Le paradigme philosophico-juridique : le pouvoir intégrateur du langage du droit.**

Par tradition, l'histoire des idées politiques au XVIII<sup>e</sup> siècle est abordée par les grandes avenues de la philosophie du droit ; on y parcourt les voies bien tracées par les concepts juridiques : la loi civile, le droit des gens, le contrat, le droit de la résistance, l'origine de l'autorité politique dans la communauté, la nécessité du consentement dans la légitimité du pouvoir, la liberté définie par la garantie qu'une loi stable et consentie, délivrée de tous les arbitraires, offre à des droits que l'homme tient de son insertion dans un ordre naturel. Cet ordre lui-même est pensé en termes nomologiques, et organisé autour de la notion de loi naturelle, et d'un Dieu qui ne se conçoit que comme *lex loquens*.<sup>1</sup> Dans ce contexte, on montre l'influence profonde que la théorie modernisée du droit naturel, développée par Grotius et Pufendorf, puis introduite en France dans la première moitié du siècle par des commentateurs ou des compilateurs comme Burlamaqui, Barbeyrac et Vattel<sup>2</sup>, a exercée sur l'ensemble de la philosophie politique des Lumières : avec leurs oeuvres, les concepts juridiques sont sortis de la sphère purement professionnelle pour se changer en instruments conceptuels permettant d'organiser en un ensemble cohérent une grande quantité de matériaux hérités de la tradition philosophique dans le domaine de la morale, de la conception des rapports sociaux, et de la politique.

Le projet du droit naturel moderne consiste à définir les principes qui doivent régir l'existence sociale et politique à partir des principes fondamentaux de la nature humaine ; à leur tour, ces derniers pourraient être connus au terme d'une enquête empirique, qui dépasserait le particularisme propre à toute enquête de ce genre parce qu'elle serait désormais capable - grâce à l'exploitation d'un pan beaucoup plus vaste de l'histoire, et aux données anthropologiques transmises par les récits des voyageurs qui ont décrit les moeurs et les institutions des peuples extra-européens — de s'appuyer sur une somme de données beaucoup plus importante : la variété des champs d'investigation historique et géographique permet en effet de faire apparaître

l'unité des principes qui se manifestent derrière la diversité des situations, ainsi que le processus même du changement historique.<sup>3</sup>

De plus, depuis les stoïciens, l'étude du droit est étroitement associée à d'autres domaines de la recherche philosophique : la morale bien sûr, qui s'articule à une théorie des passions et de la volonté, ainsi qu'à une théorie des sentiments et des attitudes (sociabilité, bienveillance, sympathie, égoïsme, pitié) que les individus peuvent avoir les uns à l'égard des autres tant dans l'état de nature que dans l'état civil ; mais également l'épistémologie, qui se préoccupe de déterminer le statut de la connaissance juridique dans l'ensemble du champ du savoir. Au tournant du dix-huitième siècle, s'est ainsi constituée une science englobante qui associe les concepts juridiques et les concepts proprement philosophiques pour bâtir une discipline du droit naturel comme science générale des rapports entre les hommes dans le contexte social.

Cette discipline accueille des données cartésiennes (sur la liberté de la volonté, sur la méthode géométrique des sciences) et lockiennes (sur le mode d'acquisition des idées, sur la loi naturelle, sur l'importance de la recherche du plaisir comme moteur de l'action), mais elle intègre aussi progressivement des idées issues de Shaftesbury sur la sympathie et la sociabilité bienveillante qui doivent faire le fond des relations sociales entre les hommes, ainsi que, plus tard, des idées d'ascendance humienne sur la nécessité et l'utilité des passions. Mariant le droit et la philosophie, elle fait preuve d'une redoutable efficacité pour se constituer en paradigme exclusif de l'étude de tous les phénomènes qui, de près ou de loin, touchent à la politique et à la conception des rapports sociaux.

Ce paradigme juridico-philosophique présente quelques particularités qui ont pour effet de limiter le champ de la recherche politique et sociale à certains phénomènes seulement, et de réduire le domaine de la politique à ce qui peut en être pensé avec les concepts du droit. Comme tout langage, il permet de dire certaines choses, mais il exclut également que d'autres soient pensées et dites.<sup>4</sup>

En premier lieu, cette philosophie met l'accent sur l'homme civil plus que sur l'homme proprement politique : elle définit son humanité par l'ensemble des rapports d'appropriation et de transformation qu'il entretient avec le monde de la nature et des choses, et non par sa participation à une sphère civique où il construirait ce rapport égalitaire avec ses pairs qui caractérisait la cité antique ; les rapports entre les hommes se nouent avant tout dans la sphère «privée» de la société civile ; ce sont des rapports d'échange et de commerce (dans tous les sens du terme) qui supposent la mise en circulation

de choses et de signes : signes monétaires, signes linguistiques, signes de politesse et de bienséance etc. Plus encore, les rapports sont toujours médiatisés par l'échange, en sorte que les hommes ne se rapportent les uns aux autres que par le biais des objets qu'ils mettent en circulation : les rapports entre les hommes prennent la forme du rapport réifié entre les choses.<sup>5</sup>

En second lieu, l'homme civil est envisagé d'abord comme un propriétaire : pris dans un univers juridique où il est question du *jus ad rem* et du *jus in re*, sa relation à autrui passe nécessairement par la détermination des droits qu'il revendique vis-à-vis de lui sur certaines réalités matérielles ; cette philosophie nous incite donc à poser les problèmes de bien et de justice en termes de répartition : la société devient juste lorsque chaque personne a reçu la quantité de *choses* qui lui revient.

En troisième lieu, une telle conception de la réalité sociale donne à l'instauration de la paix civile et au respect de la propriété des biens une place exclusive parmi les buts de la politique : si l'Etat existe, ce n'est pas pour instaurer la vertu du citoyen, mais pour que l'homme civil et appropriateur puisse mener ses affaires privées et développer ses échanges en toute sécurité.

Cela implique aussi (et c'est le quatrième point) que les factions et la lutte des partis sont les maux politiques les plus redoutés : outre qu'ils menacent la paix et la sûreté des biens, ils détournent l'homme de l'activité sociale, industrielle et commerciale, qui est sa vocation propre, pour l'occuper inutilement à se mêler de ce qui n'est somme toute qu'un accessoire de son existence : l'instauration et l'administration d'une loi qui garantisse sa vie et ses biens. Si la politique est un moyen en vue d'une fin qui se situe dans le domaine de la société civile, l'exigence qui s'applique à elle est moins la justice que l'efficacité ; l'autoritarisme de l'Etat peut alors apparaître comme tolérable pourvu qu'il ne tourne pas à l'arbitraire qui détruirait la sûreté indispensable au déploiement effectif des activités marchandes. De la même manière, ce n'est pas la vertu des gouvernants mais leur professionnalisme qui devient l'exigence première : si la stabilité de la loi et du pouvoir qui l'administre doit se payer d'une certaine dose de corruption, elle-même conséquence inéluctable du fait que l'on accorde aux gouvernants la latitude d'action (en termes de concentration du pouvoir et de durée de fonction) qui garantit à la fois leur compétence et leur efficacité, cette corruption doit être acceptée comme un mal inévitable, largement compensé par les biens qu'elle procure.

Cinquièmement, l'idée de la liberté ne peut, dans une telle conception, être que négative : liberté du bourgeois et non du citoyen, elle n'implique aucune participation effective à la confection de la loi et à la direction des affaires communes ; elle réside seulement dans la faculté de jouir de la pro-

tection de la loi et de ne pas être victime de l'arbitraire : elle est liberté de jouir d'un certain nombre de droits *contre* l'Etat et le pouvoir, et non pas liberté d'exercer le pouvoir et de maîtriser activement l'Etat lui-même.

Deux traits saillants méritent encore d'être relevés ; d'abord, le paradigme juridico-philosophique met l'accent sur l'idée d'universel humain : c'est l'appartenance au genre qui confère à chaque individu des droits et des devoirs intangibles derrière la diversité des pratiques réelles. L'homme se pense par référence à cet universel, qui le met en état d'entretenir des rapports de bienveillance, de politesse et de douceur à l'égard de tous ses semblables, tandis que la proximité immédiate des rapports civiques recule à l'arrière plan, cédant la place à une forme de cosmopolitisme qui ridiculise l'enfermement du monde antique dans des cités bien trop étroites pour accueillir une authentique diversité de ces échanges si multiformes et si enrichissants, et qui rejette la solidarité du groupe civique dans les ténèbres des préjugés primitifs, attachés à une vie frustrée et grossière, ignorant de la réalité du genre humain et de l'universalité de la raison : nous sommes des hommes avant d'être des citoyens. <sup>6</sup>

En second lieu, si ce paradigme intègre fort bien la puissance et la réalité des passions, il les enserme dans une rationalité qui se met à leur service : l'essentiel est une action éclairée, en vue de satisfaire nos désirs certes, mais en passant aussi par un calcul rationnel qui nous enseigne la nécessité de la paix et du respect des lois, ainsi que la réalité de la notion d'intérêt, laquelle implique un inflexibilité des directions passionnelles, là encore sous l'influence d'un calcul que seule la raison peut mettre en oeuvre. Le paradigme dessine ainsi l'image d'un homme qui, s'il est passionné et intéressé, est aussi *rationnel*, capable de se défaire des préjugés qui l'entraînent à l'encontre de ses intérêts bien compris, et capable par conséquent d'agir de manière éclairée. Le progrès social dépend du progrès des lumières, et jamais on ne sera autorisé à dire qu'il faut parfois conduire les hommes par les préjugés irrationnels et les fantômes de la religion ou de la gloire.

Reste enfin une dimension importante ; l'apparition du concept d'état de nature. Les juristes ont en effet besoin d'imaginer un état pré-civil pour rendre compte soit du caractère naturel de certains droits, soit de l'acquisition de certains autres dans un contexte d'interaction avec les choses qui ne doit rien aux rapports politiques ; parmi ces droits naturels ou acquis sur les choses (et, le cas échéant, sur les personnes), les uns sont ensuite transférés ou aliénés au souverain, dont l'autorité apparaît comme nécessaire pour en garantir et en développer l'exercice, tandis que d'autres sont conservés par les individus. Grâce au concept d'état de nature, la politique apparaît subordon-

née à l'impératif de la conservation de droits que les hommes tiennent de la nature ou des modalités de leur interaction appropriative sur les choses, et non l'inverse. La fonction de ce concept est alors d'expliquer la genèse des droits et la raison de l'exercice de certains d'entre eux (grâce au transfert) par le souverain. D'une certaine manière, parce que celui-ci représente les individus sans se confondre avec eux, l'état de nature explique également pourquoi le détenteur de l'autorité ne peut pas être le même que celui sur lequel elle s'exerce : il est donc au principe de la distinction entre l'Etat et la société civile.

**B - Le concurrent du langage juridique :  
la vertu et l'humanisme civique.**

Le langage dont nous venons d'évoquer les caractéristiques essentielles est souvent considéré comme le langage unique de la philosophie politique moderne : c'est dans ses termes que se seraient jouées les recompositions principales, et qu'auraient en particulier été résolus les problèmes du rapport entre les autorités politique et spirituelle, de l'origine du pouvoir (située désormais dans la communauté) et de sa nature (conditionnelle et subordonnée à la mise en oeuvre de la paix et de la défense de la propriété) ; dans cette optique, le seul concurrent de l'idée que le pouvoir est l'instrument d'une société civile qui l'instaure pour la préservation des intérêts individuels et la création d'un espace garanti de développement des activités marchandes, serait la thèse absolutiste-féodale du droit divin des rois.

Or, ce modèle d'interprétation s'avère incapable d'intégrer des thèmes pourtant fréquents : l'appel à la vertu, la critique de la civilisation et de ses effets corrupteurs, la polémique contre le luxe et l'éloge de l'austérité spartiate, l'exaltation des cités antiques opposées au cosmopolitisme des philosophes jusnaturalistes, l'appel à la religion civique et aux passions de la gloire et de l'honneur (dissociées de l'intérêt) pour conduire les hommes et les mobiliser aux grandes actions.

Certaines hypothèses récentes de relecture de la philosophie politique moderne ont ainsi avancé l'idée que le XVIII<sup>e</sup> siècle avait été dominé, dans ce domaine, non pas par l'opposition entre la conception jusnaturaliste et celle du droit divin, mais par une opposition entre vertu et commerce, ou entre la cité vertueuse et austère des anciens, et la société marchande des modernes; entre la liberté des anciens, de participation immédiate à l'exercice du pouvoir, et la liberté des modernes, faite avant tout de la protection de la loi accordée aux droits et à l'accomplissement des fonctions civiles d'appropriation.

tion et d'échange.

Sous l'impulsion de John Pocock et de ses élèves, cette relecture a pris la forme d'un «révisionnisme républicain»<sup>7</sup> : à côté de l'héritage individualiste et libéral formulé dans le langage du droit, il met l'accent sur l'existence, tout au long de l'époque moderne, d'un langage politique républicain à connotation civique et humaniste. L'homme y est défini comme un citoyen et non comme un marchand ou comme un producteur ; loin que le politique doive son existence (pensée à partir du concept d'état de nature) à la nécessité de protéger le droit naturel de propriété, de garantir les fruits du travail et de rendre possibles l'accroissement de la richesse et la multiplication des échanges, c'est au contraire la propriété et l'ensemble des activités propres à la société civile (dont l'autonomie et le caractère décisif sont récusés) qui apparaissent comme la condition subordonnée de l'existence politique : l'homme doit être propriétaire pour être citoyen, parce que seule la possession de la terre lui assure l'indépendance nécessaire pour exercer de manière autonome le métier de citoyen qui le définit comme homme. Ici, le but de la politique n'est pas la protection des droits acquis avant elle et sans elle, mais l'indépendance et la vertu, la création et la reproduction de rapports immédiats et non-répartissables d'égalité au sein d'un espace civique marqué par la stricte réciprocité et l'alternance de tous dans les positions de gouvernant et de gouverné ; seule cette forme de régulation, qui subordonne le civil au civique, et qui instaure l'égalité réelle au sein de la sphère politique (et non plus cette égalité des droits au sein de la seule société civile, qui se double nécessairement d'une coupure inégalitaire entre représentants et représentés, entre riches et pauvres), protège contre l'oppression et garantit la liberté. Dans ce contexte, la vertu est proprement politique : elle est la prise en compte de la supériorité du bien public (ou de la chose publique elle-même), et elle assigne pour fin à la politique la maîtrise collective que le groupe parvient à exercer sur son propre destin grâce à un ordre constitutionnel égalitaire, mixte et équilibré, dans lequel tous peuvent participer et se reconnaître. La défense de l'autonomie suppose un contrôle étroit sur l'ensemble des rapports d'interdépendance que le commerce et les activités sociales tissent entre les hommes, une méfiance vis-à-vis des rapports marchands qui menacent de saper les fondements de l'indépendance des citoyens en transformant la terre en marchandise, mais également une vigilance à l'égard de la multiplication «folle» des objets de jouissance qui risquerait d'inverser les rapports de subordination entre le social et le politique, en faisant perdre aux hommes la maîtrise de leurs conditions d'existence, et en les faisant entrer dans un monde enchanté où l'imaginaire et l'opinion ont plus d'importance que la

réalité. L'essentiel est aussi d'éviter que chacun ne se soucie que de ses propres affaires, laissant la défense et le gouvernement à des professionnels, car lorsque se développe l'indifférence à la vertu collective, et que l'on accepte de remplacer l'ordre équilibré dans lequel tous ont un rôle à jouer par un système représentatif qui institue la coupure entre gouvernants et gouvernés (et qui entreprend donc de répartir ce qui ne devrait jamais l'être : l'égalité dans la participation à l'exercice du pouvoir), cela signifie que nous devenons indifférents à la possibilité que nos semblables et nous-mêmes puissions devenir et rester des hommes à part entière grâce à cette participation à un ordre qui est le nôtre ; une telle indifférence, qui se marque par la privatisation et la passivité, provoque la disparition de la politique comme lieu de la formation de notre propre humanité et comme vecteur de la manifestation de notre propre excellence. Dans le langage de l'humanisme civique, ce désintéret et cette privatisation portent un nom : la corruption.

Les mots d'ordre de cet autre langage de la politique moderne sont donc : république, autonomie, esprit civique, refus du luxe et des armées de mercenaires, de la spécialisation des fonctions et de la représentation, participation active de tous les citoyens à la défense de la patrie et à l'exercice du pouvoir, renouvellement fréquent des assemblées électorales, rotation des fonctions, et précautions multipliées pour éviter que les gouvernants ne cèdent à la corruption en utilisant leurs fonctions publiques à des fins privées. <sup>8</sup> Nous sommes ici sur le terrain des mœurs et non plus sur celui du droit.

A l'inverse de la représentation optimiste de l'histoire, le langage politique de l'humanisme civique a en outre maintenu la conscience d'un possible divorce entre l'histoire et la valeur : la diversification et l'enrichissement dont l'histoire est le théâtre nous éloignent de l'autonomie primitive ; la spécialisation et le commerce menacent la vertu ; la civilisation, en même temps qu'elle satisfait les besoins et éclaire les esprits, enchaîne les hommes au luxe et à l'amour-propre, les contraint de vivre sous le regard des autres, d'entrer dans le cercle de cette « fureur de se distinguer » dont parlait Rousseau, et d'estimer l'opinion plus que toute autre chose : elle les fait entrer dans le monde magique et mal connu où les apparences sont si fortes — et les faux biens si répandus — que la maîtrise collective de notre propre destin devient impossible. <sup>9</sup>

Plus qu'une opposition entre deux thèses qui pourraient s'exprimer l'une et l'autre dans des termes identiques, l'opposition entre vertu et commerce s'apparente plutôt à la coexistence entre deux langages, dont l'un aborde l'étude des problèmes de pouvoir et de société en termes juridiques, tandis que l'autre pose le problème plus directement politique du devenir de l'humain.

nité de l'homme dans le contexte des sociétés modernes, mettant l'accent sur le fait que les rapports des hommes aux choses (et des hommes entre eux par la médiation des choses) peuvent mener à cette forme de déshumanisation qui soumet les individus à l'autonomie d'un processus de multiplication des biens qu'ils ne maîtrisent plus.

La question du rapport entre ces deux langages est l'un des plus difficiles qui soient. Quelques points ont été mis en lumière par les partisans du révisionnisme républicain : en premier lieu, les deux langages ne s'opposent pas sur leur terrain de naissance ( la politique des cités italiennes à la fin du Moyen Age), puisque l'indépendance des cités a été défendue à la fois dans les termes juridiques qui affirment que chaque communauté doit être *sibi princeps*, et dans les termes humanistes de la définition de la liberté politique par la participation effective de tous à un ordre vertueux et équilibré<sup>10</sup> ; en second lieu, lorsque le langage de l'humanisme républicain reparaît dans le Nord anglophone, son rapport au langage du droit a cessé d'être harmonieux : il commence à fonctionner comme l'instrument d'une «querelle avec la modernité»<sup>11</sup> et à montrer que, sans l'indépendance assise sur la propriété de la terre et sans un ordre constitutionnel mixte et fait de participation, la liberté est un vain mot ; que la coupure entre représentants professionnels et sujets déferents jouissant d'une liberté «bourgeoise», faite de protection des droits, engendre la corruption des gouvernants et la passivité des gouvernés ; qu'elle porte atteinte à l'essentialité du rôle politique qui seul permet de définir l'homme comme un animal humain. En troisième lieu, le terrain principal de la formation des idées en matière politique et sociale tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, est le dialogue des deux modèles et non la domination exclusive du langage philosophico-juridique ; c'est sous le coup des critiques émises par son concurrent humaniste et civique que le langage libéral s'est développé, et qu'il a accepté la greffe d'une composante elle aussi d'essence humaniste, consistant à montrer que l'humanité de l'homme se développe mieux et plus complètement dans les rapports d'utilisation et d'échange avec la nature que dans les rapports abstraits du citoyen avec ses égaux dans la sphère du politique et de la vertu ; que cette humanité est d'autant plus riche et d'autant plus dynamique qu'elle s'appuie plus largement sur les commerces de la société civile, lieu d'élection de la manifestation de l'excellence humaine ; enfin, c'est sous le coup des thèses du modèle humaniste-civique sur la corruption de la liberté dans un régime de représentation et de passivité que s'est développée la redéfinition moderne de la liberté comme jouissance des droits grâce à une loi stable et consentie.

Toutefois, au-delà de ces remarques, le rapport entre les deux langages

reste une énigme : tous deux sont d'origine moderne, et le langage de l'humanisme civique n'est pas une nostalgie pour un passé révolu ; c'est une idéologie politique née du développement de la civilisation et des sociétés modernes, avec leur cortège de division du travail, de prédominance du civil sur le civique, de « corruption » et d'extinction de l'amour de la patrie, de cosmopolitisme et de prolifération des activités marchandes ; les problèmes qu'il pose sont ceux-là même de la modernité (indétermination de lien interindividuel, toujours médiatisé par un rapport aux choses ; relativisme des valeurs et effacement du contenu éthique de la sphère politique, passivité et dessaisissement des citoyens au profit de l'efficacité et de la compétence des professionnels). Néanmoins il reste difficile de préciser dans quelle mesure la critique humaniste des fondements juridiques et philosophiques de la société moderne constitue ou non une rupture avec les postulats essentiels de cette dernière. Il semble que ce soit potentiellement le cas, puisque l'humanisme civique exige l'assignation d'une fonction éthique à l'Etat, en même temps qu'il critique la subordination du politique à la nécessité de l'existence et de la reproduction de la société civile.

Or, précisément, l'oeuvre de Mably permet de poser la question du rapport entre ces deux langages, parce qu'il apparaît qu'il a eu recours aux deux ; en même temps, leur incompatibilité commence à apparaître très nettement, et sur un certain nombre de points, le développement du langage de la vertu et son dynamisme propre le conduisent à une remise en cause des fondements de la synthèse juridico-philosophique.

Comment concilier en effet les droits de l'homme et ceux du citoyen ? Comment accorder la définition de l'humanité de l'homme par la possession des droits dans un ordre naturel et celle qui met au contraire l'accent sur les rapports civiques vertueux et sur la capacité à maîtriser le destin ? Comment associer la définition positive et la définition négative de la liberté, la protection des droits dans le cadre d'un régime de représentation et l'exercice du pouvoir dans un régime de participation ? Comment associer la défense de l'autonomie de la société civile et la thèse de sa nécessaire subordination à l'impératif proprement politique de la vertu ? Comment souligner la fécondité des luttes politiques, alors que les partisans des modernes dénoncent les factions et les partis comme un danger pour la liberté ? Comment associer, enfin, l'idée d'une rationalité coextensive à l'homme, qui permettrait, une fois levés les obstacles de l'ignorance et du préjugé, de bâtir une politique sur la reconnaissance de la conformité de la pratique des devoirs à l'intérêt bien compris, et l'idée d'une nature humaine nécessairement passionnée qui fait que, chez le plus grand nombre, l'irrationalité des motifs apparaît comme une nécessité

imposant le recours aux artifices de la superstition ?

Le problème de la propriété apparaît ici comme central puisque, chez Mably, la considération de la liberté et la volonté de lui donner une réalité qui excède sa dimension juridique vont jusqu'à faire de l'institution de la propriété un facteur d'inégalité, de développement de l'ambition et de l'avarice, et de corruption des mœurs. Même s'il est vrai qu'il ne fait pas de la contestation de la propriété privée des biens le fondement d'un programme politique pratique (ce qui implique qu'il est absurde de parler à son propos de «communisme»), les tensions internes de sa philosophie politique montrent comment le langage de la vertu débouche sur une mise en cause des principaux aspects du langage de la philosophie du droit. Si ce qui, dans la perspective juridico-philosophique, constitue le fondement même de l'ordre social (la protection des droits, et en particulier celui de propriété) produit nécessairement, et non pas seulement de manière contingente, des effets corrupteurs sur les mœurs, la critique peut aller, dans le langage civique, jusqu'à mettre en question les postulats mêmes de l'ordre libéral : la vertu et la liberté pourraient bien être à ce prix. Il se pourrait ainsi que, tendanciellement au moins, le langage de l'humanisme civique fasse éclater les cadres du langage du droit comme langage adéquat pour parler de la politique.

Chez Mably, on voit s'esquisser une tentative de coexistence entre le langage du droit et celui de la vertu : ses premiers textes sont marqués par une stricte orthodoxie lockienne, et semblent étrangers à la polémique entre vertu et commerce ; en revanche, l'évolution ultérieure de sa pensée s'infléchit de manière sans cesse croissante vers l'affirmation des principaux thèmes du langage de la vertu ; dans la polémique qui oppose la liberté des anciens à la civilisation des modernes, il prend nettement parti pour les républiques de l'Antiquité.

#### **I - L'INVESTISSEMENT DU LANGAGE DU DROIT : *DES DROITS ET DES DEVOIRS DU CITOYEN* (1758) ET APRES.**

Dans ses *Observations sur le Gouvernement et les lois de l'Amérique* (1784), Mably loue les constituants américains d'avoir adopté les principes du sage Locke sur la liberté naturelle de l'homme et la nature du gouvernement. Plus de vingt-cinq ans auparavant, il avait déjà investi, dans *Des droits et des devoirs du citoyen*, le triple thème d'une nature humaine universellement partagée, de l'existence d'une loi de nature qui commande l'égalité de tous et le libre consentement à l'exercice de l'autorité, et de la nécessité de penser le travail du législateur comme une réflexion sur les institutions qui

conviennent à cette ordination de la nature humaine par une loi supérieure à toutes les lois positives.

Pour que le peuple puisse disposer de ces lois justes qui ne soient en contradiction ni avec la loi de la nature ni avec les droits fondamentaux que celle-ci nous confère, il faut qu'il soit lui-même son propre législateur. Mais à l'égard de cette assemblée du peuple qui détient la puissance législative, Mably ne nie pas qu'elle puisse être représentative ; il sait que la démocratie directe est impraticable dans les Etats modernes ; il va cependant au-delà de cette acceptation de la représentation, puisqu'il décèle dans la démocratie directe des dangers qu'il convient d'éviter : puisque nous n'avons des lois que pour préserver nos personnes et nos biens, il est légitime de confier à des représentants éclairés et quasi-professionnels le soin d'élaborer les règles qui seront les plus efficaces à cette fin ; mettre le pouvoir entre les mains de la multitude serait s'exposer à la tyrannie et au caprice du plus grand nombre, comme cela s'est vu à Athènes ; c'est évidemment un mal, et l'art de la législation consiste à prévoir des dispositions qui permettront aux lois de freiner les volontés populaires et de les contenir.<sup>12</sup> Nous sommes ici dans le droit fil de la pensée de Locke, et l'inspiration juridico-libérale est nette lorsque Mably définit la fin essentielle de la société politique comme la conservation de la vie, de la liberté, du repos et des biens.

Le corps politique est certes appelé à nommer des magistrats pour l'exécution de ses volontés, et Mably récuse l'idée que le peuple puisse exercer lui-même l'ensemble des pouvoirs, aussi bien l'exécutif que le législatif ; il sait que cette confusion a perdu les républiques de l'antiquité, parce que le peuple y était devenu magistrat et concentré, dans ce qu'il appelle une démocratie qui tourne à l'anarchie, l'ensemble des pouvoirs ; dans de telles conditions, plus aucune garantie n'existe contre le déchaînement des passions populaires ; la liberté devient licence, et les lois perdent toute leur force. Il faut donc que les magistrats chargés de l'exécution des lois que le peuple aura faites par ses représentants soient dotés d'une indépendance réelle, garantie par une authentique séparation des pouvoirs ; ils doivent être les ministres des lois et non ceux des passions populaires : l'Etat est bien constitué lorsque le peuple est soumis aux magistrats et que ceux-ci sont eux-mêmes soumis aux lois.<sup>13</sup>

La politique doit donc naviguer entre deux écueils : le premier est la faiblesse des magistrats (caractéristique des démocraties) qui sont impuissants à contraindre les citoyens à obéir aux lois et à ne pas les transformer en registres de leurs caprices passagers ; le second est leur trop grande force, qui les mettrait en mesure d'en secourir eux-mêmes le joug. Il faut ainsi parer aux

dangers du despotisme en ne donnant aux magistrats que des pouvoirs strictement délimités, qui excluent toute participation à la puissance législative, et en ne leur permettant de les exercer que pendant un temps suffisamment court pour qu'ils ne puissent se livrer aux intrigues et aux manoeuvres qui leur ouvriraient la voie de l'usurpation de la puissance législative. A l'inverse, il convient de parer aux dangers de la licence en évitant de confier au peuple la puissance exécutive, et en mettant dans le travail législatif une sage lenteur qui permettra de freiner les effets des emportements.

Pour Mably, il est de la nature même de la puissance exécutrice de chercher à s'étendre et à accaparer les fonctions qui ne devraient jamais être les siennes : c'est un effet de l'appétit du pouvoir qui habite tous les hommes, et les magistrats les plus intègres ne font guère exception. Le seul remède est de substituer partout le règne des lois à celui des hommes, et de définir exactement les fonctions de chacun en autorisant le peuple à punir tous ceux qui s'écarteraient de leur rôle, fût-ce pour le plus grand bien.<sup>14</sup>

Certes, dit Mably, je reconnais que cette stricte séparation des pouvoirs peut paraître nuisible à la nécessaire unité de la puissance publique ; mais c'est qu'il s'agit de bien comprendre quel en est le principe : il faut, non pas que les deux puissances soient égales — ce qui n'aurait d'ailleurs aucun sens — mais que l'exécutif soit strictement subordonné au législatif : qu'il n'y ait jamais part et qu'il soit seulement chargé de la stricte et scrupuleuse exécution des lois.<sup>15</sup>

Voilà donc quelles sont les conditions d'un régime mixte et équilibré : la puissance de faire des lois appartient au peuple qui agit par ses représentants et avec les freins convenables pour empêcher la domination des passions ; en outre, il ne doit faire que des lois générales sans jamais se mêler de décider des affaires particulières ; les magistratures ne sont pas de son ressort. A l'inverse, l'exécution des lois doit être entre les mains du petit nombre des magistrats, mais c'est leur seule fonction, et ils ne doivent avoir aucune part à la puissance législative. Les magistratures doivent être courtes, assujetties à des règles précises, et ouvertes à tous ; c'est à cette condition que l'on pourra avoir des lois justes et impartiales, et que la liberté ne sera pas un vain mot.

Telle est la conception que Mably se fait des conditions institutionnelles de la liberté et des lois justes ; cette analyse, presque exclusivement institutionnelle et juridique, est surtout présente dans le texte de 1758, mais il ne semble pas que Mably soit jamais revenu explicitement sur les affirmations qu'il contient : on en retrouve d'ailleurs tous les éléments dans les grands textes de la maturité (essentiellement les *Doutes proposés*, la *Législation*, et l'*Etude de l'histoire*). Or, dans cette série d'analyses, la fin de la société poli-

tique est uniquement de garantir la vie, la liberté et les biens de chacun ; la vertu n'est pas donnée comme un objectif fondamental du politique. Surtout, même si la chose affleure, Mably ne semble pas reconnaître, en 1758, que les droits ne sont rien sans les mœurs, et que la liberté peut être institutionnellement garantie sans que la réalité en soit assurée, parce que l'inégalité des conditions en mine l'existence. L'investissement du langage de la vertu va dévoiler ces exigences nouvelles.

## II - LE VOCABULAIRE DE LA VERTU.

L'analyse juridique des conditions de la liberté et de la justice des lois débouche très rapidement, dans la pensée de Mably, sur un obstacle de taille : les lois sont impuissantes sans les mœurs, c'est-à-dire que le législateur aura beau instituer toutes les conditions juridiques d'une société libre et juste, si les mœurs privées et collectives des citoyens ne sont pas formées pour que chacun désire plus que toute autre chose la liberté, l'égalité et la justice, les lois ne seront pas capables, à elles seules, d'empêcher le développement et l'approfondissement de leurs contraires : inégalité, injustice, servitude. La politique ne peut donc se contenter de réfléchir sur le droit si elle veut que la société des hommes soit autre chose qu'une injustice et un esclavage revêtus des manteaux trompeurs de l'égalité des droits.

### *Force et nécessité des passions.*

C'est qu'en effet, il est impossible de négliger une chose essentielle : les hommes sont des machines passionnelles, menées avant tout par l'avarice et l'ambition. Si l'on vit dans des conditions morales et sociales telles que la législation permet que ces passions se développent ; ou si, pire encore, les lois favorisent ouvertement — comme c'est le cas dans la politique moderne — les arts, le luxe et le commerce qui leur donnent leurs principaux aliments, elles dévasteront tout sur leur passage et ne laisseront rien subsister de l'égalité, de la liberté et de la justice que le législateur disait vouloir promouvoir ; on ne peut en même temps prétendre que ces valeurs sont le but de la politique et mettre en oeuvre ou laisser subsister des lois qui ont pour effet nécessaire de favoriser en nous les passions qui mènent à leur destruction.<sup>16</sup>

S'abstenir de promouvoir des lois qui donnent aux passions les aliments qui leur permettront de se fortifier et de détruire l'égalité, la justice et la liberté est une chose ; mais former les mœurs est tout autant nécessaire car, même sans les lois qui les encouragent, les passions restent les plus puissants res-

sorts — et aussi les plus naturels — des actions humaines, en sorte que leur libre jeu suffirait à produire des effets moralement destructeurs.

Toutefois, Mably sait bien qu'il est impossible d'éradiquer les passions essentielles : c'est pourquoi il faut, non pas tenter de les éliminer, mais les rediriger de manière à ce qu'elles s'appliquent au bien public et non au bien privé. Tout l'art, ici, est de priver les passions du champ où elles pourraient, en se développant librement, acquérir une force telle qu'elles deviendraient irrésistibles ; il faut donc ne permettre aux citoyens de l'Etat que des plaisirs innocents et la satisfaction de besoins limités ; c'est ainsi que les passions seront, non pas éteintes, mais assoupies, affaiblies au point de perdre leur venin. Bref, il s'agit de ne laisser aux passions que l'activité nécessaire pour nous émouvoir, et leur défendre celle qui pourrait nous entraîner et dominer notre raison.

Eveiller des passions insatiables, c'est déchaîner des forces que nous ne pourrions plus contrôler, qui nous rendront jaloux et ennemis les uns des autres, et qui nous priveront de nos biens les plus chers que sont la justice, l'égalité et la liberté. Il est tout-à-fait faux, comme l'ont prétendu certains, que les liens entre les hommes s'accroissent et se resserrent à mesure qu'ils dépendent les uns des autres par un plus grand nombre de besoins : «A l'égard des besoins insensés et sans bornes que notre avarice, notre vanité, notre ambition et notre luxe se sont faits, ils nous rapprochent aussi ; mais c'est pour nous envier, nous haïr, nous tromper, nous voler et nous dévorer les uns les autres. Qu'attendez-vous donc d'une politique qui, pour nous délivrer de tous les maux, ne chercherait qu'à rassasier des passions insatiables et en ferait des ministres et des instruments du bonheur public ?»<sup>17</sup> Telle était pourtant la conception de ces philosophes économistes que Mably attaque avec tant de vigueur : leur seul objectif, en politique, était de promouvoir la plus grande quantité de satisfactions possible, de faire seulement fleurir l'industrie et le commerce, sans voir qu'ils donnaient par là aux passions les aliments les plus propres à les rendre à la fois insatiables et redoutables.

*Les effets des passions : corruption des mœurs et emprise de la Fortune.*

Quels sont donc les effets des passions lorsque leur cours n'est pas entravé : l'avarice et l'ambition portent chacun à vouloir l'emporter sur les autres, à posséder sans cesse plus, à jouir de ses plaisirs aux dépens d'autrui, à refuser de mettre le bien public au-dessus de son bien particulier ; l'égalité naturelle se défait et la société se divise en classes aux intérêts opposés, en riches et en pauvres qui ne partagent plus rien, dont la communauté d'appartenance

civique n'est plus qu'un vain mot.

L'inégalité introduit donc la scission et détruit la communauté ; cette destruction s'accompagne inmanquablement de la partialité et de l'injustice des lois, et celles-ci, à leur tour, font qu'une partie des membres de la cité ont cessé d'être des citoyens pour devenir des sujets, qu'ils ne se reconnaissent plus dans une cité qui légifère pour le bien de certains seulement, qu'ils ne veulent plus la défendre, que leurs âmes s'avilissent dans l'envie et la jalousie, tandis que celles des gouvernants se pervertissent dans l'amour du gain et la jouissance du pouvoir : à terme, il n'y a plus nulle part de citoyens mais seulement des sujets ou des « bourgeois » qui jouissent inégalement de la protection de la loi sans se préoccuper de participer également à la vie civique et de construire par là leur humanité commune dans un espace vertueux de réciprocité et d'alternance.<sup>18</sup>

Mably n'a pas de mots assez forts pour stigmatiser cet état social où le luxe et les plaisirs entraînent derrière eux la mollesse de ceux qui en jouissent et la jalousie de ceux qui en sont exclus : avec l'égalité disparaissent tous les biens auxquels tient l'humanité de l'homme ; la dignité des exclus est bafouée, celle des puissants est dégradée par la petitesse de leurs appétits et de leurs plaisirs ; l'amour de la patrie s'éteint, le bien particulier l'emporte sur le bien public ; les gouvernants prévariquent en ne songeant qu'à eux, les gouvernés cherchent les moyens de parvenir aux dépens de leurs semblables.

L'inégalité a fait disparaître la liberté des assujettis, mais aussi celle des puissants qui sont prisonniers de leurs passions et qui, ne régnant plus que sur des esclaves corrompus, ne sont plus libres au sens où le sont seulement les gouvernants qui régissent des semblables au sein d'un système d'alternance, de rotation et de réciprocité. Cette destruction, ces rapports immédiats de réciprocité et d'égalité au profit des structures verticales d'assujettissement est un des effets les plus certains du développement des passions.

La manière dont la dégradation des mœurs affecte négativement la liberté politique est sans doute un des aspects les plus intéressants de l'analyse proposée par Mably : qu'est-ce en effet qu'être libre ? C'est jouir de lois justes et impartiales, ce qui implique la participation de tous à leur élaboration. Mais à partir du moment où le développement des passions entraîne celui de l'inégalité des conditions, les moyens de rompre directement ou indirectement l'équilibre du gouvernement au profit des plus riches et des plus passionnés interdisent que les lois restent justes et impartiales : la balance penche nécessairement du côté des riches, qui ont les moyens de mettre les lois en harmonie avec leurs intérêts particuliers, qui ne sont plus ceux de l'Etat tout entier.<sup>19</sup> Dès ce moment, la servitude est présente, car la liberté ne consiste pas seu-

lement à se voir reconnaître le droit de jouir de ses biens sous la protection de la loi (quelle que soit la nature de cette dernière) ; elle réside dans une certaine qualité de la loi elle-même (son impartialité et sa justice), laquelle ne peut exister que lorsque les conditions sociales et morales en sont données.

Mably se démarque entièrement du concept lockien de liberté négative : penser que la liberté signifie la possibilité, pour les passions et les intérêts, de se développer dans toute la mesure où ils n'entravent pas une latitude égale chez tous les autres individus, c'est confondre la liberté et la licence ; c'est ne pas voir que les effets de nos passions nous asservissent en nous assujettissant à une inégalité inévitablement génératrice de partialité et de destructuration de l'espace civique et de l'Etat tout entier. La liberté n'est pas une faculté de jouir sans autre limite que la jouissance des autres : elle est avant tout réflexion sur les conséquences individuelles et collectives de nos actes ; elle est maîtrise : maîtrise de soi et de ses appétits d'abord, maîtrise collective de notre destin par le maintien des conditions qui permettront aux lois d'être justes ensuite.<sup>20</sup>

Enfin, la liberté est encore détruite en un sens plus profond : la passion nourrit la passion ; le désir d'acquiescer nourrit le désir d'acquiescer ; dès lors les hommes sont emportés dans une spirale sans fin, dans une *fortuna* qui les domine et les asservit. L'ensemble de ces phénomènes, qui sont le résultat inévitable du libre jeu des passions et de l'inégalité qu'il entraîne, s'appelle corruption.

L'emprise toute puissante de la Fortune est en effet l'un des masques les plus sombres de la corruption des mœurs : l'Etat n'est plus l'instrument par lequel les hommes maîtrisent collectivement leur destin, mais au contraire celui d'une désorientation croissante, par laquelle les individus sont livrés aux caprices de leurs passions et errent sans savoir où ils vont, au gré des modes et des ambitions des particuliers qui les dirigent, incapables de prévoir les accidents du hasard et de surmonter les épreuves de l'histoire. Alors qu'«une république qui a de bonnes lois est peu sujette aux caprices de la fortune», Mably compare les Etats corrompus «à des vaisseaux battus par la tempête, dont les mâts sont brisés, qui auraient perdu leur boussole et qui, errant au gré des flots, ne sauraient plus de quel côté diriger leur route.»<sup>21</sup> L'histoire nous apprend au contraire que les peuples qui ont su se rendre heureux ont médité de se donner les moyens de dominer leur destin en dominant les passions, c'est-à-dire en se refusant les besoins extravagants et le luxe de la civilisation qui les alimentent. Autrement, dit Mably, «on est gouverné par les événements qu'on devrait diriger, et les caprices de la fortune décident par conséquent de tout.»<sup>22</sup>

Dominer son destin, c'est savoir que nos passions, abandonnées à elles-mêmes, engendrent des maux plus grands que les bienfaits de la civilisation que nous apporte leur satisfaction ; c'est donc apprendre à les domestiquer par de bonnes mœurs, que renforcent et reproduisent de sages lois : celles qui interdisent le luxe, l'inégalité des fortunes et l'épanouissement de l'ambition.

*L'impuissance des lois face aux mœurs corrompues.*

Mably prend ainsi nettement conscience que, sans un effort pour former les mœurs des citoyens, sans une politique vertueuse visant à donner aux passions d'autres aliments que l'avarice et l'ambition, c'est en vain que le législateur s'efforcera d'instituer, par le seul biais de la loi et du droit, une égalité, une justice et une liberté qui ne peuvent être que les effets des bonnes mœurs dans l'ensemble du corps civique.

Cette impuissance des lois lorsque les mœurs sont corrompues se marque de manière évidente : on a besoin de multiplier les lois, d'en rendre les sanctions de plus en plus sévères, tandis que les hommes trouvent, dans leurs propres passions, mais également dans celles de leurs gouvernants, de nouveaux moyens de les éluder : les châtiments les plus sévères dirigés contre les passions hostiles à la liberté et à la justice ne font certainement pas disparaître ces dernières ; elles les contraignent seulement à se cacher, à devenir hypocrites et rusées, ajoutant ainsi la dissimulation à l'avarice, et la fourberie à l'ambition.<sup>23</sup>

En politique, il faudra donc chercher des moyens, non pas d'abolir la recherche du plaisir, qui est le vecteur essentiel de l'activité humaine, mais de faire en sorte que nos passions trouvent leur satisfaction dans le dévouement à l'intérêt public et non dans les jouissances particulières, nécessairement génératrices de cette inégalité si dangereuse, parce qu'elle dissocie les hommes, les rend ennemis les uns des autres en leur donnant des intérêts divergents, et finit par les rendre esclaves et asservis à leurs plaisirs ou à leurs haines : « Tout l'art de la politique, écrit ainsi Mably, consiste à diriger de telle façon nos affections que nous trouvions du plaisir à nous sacrifier à la société. »<sup>24</sup>

Si l'on veut instaurer la liberté et la justice, il faut donc commencer par avoir de bonnes mœurs et de bons citoyens ; le droit ne saurait jamais pallier leur défaut. Mais comme on ne va pas tarder à s'en apercevoir, cette redéfinition morale du but de la politique entre en conflit avec les thèmes centraux du paradigme juridique : la censure et la surveillance des mœurs, l'austérité prescrite et la frugalité enjointe, sont autant d'ennemis sur la voie de l'instau-

ration d'un espace de liberté où se déploient sans entraves les activités privées. L'exigence de la vertu entre en conflit avec l'exigence d'autonomie de la société civile, et avec celle qui consiste à faire de la politique l'instrument de la création et du maintien de cette autonomie. Cet antagonisme, qui fera dire à Constant que Mably rêvait de transformer la société en un « vaste couvent »<sup>25</sup>, où toutes les activités des hommes, jusqu'aux plus secrètes et aux plus privées, seraient sous la surveillance des magistrats et accessibles à leur régulation, se manifeste clairement lorsque Mably s'oppose à la politique prônée par les philosophes économistes.

*Le but de la politique : richesse ou vertu ?*

*La dénonciation de l'économisme.*

Mably refuse de penser que la politique ait pour seul objet la multiplication des biens matériels ; reprenant la thèse de Rousseau, il affirme que le grand vice de la politique moderne est de n'avoir en vue que le commerce et la finance : « Il faut regarder les bonnes mœurs comme la base et le fondement de la société... Aux mœurs qui tiennent la première place dans les institutions politiques, pourquoi notre auteur substitue-t-il éternellement l'agriculture ? »<sup>26</sup> L'homme a donc besoin d'une politique qui satisfasse à ses exigences en tant qu'il est intelligent et sensible, en tant qu'il est plus et autre chose qu'une machine corporelle ; il a besoin d'institutions qui le rendent libre, qui lui permettent de vivre dans la justice et dans l'égalité avec ses semblables, car cette égalité et cette justice sont les conditions de la liberté.

Le commerce et les arts nous donnent des besoins sans nombre que la nature ne reconnaît pas ; ils les font croître sans cesse, et nous interdisent de distinguer le futile du nécessaire. Développant l'avidité, ils développent aussi l'antagonisme parce qu'ils permettent et suscitent l'inégalité ; le lien est ainsi directement établi entre le développement de la civilisation, la dégradation des mœurs et la perte de la liberté.

Mais Mably va plus loin que cette critique des effets corrupteurs de la civilisation, des échanges et du luxe, car il aborde directement le problème du devenir de la vertu dans les sociétés marchandes et il répond nettement en affirmant l'incompatibilité des richesses et de l'honnêteté, de la finance et des mœurs : on ne peut être en même temps civilisé et citoyen, avide et juste, ambitieux et libre, vertueux et commerçant : « Vous me direz qu'en demandant des richesses, vous demandez aussi des mœurs ; mais, avec votre permission, *ne voulez-vous point associer des choses insociables ?* Pour moi, je me contente de demander des mœurs, et je ne suis point effrayé de la pauvreté.

té, parce que je sais que des citoyens pauvres sont plus disposés à respecter la justice et les lois que les citoyens riches.»<sup>27</sup> Mably prend ici le contrepied de son temps car, pour ses contemporains, le développement du commerce et de la civilisation, parce qu'il polit les manières et adoucit les caractères en même temps qu'il accroît les richesses, donne des mœurs ; mais ce n'est pas ce qu'il faut entendre, selon Mably, par des mœurs pures : il n'y a là qu'effémation, mollesse, hypocrisie, bienveillance extérieure dissimulant le désir de tromper, jalousies déguisées en amitiés, bassesses, simagrées et prolifération de signes extérieurs d'individus qui ne feignent de vouloir servir les autres de tout leur crédit que pour mieux se servir eux-mêmes.

L'appréciation des bienfaits de la civilisation doit donc se faire par une comparaison des avantages et des inconvénients ; or, dans ce calcul, les bienfaits sont minces ou illusoire puisque la satisfaction d'un besoin en fait naître sans cesse de nouveaux, tandis que les maux, en termes de dégradation des mœurs, ne sont que trop certains et trop réels : développer l'amour des richesses ou lui permettre de s'étendre, c'est développer l'avarice et l'ambition, c'est donner carrière à l'inégalité, c'est tuer l'amour de la patrie ; en un mot, c'est attirer tous les vices de la corruption, de la mollesse qu'une bonne politique, comme celle des anciens, et en particulier de Sparte, devrait se donner pour mission de combattre.

Refuser les richesses et diminuer les besoins est, pour Mably, le seul moyen de ne pas transformer les sociétés en ramassis d'individus qui se jaloussent, se haïssent et se divisent ; c'est le seul moyen de maintenir les hommes unis et égaux, d'entretenir entre eux cette bienveillance authentique qui les rendra heureux : «Le luxe, le commerce, cette avarice, cette ambition dont vous voulez faire les ressorts de votre gouvernement, sont-ils bien propres à faire naître entre les citoyens cette bienveillance mutuelle qui soulage les misères et les faiblesses de l'humanité ? Il est certain que plus les lois nous apprendront à nous contenter de peu, plus elles resserreront les liens de la société, parce qu'elles développeront et entretiendront nos qualités sociales.»<sup>28</sup> Que veulent les politiques : rendre les hommes heureux en les unissant et en faisant de cette union, qui ne peut reposer que sur l'égalité, la base de leur liberté ? Dans ce cas, qu'ils proscrivent le commerce et les arts qui divisent les hommes en les rendant inégaux et qui finissent toujours par transformer cette inégalité en servitude.

Le lien est donc intime, chez Mably, entre les mœurs et l'égalité et entre l'égalité et la liberté : avoir des mœurs, c'est être honnête envers autrui, ce qui suppose l'absence de jalousie et de haine. Comment cela serait-il possible si les uns possèdent des biens dont les autres sont privés ? Il faut donc que

chacun soit content de son sort, ce qui suppose l'égalité des conditions. Avoir des mœurs, c'est considérer autrui comme son semblable, digne en tous points autant que nous : comment cela serait-il possible dans un état social où tous se considèrent comme des obstacles ou comme des moyens de s'enrichir, où les riches méprisent les pauvres et ne songent plus qu'à leurs plaisirs, tandis que les pauvres vivent dans l'envie et la frustration ? Avoir des mœurs, c'est préférer le bien commun au bien privé : comment cela serait-il possible dans un Etat où l'inégalité de nos conditions nous divise et où la chose publique est la propriété du petit nombre ? Sans mœurs, pas d'égalité. Or les richesses sont ennemies des mœurs. <sup>29</sup>

Entre le commerce et la vertu, c'est un antagonisme irréductible qui se joue, car tout s'achète, dit Mably « hormis des mœurs et des bons citoyens. »<sup>30</sup> Rendons-nous donc à l'évidence, et n'introduisons pas dans l'Etat cette politique commerciale, ce goût du luxe qui échauffe les passions et ne peut plus les empêcher de produire leurs désastreux effets moraux.

*Comment garder des mœurs pures : I - civisme, république, humanisme.*

Donner des mœurs aux citoyens ne signifie pas qu'on les invite à s'oublier eux-mêmes, qu'on les appelle abstraitement à répudier leurs passions pour se soumettre à l'empire de la froide raison ou à substituer tout uniment d'amour du bien public à l'amour de soi-même. Ce serait à la fois utopique et arbitraire car, Mably le sait, la vérité et l'évidence n'ont pas sur les hommes l'empire que certains leur prêtent : il est impossible de conduire les actions humaines en leur demandant de se régler sur la seule considération théorique du bien et du vrai. L'action n'est donc possible que là où la perspective d'un plaisir est en mesure de nous entraîner réellement.

L'amour propre reste par conséquent le principe unique de toutes les actions de l'homme ; c'est pourquoi les lois des républiques de l'Antiquité n'ont jamais été « assez brutales et assez ineptes pour ordonner au citoyen de préférer le bien public à son avantage particulier : elles se sont bornées à l'inviter à s'oublier lui-même pour s'occuper de l'intérêt général. »<sup>31</sup> Plus réalistes que les philosophes, les législateurs et les politiques de l'antiquité ont compris qu'il s'agissait d'attacher à l'accomplissement impartial des fonctions publiques des honneurs et une estime tels que les citoyens pourraient y trouver, pour leur amour propre, une satisfaction au moins équivalente à celle dont ils seraient privés par l'interdiction des trop grandes jouissances privées liées à l'acquisition des biens et à la domination sur autrui ; ainsi, c'est « dans l'amour de soi-même qu'on cherchait et qu'on trouvait le

principe de l'amour du bien public.»<sup>32</sup>

Il s'agit toujours d'alimenter les passions, mais en fermant la route des satisfactions qui les échauffent sans être en mesure de les rassasier, et qui sont génératrices de l'inégalité liberticide. Il s'agit également de faire en sorte que les passions des individus se neutralisent mutuellement, ce qui n'est possible qu'en mettant ceux-ci sous le regard et, pour ainsi dire, sous la surveillance les uns des autres. Cette idée qu'il serait possible de tempérer les excès des passions en les opposant et en les faisant se contrebalancer était déjà au cœur de l'option de Mably en faveur d'un gouvernement mixte : mais ici, il s'agit d'aller au-delà des dispositions constitutionnelles et d'affirmer que, dans une société où chacun peut se dissimuler aux yeux des autres, les passions sont plus libres et plus fortes, tandis que dans une communauté où chacun vit dans une certaine transparence, le regard d'autrui agit comme un modérateur qui empêche de sacrifier à un égoïsme auquel on tendrait nécessairement dans le secret ; comme chez Rousseau, ce thème se relie à la critique des arts et de la politesse, dont Mably pense également qu'ils nous ont surtout appris à nous cacher et à dissimuler la réalité de nos motivations. Si le regard est une instance de contrôle, il est d'autant plus efficace que personne ne sait le moyen de s'y soustraire ; en ce sens, les arts trompeurs sont bien au cœur du processus de corruption.

Outre une solide institution religieuse, l'un des moyens de la généralisation de l'instance du regard et de la modération des passions est cette censure romaine pour laquelle Mably exprime son admiration : il faudrait, écrit Mably, «qu'un peuple qui commence à être libre eût des magistrats pour les mœurs, puisque les mœurs sont si nécessaires pour le maintien de la liberté»<sup>33</sup> ; ces censeurs seraient les protecteurs des citoyens démunis qui n'osent se plaindre de la tyrannie des riches ; ils seraient spécialement chargés de veiller à l'enseignement et à l'éducation dispensés dans les collèges, afin que les jeunes gens n'y apprirent ni vaines subtilités, ni amour des richesses, ni volonté de domination, mais, tout au contraire, la nécessaire modération de leurs passions, le dévouement au bien public et l'amour de la patrie. L'éducation est donc une partie essentielle du gouvernement, car elle contribue à donner aux citoyens ces mœurs simples indispensables à l'épanouissement de la liberté : elle ne saurait sans dommage être abandonnée à l'initiative privée.

Mably sait parfaitement qu'en défendant la censure, il s'oppose aux idées de son temps, qui voulaient que les affaires domestiques soient entièrement soustraites à l'action des magistrats et du public ; mais cette scission entre la sphère politique et la sphère privée, qui est au cœur de la définition libérale

de la société civile, lui paraît le principe même de la corruption : « Nous voulons, écrit-il, que nos maisons soient une espèce d'asile où la loi n'ose point entrer pour nous instruire de nos devoirs... Nous disons que c'est dégrader les magistrats que de les occuper de nos soins domestiques ; mais en effet, nous ne voulons qu'avoir impunément de mauvaises mœurs. »<sup>34</sup> Prétendre confiner la vertu dans la sphère publique tout en ignorant ce qui se passe dans le secret des cœurs et des retraites domestiques, c'est méconnaître à quel point le système des passions est lié ; si les citoyens sont mauvais pères, et mauvais maris, s'ils sont dissipateurs de leurs biens privés, attachés au luxe et à l'avarice dans leurs affaires personnelles, comment pourraient-ils faire montre de qualités exactement inverses dans l'exercice des fonctions publiques ?

Mably ne recule pas devant les conséquences anti-libérales de ses thèses sur la primauté des mœurs dans la constitution d'un Etat libre et sur l'impuissance du juridique à s'opposer à la corruption pour préserver la justice ; il comprend que la proposition d'autonomie de la société civile, qui prétend faire échapper les activités privées à l'action du public, favorise en réalité la corruption généralisée et la mort de la liberté : un Etat pur administré par des hommes impurs est une impossibilité<sup>35</sup> ; ceux qui le prétendent ne font que mentir et ne se soucient guère, en réalité, de la vertu publique : il leur suffit que l'Etat soit efficace et qu'il garantisse la paix. Dans le conflit entre les principes libéraux et l'exigence de la vertu, Mably prend nettement parti pour cette dernière.

On voit ici les fondements philosophiques d'une politique qui conçoit que la liberté de chacun pourrait bien passer par l'absolue soumission de tous à la puissance publique ; en dehors de ce système qui bloque le libre jeu des passions, le développement de l'inégalité aurait tôt fait de créer les conditions de l'accaparement de l'Etat par une minorité de puissants et de privilégiés, d'introduire la partialité et l'injustice des lois, et de détruire la liberté en produisant la scission dans le corps social.

Mais cette surveillance des mœurs n'est pas encore la condition suffisante de la vertu ni, par conséquent, de la liberté. Il faut y ajouter deux séries de propositions par lesquelles Mably entend asseoir définitivement cette maîtrise des passions qui libèrera les hommes en rendant impossible l'inégalité qui fait d'eux des ennemis, et en leur permettant de contrôler leur destin au lieu de le subir. La première de ces séries porte sur des conditions proprement politiques, tandis que la seconde — la plus connue — porte sur les conditions économiques et sociales de la liberté.

En politique, Mably pense que la vertu n'est possible que si les citoyens participent tous ensemble à la prise des décisions, si les emplois sont ouverts

à tous sans distinction de rangs, si la dignité de tous les citoyens est ainsi préservée parce que personne n'est exclu et que chacun peut se sentir l'égal de tous et l'être réellement ; elle ne l'est encore que si l'Etat accepte de pratiquer ce retour périodique aux principes que prônait Machiavel et s'il est en mesure de ne pas confondre la liberté et le repos : que l'espace politique soit un espace de débat permanent où l'on ne cesse de s'interroger sur la portée des lois et des mesures proposées quant à leurs effets en termes de vertu et de liberté ; ce débat est d'autant plus nécessaire que les maux politiques possèdent une caractéristique inquiétante : lorsqu'ils sont encore curables, ils sont difficiles à cerner, mais lorsqu'ils sont devenus visibles, ils sont aussi devenus impossibles à guérir. D'où la nécessité de les traquer dès leur naissance possible, de scruter attentivement toutes les propositions, d'en débattre et d'en peser tous les aspects. <sup>36</sup>

Mably fait donc l'éloge des luttes qui opposèrent plébéiens et patriciens à l'époque de la république romaine : sans elles, et si le peuple avait préféré le repos à toute autre chose, il serait bientôt devenu esclave de la noblesse : «Leurs divisions au contraire portèrent le gouvernement au plus haut degré de perfection ; elles excitèrent l'émulation entre les citoyens. Les lois seules régnèrent, les âmes devinrent fortes et voilà ce qui fait la force des Etats». <sup>37</sup> Mably dénonce donc l'illusion politique, si commune dans les états despotiques, qui amène à se consoler par la paix et la sécurité de la perte de la liberté, à confondre le repos et le bonheur.

Certes, la paix est propice aux affaires et elle attire l'argent mais, précisément, il s'agit là de deux vices qui marchent ensemble : instaurer la paix à tout prix, apaiser les passions politiques et la vigueur du débat pour rassurer les financiers et les commerçants, c'est là tout l'esprit de cette politique moderne que Mably condamne. L'essence de l'homme n'est pas dans le trafic et l'enrichissement, mais dans la création de cet ordre politique juste et équilibré qui les rend libres et maîtres d'eux-mêmes. Par conséquent, lorsqu'ils sacrifient leur rôle civique pour satisfaire leurs passions privées, lorsqu'ils confient la politique et la défense à des professionnels, ce n'est pas une «économie rationnelle» qu'ils réalisent ; tout au contraire, dans ce mouvement qui les coupe de l'activité politique comme vecteur de cette humanité qui n'est pensable qu'au sein des rapports de réciprocité, l'essentiel est perdu.

Il y a ainsi chez Mably un aspect humaniste et civique qu'il convient de ne pas négliger : l'essentiel de son interrogation porte sur le devenir de l'humanité de l'homme dans les sociétés marchandes civilisées ; il montre qu'en devenant savant, artiste et commerçant, industriel et civilisé, l'homme moderne se coule dans une forme politico-juridique qui l'oppose à

son semblable, qui détruit la communauté authentique par le biais de l'inégalité, et qui l'entraîne à une forme de servitude dorée. L'humanité de l'homme ne peut se réaliser que dans le cadre civique qui privilégie le citoyen aux dépens du genre humain, dans une forme d'existence politique qui fait de l'égalité de tous le ressort de la surveillance et du contrôle mutuel des passions de domination et d'acquisition, et qui fait de cette réciprocité non-répartissable qu'est la participation de tous à l'élaboration des lois et à la défense de la patrie le ressort de la liberté véritable.

*Comment garder des mœurs pures :*

*2 - Austérité, frugalité, égalité des conditions.*

Mably a évidemment réfléchi aux conditions matérielles de la liberté politique et de la justice des lois ; sa théorie des passions le démontre abondamment et la conclusion en découle très logiquement : l'appropriation privée des biens et de la terre est le vecteur essentiel du développement et de l'échauffement des passions mortelles que sont l'avarice et l'ambition. Du droit d'acquiescer suit inévitablement une inégalité des fortunes qui, à son tour, secrète l'amollissement des riches dans le plaisir et la jalousie des déshérités. Ni les uns ni les autres ne peuvent se dire libres, car les premiers sont prisonniers des besoins que leur imagination leur présente en nombre sans cesse accru, tandis que les seconds sont asservis à leur haine et à leur ressentiment.

Cette analyse sur la manière dont l'appropriation des biens matériels conduit à la servitude détermine Mably, on le sait, à prôner le principe de la communauté des biens. Si les conditions sont inégales, chacun regardera plus son propre avantage que celui de la communauté, et il y aura nécessairement une distinction entre l'intérêt particulier et l'intérêt général ; dans un tel contexte, les lois ne pourront être autre chose que le reflet des intérêts les plus puissants, et elles seront donc inévitablement partiales et injustes ; en revanche, si les conditions sont égales, chacun continuera de ne penser qu'à soi, mais il ne pourra faire autrement que de promouvoir l'intérêt de tous en même temps que le sien propre puisque, précisément, tous les intérêts sont rendus identiques par l'égalité des conditions. Il ne faut donc pas demander aux citoyens de s'oublier eux-mêmes pour préférer le destin de la communauté, mais créer des conditions matérielles telles qu'en pensant à soi, chacun soit dans l'impossibilité de ne pas penser en même temps aux autres.<sup>38</sup>

Toutefois, Mably sait parfaitement qu'il n'est pas possible, dans les conditions de l'Europe moderne, de réintroduire cette communauté des biens et cette égalité des conditions qu'il admire chez les spartiates : «Aucune force

humaine, dit-il, ne pourrait tenter aujourd'hui de rétablir cette égalité sans causer de plus grands désordres que ceux qu'elle voudrait éviter.»<sup>39</sup> La seule forme d'égalité qui reste accessible aux peuples corrompus de l'époque moderne consiste donc à maintenir ouverts tous les emplois, sans distinction de rang, de naissance ou de privilège ; elle consiste également à proscrire le luxe ostentatoire au moyen de ces lois somptuaires que pratiquaient les anciens et qui interdisent au moins l'ammolissement des riches dans les plaisirs excessifs et l'envie des plus pauvres ; de cette manière, on restera plus proches de la nature qui nous destine à l'égalité et aux plaisirs simples : frugalité et austérité, tels sont les mots d'ordre que Mably emprunte à Sparte. On peut enfin recourir, sans trop d'illusions, aux lois agraires «qui empêchent que l'avarice n'engloutisse toutes les possessions, et qui fassent disparaître peu à peu ces fortunes scandaleuses qui sont un foyer éternel d'injustices, de vexations, de tyrannie et de servitude, et qui corrompent ceux mêmes qui n'en jouissent pas.»<sup>40</sup> Sans illusion, car les passions qui nous animent feront sans cesse renaître cette inégalité que nos lois tenteront en vain de réduire : «Les lois ne suppléent pas aux mœurs, parce que, sans cet appui, elles sont continuellement attaquées et finissent par être méprisées et violées impunément.»<sup>41</sup>

Cette critique de la propriété privée comme source d'une inégalité elle-même génératrice de servitude n'est pas, comme on l'a souvent dit, une forme de communisme avant la lettre ; Mably développe simplement l'idée que l'égalité juridique devant la loi est impuissante à assurer l'égalité réelle — et par conséquent la coïncidence de l'intérêt général et de l'intérêt particulier — sans laquelle la liberté ne peut exister. Cette position le conduit, par rapport à ses premiers textes, à une considérable réévaluation du rôle de la propriété dans les institutions sociales et dans la définition de l'essence de l'humanité : sur le premier point, Mably semblait souscrire, dans le texte de 1758, à l'idée que la garantie des biens est le premier objectif qui a déterminé les hommes à se grouper pour former des sociétés civiles ; mais il récusé cette idée dans la *Législation* et dans les *Doutes proposés...*<sup>42</sup> : la société n'a pas été formée pour permettre à chacun de jouir sans entraves de tous les plaisirs que son imagination lui suggère en le protégeant dans ses activités acquisitives et passionnelles contre les empiètements de ses semblables ; elle n'a été formée que pour que chacun entretienne avec ses concitoyens des rapports d'égalité et de justice qui permettent à tous de mener une existence authentiquement humaine. C'est la vertu et la dignité de tous qui est l'objet de la politique, et non l'appropriation des richesses et la culture des champs.

Comment définir cette vertu ? D'abord par cette proximité de la nature qui

fait que chacun se contente des plaisirs que celle-ci suggère et auxquels elle nous a destinés, ce qui suppose la maîtrise des passions et le refus des institutions qui pourraient leur donner des aliments trop riches. Ensuite par la dignité de tous, qui ne peut s'obtenir que si le mépris des riches pour les pauvres et l'envie des pauvres pour les riches disparaissent conjointement, ce qui suppose l'égalité des conditions et sa conséquence : l'équivalence et l'interchangeabilité effective de tous dans tous les rôles, et en particulier dans ceux de gouvernants et de gouvernés. Enfin par la domination sur la fortune aveugle, ce qui suppose la maîtrise des désirs qui nous enchaînent à leur propre loi de croissance vertigineuse, et l'existence d'une authentique communauté civique dans laquelle tous se reconnaissent et participent, que tous sont disposés à défendre parce qu'elle est la chose de tous, et où tous débattent de leur destin et tentent de le maîtriser en s'interrogeant sur la manière dont leurs actions affectent leur humanité.

Plus encore, Mably va jusqu'à une négation essentielle : la propriété des biens matériels, dit-il, n'est pas la condition de la propriété de ma personne<sup>43</sup>, c'est-à-dire que l'authenticité de mon individualité humaine ne dépend pas de mon rapport aux choses que je m'approprie, mais qu'elle dépend exclusivement de mon rapport égalitaire à autrui dans l'espace civique. La propriété des biens nous isole et nous oppose les uns aux autres, et la philosophie qui en fait l'apologie tente de construire une définition de l'humanité dans un système de rapports qui unirait de manière privilégiée un individu et des objets, fût-ce au prix de la destruction de l'idée même de communauté : se couper d'autrui pour s'unir aux choses dans un amour toujours inquiet et toujours insatisfait, tel semble être l'unique objet de la politique des modernes.

A cette conception de l'humanité de l'homme, Mably oppose l'idée plus généreuse selon laquelle le rapport à autrui n'est pas destiné à servir d'instrument pour le développement de notre rapport aux choses ; à l'inverse, c'est le rapport aux choses qui doit être l'instrument de notre rapport à autrui, en sorte que, s'il a pour effet de nous séparer les uns des autres en nous opposant, il faut en opérer un contrôle qui bloquera ce type d'effets. Le politique n'est donc pas subordonné au civil : c'est la société civile et ses rapports d'appropriation et d'échange qui doivent obéir à la loi suprême de toute société : la création d'une communauté, d'une *république*, où l'égalité et la dignité de tous les citoyens permettent la liberté et justice des lois. Séparons-nous des choses pour nous unir à autrui dans une communauté qui procure ces biens authentiques qui ne fuient pas sous la main, tel est l'objet de cette politique des anciens que Mably semble révéler.

### III - REMARQUES FINALES : LE CONFLIT DU DROIT ET DE LA VERTU.

Il est incontestable que l'investissement du langage de la vertu politique possède des conséquences anti-libérales qui mettent Mably en nette opposition avec les principales thèses du paradigme juridico-philosophique que nous décrivions en commençant. Nous avons pu nous en rendre compte à mesure que nous analysions les thèmes associés à la « politique des anciens » qui dominent la pensée de Mably dans les oeuvres de la maturité. Si certains de ces thèmes sont déjà sous-jacents dans les *Droits et les devoirs...*, d'autres, en revanche, apparaissent ensuite : c'est le cas du problème de la propriété et de ses conséquences inégalitaires ; c'est également le cas du thème — qui devient central — de la puissance des passions.

L'opposition du droit et de la vertu se marque sur plusieurs points essentiels.

Tout d'abord, la nécessité d'avoir des moeurs et de ne pas se contenter des lois débouche sur les idées d'éducation publique et de censure des moeurs privées, ce qui entre profondément en conflit avec l'essence même du libéralisme et heurte de plein fouet le vocabulaire juridique construit sur le modèle lockien. Le concept de vertu, en toute hypothèse, déborde le cadre juridique : il n'est pas traductible en termes de droits, et cela a pour conséquence que, là où les exigences primordiales de la vertu se révèlent incompatibles avec celles de la préservation des droits des individus, c'est l'exigence de la vertu qui doit l'emporter ; c'est net à propos de la propriété et des lois somptuaires et agraires comme à propos de la censure des moeurs privées. Or, s'il est une idée qui revient sans cesse dans l'oeuvre de Mably, c'est celle d'une opposition nécessaire — et non pas simplement contingente — des moeurs et de la richesse, en sorte que la défense univoque des droits des individus, avec pour seule limite la concession à autrui des mêmes droits dont on jouit soi-même, débouche nécessairement sur l'inégalité, l'injustice des lois et la corruption des moeurs.

En outre, la définition que Mably donne de la vertu est une définition proprement politique : être vertueux, ce n'est pas seulement se conduire honnêtement et justement dans les relations privées de la société civile ; il s'agit au contraire d'un rapport collectif entre des personnes qui participent également à un même espace civique, qui sont sous le regard des autres, et qui aboutissent ainsi mutuellement à un contrôle réciproque de leurs passions et à la redirection de leurs énergies vers le bien public et l'amour de la patrie. La vertu est un rapport, non pas d'un citoyen à un autre, mais d'un citoyen à

l'ensemble des autres et à la chose publique, à la République qui est la forme même de leur égalité ; elle est une qualité de ces rapports collectifs et publics ; or, de tels rapports sont impossibles à juridiser parce qu'ils ne passent pas par la médiation des choses : la vertu ne s'exprime pas dans une structure adéquate des rapports entre les hommes et les choses, dans une structure de répartition qui attribuerait à chacun ce qui lui revient ; tout au contraire, c'est lorsqu'on a commencé à répartir inégalement la participation entre les citoyens, attribuant à certains le pouvoir de prendre les décisions et de gouverner, et aux autres la simple faculté de désigner leurs représentants et d'être gouvernés, sans aucune alternance, que la corruption commence à s'introduire ; on a réparti l'irrépartissable, on a distribué inégalement ce qui devait rester commun.

Certes, la vertu politique peut se définir par le fait que les citoyens se reconnaissent mutuellement la capacité de jouir d'un certain nombre de droits (comme par exemple celui d'être alternativement gouvernants et gouvernés), mais ce sont ces droits eux-mêmes qui existent pour permettre aux citoyens de jouir d'une certaine égalité et de faire preuve de vertu et non l'inverse : au lieu que la politique et la vertu existent pour les droits, ce sont les droits qui existent pour la politique vertueuse et la liberté qui en est la conséquence. Les droits sont le moyen et non la fin de la politique, et s'il est vrai que la politique vertueuse, en tant que telle, entraîne la présence de toute une série de droits, elle ne saurait s'y réduire.

En second lieu, la société est, pour le modèle libéral-juridique, une somme d'individus dont les intérêts et les passions divergent par nécessité, en raison de la diversité des complexions et des places ; le but du politique est d'harmoniser les intérêts, c'est-à-dire de rechercher la formule de la plus grande compossibilité : légiférer, c'est mettre en place un système de règles du jeu tel que les individus poursuivent librement les buts qui sont les leurs sans entraver cette même poursuite chez les autres. Dans cette optique, on recherche une forme d'exercice du pouvoir qui combine sa plus petite extension possible, (autant d'espace que possible pour le développement des passions individuelles), et sa plus grande efficacité possible, (tout le monde est protégé contre les empiètements d'autrui) ; la diversité des intérêts n'est pas supprimée ni réduite au profit de la notion d'un intérêt public, puisque le seul dénominateur commun de l'ensemble des passions individuelles, c'est la recherche de la paix et de la sécurité des biens qui leur garantit leur libre développement. Tout au contraire, la divergence des intérêts est systématiquement encouragée, parce qu'elle est le gage d'une multiplication des interdépendances et des commerces, et donc de l'enrichissement des personnes et de

la collectivité tout entière, tant sur le plan purement matériel que sur le plan intellectuel et moral du polissage des mœurs par la fréquentation et l'échange.

Pour Mably, cette «politique moderne» est vicieuse : en encourageant les passions à se développer sans frein, elle conduit à notre asservissement et à l'opposition des intérêts qui supprime toute idée de communauté. Contre les philosophes économistes qui avaient souligné que les nations ne constituaient pas des corps mais des mosaïques d'intérêts opposés entre lesquels il convient de rechercher des compromis et des arrangements, Mably écrit : «Voilà certainement la peinture d'une société très vicieuse ; mais permettez-moi à mon tour de remonter jusqu'à l'origine de ces intérêts opposés qui rendent tous les citoyens d'un Etat ennemis les uns des autres <sup>44</sup> ; et Mably refait alors sa généalogie du malheur de l'homme : des passions trop libres à l'appropriation privée de la terre, de la propriété à l'inégalité des conditions, de celle-ci à la partialité des lois, et de cette dernière à la fracture de l'Etat et au désintéressement du plus grand nombre, qui sombre dans la servitude tandis que les puissants s'abandonnent au luxe et à la mollesse, à la corruption et aux besoins artificiels.

Mably propose donc de raisonner en termes d'ordres et non d'individus : rompant avec le paradigme libéral, il conçoit la société non pas comme un espace de développement pour des individus sans appartenance, mais comme le lieu d'une opposition des grands intérêts qu'il s'agit de mettre en balance pour permettre l'impartialité et la justice des lois. Dans cette théorie, le gouvernement, dans l'ensemble de ses fonctions, ne représente pas l'ensemble des individus, mais au contraire, chacune des instances qui le composent représente un intérêt : celui des grands, celui du peuple etc. En s'opposant ainsi à la thèse d'un peuple indifférencié, Mably s'oppose également à la thèse de la souveraineté du peuple au sens moderne : le peuple, dans sa théorie, désigne non pas l'ensemble des individus qui composent la communauté, mais un intérêt spécifique qui, s'il était souverain, détruirait l'équilibre du gouvernement. <sup>45</sup>

Supposer que le peuple est une somme indifférenciée d'individus qui peuvent être représentés par n'importe quel membre de ce même peuple, c'est s'exposer au risque que les élites finissent par être les seuls membres actifs des différentes fonctions gouvernementales et qu'elles accaparent l'ensemble du pouvoir, réduisant le peuple (pris au sens d'ordre regroupant les plus pauvres) à la déférence et à la passivité. Pour pallier ce danger, il convient donc d'avoir une représentation par ordres qui permettra au peuple de faire entendre sa voix de manière autonome dans le gouvernement, et de contreba-

lancer effectivement le poids d'une aristocratie qui doit, elle aussi, bénéficier d'une représentation autonome. Cette thèse s'appuie sur l'idée que l'aristocratie n'est pas nécessairement celle des titres et de la naissance, et que l'abolition des privilèges ne réduit pas l'ensemble des hommes qui composent la communauté à un même intérêt : il reste des riches et des pauvres, qui ont des intérêts différents et qui doivent pouvoir s'équilibrer dans le gouvernement. Prétendre que l'abolition des privilèges aboutit à la disparition des élites, c'est une hypocrisie qui a pour but d'assurer le pouvoir de ces mêmes élites : on ne peut, au nom de l'indifférenciation du peuple, prétendre que celui-ci détient la souveraineté, que toutes les instances du gouvernement le représentent dans la même mesure, et qu'il n'y a donc aucune raison qu'il figure en tant que tel dans le gouvernement, car cette théorie aboutit à faire du peuple un éternel dominé, réduit au rôle passif du choix de ceux qui sont appelés à le gouverner.

On saisit là une dimension très importante de la critique précoce du libéralisme : Mably voit fort bien que le mélange des individus en un seul corps aboutira inmanquablement à la domination des élites de la richesse et de la culture, et que le seul moyen d'éviter cette perversion est d'assurer au peuple une représentation autonome qui correspond à la réalité, puisque la société n'est pas une somme d'individus, mais un mixte hétérogène d'ordres ou de classes qui ont leurs intérêts propres. Il y a là un élément de réflexion capital sur la manière dont, dans une société bâtie sur des prémisses individualistes, l'exercice du pouvoir tourne nécessairement à l'avantage du petit nombre derrière le manteau juridique de l'égalité, ainsi que sur la manière dont de telles prémisses aboutissent en pratique à une théorie de la société comme hiérarchie organique quasi-naturelle, où les élites se dégagent de la masse pour exercer sans entraves les fonctions dirigeantes qui leur reviennent. Certes, le gouvernement qui assure l'équilibre des ordres sera moins efficace et moins énergique que le gouvernement d'une élite censée représenter le peuple indifférencié dans son ensemble, mais ce défaut d'activité est le prix à payer pour conserver la liberté.

En troisième lieu, derrière les remarques de Mably sur la création de l'espace civique et le gouvernement mixte comme instrument de domination collective sur la fortune se profile le double thème de la valeur de la cité et de la critique du cosmopolitisme. La politique moderne soulignait avant tout l'importance de l'idée de genre humain et développait à satiété l'idée d'état de nature comme moyen d'en établir la réalité ; la cité antique lui apparaissait comme un monde fermé et brutal, où les mœurs sont grossières et les arts de la civilisation peu développés, privant ainsi les hommes du «doux commerce»

qui les rend plus humains en polissant leurs manières et en rendant leurs mœurs moins farouches, moins guerrières, moins conquérantes, plus paisibles et plus ouvertes. La cité antique au contraire est fermée sur elle-même : humains envers leurs concitoyens, en qui ils voient des égaux avec qui ils forment une cité qui les rend capables de mener une vie vraiment humaine, les citoyens sont en revanche durs et cruels envers les étrangers.

Dans ses deux réponses à Rousseau, Bordes souligne sans cesse la grossièreté des Spartiates et des autres cités antiques : s'ils étaient frugaux, c'était par nécessité, leurs vertus étaient cruelles, leurs mœurs sans aucune douceur, leur esprit sans ornement, leur vie sans commodités.<sup>46</sup>

Les partisans de la «politique moderne» associent donc plusieurs thèmes : les cités fermées sont marquées par la cruauté, et les lumières peu développées y maintiennent un esprit de fanatisme ; les mœurs y sont peu policées et exemptes de douceur ; l'égalité et la communauté de tous les membres du genre humain y sont méconnues ; il est impossible d'unir les citoyens d'une cité sans les dissocier de l'ensemble des hommes ; les soi-disant vertus y sont en réalité des vices grossiers ; la liberté, qui passe par la jouissance paisible de ses droits et des fruits du travail, y est sacrifiée à la toute-puissance de l'Etat.

Emboîtant le pas à Rousseau, Mably rejette toutes ces accusations contre les anciens : il montre que la cité est le seul lieu possible de l'unité entre les hommes, et que, dans la dilution de la notion de genre humain, se produit en réalité une dissociation qui rend, sous couvert de cosmopolitisme, les hommes profondément étrangers les uns aux autres, tournés vers les choses mais oublieux de leurs semblables ; en dehors de la cité, dans les grands Etats où l'espace civique de réciprocité a disparu, il ne reste qu'une poussière d'individus atomisés qui s'ignorent, se jalouent et se déchirent. Pour Mably, la référence au genre humain cache mal l'action des processus de déshumanisation et de corruption qui affectent les Etats modernes. La priorité de la qualité du citoyen sur celle de membre du genre humain est la seule garantie de pouvoir nous affranchir de cette atomisation et de la perte de vertu et d'humanité qui l'accompagnent : elle seule permet cette union de tous en un seul corps qui nous fait échapper aux passions vicieuses et torturantes de l'individu livré à lui-même.

Quant à la douceur des mœurs, à la politesse des usages qui accompagnent le commerce et les arts, Mably n'y voit qu'effémination et mollesse, hypocrisie et ambition<sup>47</sup>. Le fanatisme enfin, qui régnait parfois dans les cités antiques, n'est pas nécessairement un mal : on l'a vu à propos de la fécondité des luttes politiques, l'exaltation et l'élévation au-dessus de soi sont des

conditions qui permettent aux hommes de réaliser de grandes choses et de demeurer vertueux. La critique du fanatisme est le fait des âmes serviles qui vivent sous l'empire du despotisme, et qui sont plus attachées à leur repos qu'à la liberté. D'ailleurs, il serait vain de croire que les hommes deviennent plus humains à mesure que leurs lumières se développent : ils remplacent seulement les passions élevées de la vie civique des anciens par les passions basses des marchands et des financiers de l'époque moderne. Dans les *Doutes proposés...* Mably avait déjà prévenu que l'évidence ne saurait guider les actions des hommes : «La vérité ne parle qu'à notre raison, tandis que les passions agitent notre cœur, et que notre cœur nous fait agir... Si tout ne nous prouve que trop évidemment l'empire despotique de nos passions, il me semble, Monsieur, qu'il ne fallait point partir de la supposition fautive que les passions obéissent à l'évidence.»<sup>48</sup> L'homme ne saurait donc se réduire à cet animal calculateur et ratiocinant que la philosophie moderne voudrait nous donner pour modèle : il lui faut des motivations élevées, des occasions de se dépasser lui-même, de fortes passions civiques pour accomplir de grandes choses ; si l'on appelle «fanatisme» tout ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même, et qui témoigne que l'homme n'est pas seulement un animal qui songe à se nourrir et à jouir de ses plaisirs privés, c'est la preuve que l'on veut dégrader l'homme et le livrer à la corruption en ne lui laissant que les passions les plus basses.

Dans un texte intitulé *De la superstition*, qui figure dans ses œuvres posthumes, Mably se démarque de cette image de l'homme rationnel si chère au XVIII<sup>e</sup> siècle philosophique : «Il y a des superstitions, dit-il, qu'il serait injuste de blâmer quand on ne fait attention qu'à l'influence qu'elles ont dans la société politique... Les plus hautes vertus où les hommes puissent s'élever peuvent s'associer avec les superstitions les plus grossières.»<sup>49</sup> La superstition fut souvent le ciment des sociétés, et Mably fait l'éloge de Numa qui sut tromper les Romains pour les unir et les rendre heureux : «Voilà des folies ridicules, j'en conviens, mais ces folies n'empêchèrent pas les Romains d'être les hommes les plus prudents et les plus vertueux. Elles méritent donc quelque indulgence, et les philosophes qui n'en veulent point avoir me paraissent aussi puérils que les niaiseries qu'ils attaquent avec tant de zèle.»<sup>50</sup>

On voit donc l'ampleur des remises en cause que le développement des principaux thèmes du langage politico-éthique de la vertu amène Mably à opérer par rapport au paradigme juridico-philosophique. Ces remises en cause situent la pensée de sa maturité en opposition quasi complète à la philosophie politique d'inspiration libérale qui se développe chez ses contemporains.

Elles le font en effet passer d'une prédominance du civil qui se subordonnerait le politique comme moyen, à une primauté du politique qui s'appuie sur le refus de l'autonomie de la société civile, et qui affirme au contraire le nécessaire assujettissement des rapports et des activités qui s'y déploient à des buts éthiques et politiques. L'autonomie du civil signifierait, aux yeux de Mably, l'absence de contrôle des passions et la domination de la Fortune, c'est-à-dire la négation même de la notion de *maîtrise* qu'il situe au cœur de sa conception de la liberté ; cette autonomie se marquerait en effet par la perte de toute référence objective et naturelle dans la recherche des satisfactions matérielles, laquelle aboutirait à la subordination des hommes à un processus en spirale de multiplication des besoins au fur et à mesure que l'activité industrielle et marchande s'efforce de les satisfaire. L'autonomie du civil est donc la forme même de la corruption.

Ces remises en causes font en outre passer Mably d'une conception de l'essence de la nature humaine en termes de rapports aux choses (ou aux hommes par la médiation des choses) à une conception proprement politique et cette nature : l'essentiel n'est pas d'avoir des mœurs policées et civilisées, de multiplier les interdépendances et de s'enrichir (dans tous les sens du terme), mais d'avoir des mœurs pures qui permettent d'entretenir ce rapport d'égalité et de réciprocité à autrui qui permet à tous de mener une existence authentiquement humaine et à la collectivité de dominer son destin.

Le langage de la vertu entre donc en conflit, sur des thèmes essentiels, avec le langage du droit : la propriété, dont la protection n'est pas le but des sociétés civiles ; la définition de la nature humaine ; l'essence de la liberté ; la valeur de la civilisation et la manière dont elle affecte les mœurs ; la suprématie du civique sur le civil ; l'éloge des luttes politiques et le refus du repos comme but suprême de l'association ; la récusation de la coupure entre gouvernants et gouvernés ; la préférence pour la vertu du pouvoir aux dépens de son efficacité etc. Surtout, ce langage ébauche une critique de grande portée de la société libérale qui est en train de naître, en montrant comment le formalisme juridique de l'égalité dissimule les tensions qui résultent de l'atomisation des individus et des différences qui les séparent et les opposent dans un contexte où le libre jeu des passions et la recherche sans fin de la richesse creusent de plus en plus l'inégalité des conditions.

Cette «querelle avec la modernité», qui met l'accent sur ses effets moraux et politiques déshumanisants, s'inscrira au cœur des polémiques de la Révolution française, lorsque Saint-Just distribuera des exemplaires des œuvres de Mably pour convaincre ses collègues conventionnels d'adhérer à un programme de libération par la vertu. Elle montre que, au XVIII<sup>e</sup> siècle, il s'est

trouvé des hommes pour se demander si le prix à payer pour jouir des bienfaits de la civilisation n'était pas, en définitive, trop élevé, et si, dans le mouvement de l'histoire qui était en train de s'accomplir sous leurs yeux, l'homme n'était pas en train de faire l'échange illusoire et scandaleux du réel contre l'imaginaire, de l'authenticité des valeurs politiques contre les apparences trompeuses des plaisirs inquiets et tourmentés de l'homme moderne.

JEAN-FABIEN SPITZ

NOTES

1. J. G. A. Pocock, «Virtue, rights and manners : a model for historians of political thought» in *Virtue, commerce and History*, Cambridge, 1985 pp. 37-50.
2. J. J. Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, (Genève, 1747) ; E. de Vattel, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, (Leyde, 1758) ; Barbeyrac a traduit et annoté Grotius et Pufendorf respectivement en 1724 et 1706.
3. Cf. E. Cassirer, *La philosophie des lumières* (Fayard, 1966, réédition "Agora" pp. 314-316) ; cf. également P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, (Paris, 1935) pp. 278-279.
4. Cf. J. G. A. Pocock, «The concept of a language and the *métier d'historien* : some considerations on practice», in *The languages of political theory in early-modern Europe*, edited by A. Pagden (Cambridge, 1987) pp. 19-41.
5. J. G. A. Pocock, «Cambridge paradigms and scotch philosophers : a study of the relations between the civic humanist and civil jurisprudential interpretation of XVIIIth century social thought», in *Wealth and virtue*, I. Hont et M. Ignatieff eds. (Cambridge, 1983) pp. 248-49.
6. Sur ce point, cf. L. Guerci, *Liberta degli antichi e liberta dei moderni (Sparta, Atene e i 'philosophes' nella Francia del settecento)*, Naples, 1969.
7. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment : Florentine political thought and the anglo-american republican tradition*, (Princeton, 1975).
8. Pocock, op. cit., pp. 452-467 et 476-477.
9. J. G. A. Pocock, «The mobility of property and the rise of XVIIIth century sociology», in *Virtue, commerce and History*, op. cit., pp. 103 et ss.
10. Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, t. 1.
11. J. G. A. Pocock, «The Machiavellian moment revisited» in *Journal of Modern History*, LIII (1981) pp. 49-72.
12. Mably, *Droits et devoirs du citoyen* (éd. J. L. Lecercle, Paris, 1972) pp. 190-191 ; *Oeuvres complètes*, édition Amoux, Paris, 1794-1795, t. VIII, pp. 226-231 (*Observations sur les lois et le gouvernement des Etats-Unis, 1784*).
13. Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel des sociétés politiques*, O. C., t. XI, p. 135.
14. *Doutes proposés...*, O. C., t. XI, pp. 96-97.
15. *Ibid.*, p. 139.
16. *Principes de morale*, O. C., t. X, p. 209.
17. *Principes de morale*, O. C., t. X, p. 113.
18. *De la législation ou principe des lois*, O. C. t. IX, pp. 24-30.
19. *Principes de morale*, O. C., t. X, p. 258.
20. *De l'étude de l'histoire*, (édition du Corpus, p. 102) ; dans *De la législation*, Mably écrit de même qu'«une république qui a de bonnes lois est peu sujette à la fortune», op. cit. p. 138.
21. *De la Législation...*, O. C., t. IX, p. 138.

22. *De l'étude de l'Histoire*, op. cit. p. 102.
23. *Principes de morale*, O. C., t. X, p. 242.
24. *Doutes proposés...*, O. C., t. XI, p. 141.
25. B. Constant, *De l'esprit de conquête et d'usurpation*, II, ch. 8.
26. *Doutes proposés...*, O. C., t. XI, p. 217.
27. *De la Législation...*, O. C., t. IX, p. 16.
28. *Ibid.*, p. 26.
29. *De l'étude de l'Histoire*, op. cit. pp. 29 et 107 ; *De la législation...*, O. C., t. IX, pp. 29 et 34-35.
30. *Doutes proposés...*, O. C., t. XI, p. 154-55.
31. *De la Législation...*, O. C., t. IX, p. 210.
32. *Ibid.*, cf. aussi *Principes de la morale*, O. C., t. X, p. 140.
33. *Droits et devoirs...* op. cit. p. 198 ; cf aussi, *De la Législation...*, O. C., t. IX, p. 271.
34. *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique*, (édition de l'Université de Caen, 1986) p. 36.
35. *Ibid.*, pp. 37-40.
36. *De la législation...*, O. C., t. IX, p. 189.
37. *Droits et devoirs...* op. cit. p. 59 ; cf aussi, *De l'étude de l'histoire...*, op. cit. p. 49, et *Doutes proposés...*, op. cit., p. 170.
38. *De la législation...*, O. C., t. IX, p. 210.
39. *Doutes proposés...*, O. C., t. XI, p. 9.
40. *Etude de l'histoire*, op. cit. p. 259.
41. *De l'étude de l'Histoire*, op. cit. p. 253.
42. *Doutes proposés...*, O. C., t. IX, p. 155 ; *Législation...* O.C., t. IX, pp. 55-56.
43. *Doutes proposés...*, O. C., t. XI, pp. 4-5.
44. *Ibid.*, p. 123.
45. *Doutes proposés...*, O. C., t. XI, pp. 124- et 165 ; *Législation...* op. cit. p. 190.
46. Bordes, *Discours sur les avantages des sciences et des arts*, (1751) ; *Second Discours* (1753).
47. *Entretiens de Phocion...* op. cit. pp. 123-131.
48. *Doutes proposés...*, O. C., t. XI, p. 150.
49. *De la superstition*, Oeuvres posthumes, Paris, 1790-91, t. III, p. 212.
50. *Ibid.* p. 243.

---

### *L'étrange matérialisme de l'Histoire naturelle de l'âme*

1. Dans l'*Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie, s'appuyant sur la recherche médicale de Boerhaave et mêlant curieusement la pensée d'Aristote avec celle de Locke, tente de parvenir à une définition matérialiste de l'âme. En dépit de quelque ambiguïté annonçant le changement radical de perspective de l'*Homme machine*, Descartes demeure le grand accusé<sup>1</sup>.

Descartes, dit La Mettrie, montre une connaissance superficielle des mécanismes qui règlent la pensée et c'est sur cette connaissance qu'il s'appuie pour formuler sa théorie des idées innées<sup>2</sup>. Mais Descartes soutient surtout la thèse de la *bête machine*, démentie par toutes les recherches de l'anatomie comparée, qui mettent en lumière l'extrême ressemblance entre les organes sensoriels des animaux et ceux de l'homme. Tout comme les hommes, les animaux ont la faculté de sentir et comme eux ils se servent de signes extérieurs pour manifester leurs émotions, leurs sentiments, leurs passions. Entre l'homme et l'animal il n'y a, somme toute, qu'une différence quantitative, due à une plus grande étendue et complexité de la masse cérébrale humaine<sup>3</sup>. Ce que La Mettrie envisage, en reconnaissant que les animaux sont doués de raison et de sensibilité, c'est la possibilité, sur le plan de la conception philosophique générale, d'appréhender la dimension vitale et intelligente qui connote la matière. Par analogie on montrera que l'homme aussi se situe dans une dimension immanente et naturelle, tout à fait dépourvue de « étincelle de spiritualité » qui, selon certains, le distinguerait des autres êtres vivants. La capacité de raisonnement reconnue aux animaux prépare donc l'interprétation matérialiste de la faculté de raisonnement chez l'homme. Sans doute La Mettrie n'ignore-t-il pas les argumentations du Père Bougeant (dont il cite l'*Amusement philosophique sur le langage des bêtes*) sur l'étendue limitée des connaissances animales ; il recourt à des raisonnements sur les perceptions confuses de l'âme sensitive animale qui rappellent de semblables considérations faites par Boullier dans son célèbre *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* ; il se souvient aussi que Locke admet que les animaux soient en mesure d'avoir des idées particulières, mais nie qu'ils puissent concevoir des idées abstraites. Cependant ces thèses sont poussées à l'extrême chez La Mettrie et elle vont dans le sens d'un nivellement homme-

animal qui se dessine dans les mêmes termes et dans la même double perspective (anatomique et philosophique) dans les *Discours anatomiques* de Guillaume Lamy : l'homme et l'animal sont semblables car leurs organes des sens sont semblables, l'homme et l'animal se situent sur le même plan car ils sont faits de la même « fange » avec laquelle la nature pétrit tous les êtres. L'enquête anatomico-physiologique vient ainsi s'unir à la recherche philosophique et sert à affirmer la *naturalité de la vie*, et débarrasse le terrain de tout impératif transcendant et de tout finalisme anthropocentrique.

La similitude entre l'homme et l'animal, telle que nous la présente La Mettrie, suppose à côté d'une conception active de la matière, l'adhésion à un modèle de raison qui n'est plus le modèle classique, fondé sur la primauté de la rationalité cognitive sur la rationalité pratique. Pour soutenir que le raisonnement qui guide l'action de l'animal est, en général, le même qui dans l'homme préside aux démonstrations les plus abstraites, il faut avoir considéré que dans la raison le moment logique (qui discerne le vrai du faux) et le moment pratique (qui règle la conduite de l'homme) ont autant d'importance. Dans *Cureau de La Chambre*, un des auteurs les plus intéressants engagés dans la *querelle des bêtes*, la suppression de toute différence entre faculté rationnelle opérative et faculté rationnelle scientifique est bien présente. D'après le philosophe, la raison n'est pas un *mode d'être* mais un *mode d'agir* ; elle se définit sur la base des opérations conceptuelles qu'elle établit et non pas par rapport à l'essence (présumée) qu'elle dévoile. La Mettrie, de son côté, élabore une conception expérimentale et instrumentale du savoir : « Les sensations ne représentent donc point du tout les choses, telles qu'elles sont en elles-mêmes, puisqu'elles dépendent entièrement des parties corporelles qui leur ouvrent le passage. Mais pour cela nous trompent-elles ? Non certes, quoiqu'on en dise, puisqu'elles nous ont été données plus pour la conservation de notre machine que pour acquérir des connaissances »<sup>4</sup>. Il est évident que la raison n'apparaît ici que comme un moyen pour s'orienter dans l'enchevêtrement complexe des choses réelles.

2. La réfutation de la notion de *bête machine* ouvre la voie à un possible nivellement entre l'homme et l'animal et elle sous-tend aussi la discussion critique du concept cartésien de matière *passive*, explicable uniquement sur la base de paramètres géométriques, auquel on entend opposer une notion *active*, dynamique, énergétique de la matière. C'est là une perspective que Voltaire indique à maintes reprises dans ses œuvres, quand il voit dans la sensibilité intelligente de l'animal une solide preuve en faveur de l'hypothèse d'une matière capable de celer en elle la faculté de sentir et de penser<sup>5</sup>. De même La

Mettrie, comme cela lui arrive souvent, est de ceux qui précisent le mieux les termes du débat décisif qui passionne tout le XVIII<sup>e</sup> siècle. Parmi toutes les idées fort peu exactes que nous ont données les modernes au sujet de la matière, remarque La Mettrie dans *l'Histoire*, une place importante revient sans nul doute à celles de Descartes, qui a ramené l'essence de la matière à la simple étendue. Mais la matière, considérée comme simple étendue et donc dépouillée des formes concrètes sous lesquelles elle apparaît à nos sens, est inertie, passivité, simple abstraction. Il faut appréhender, à côté de l'étendue, selon ce que l'expérience nous suggère, la *force motrice* qui anime la matière et qui est la cause immédiate de toutes les lois du mouvement, et la *faculté de sentir*, qui rend la matière susceptible de sensations et de sentiments<sup>6</sup>.

Quand La Mettrie affirme l'existence d'un principe d'activité inhérent à la matière, on devine avant tout l'influence de Toland dont les *Letters to Serena* avaient été fort bien accueillies dans les milieux français des Lumières. On en trouve des traces, par exemple, dans les *Pensées philosophiques sur la matière et le mouvement* de Diderot. La même thèse apparaît dans le *Système de la nature* du baron d'Holbach. Ces prises de position mettent en évidence le concept d'une nature vivante et animée, qui unit le thème de la force (d'origine physique) au thème de la vie (élaboré par la biologie). Il s'agit là d'une réflexion qui circulait déjà dans la littérature matérialiste clandestine du XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles (en particulier chez les penseurs à la tête de la coterie Boulainvilliers) et dont les racines plongent dans la recherche physique de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, laquelle avait provoqué la mise en crise des paradigmes de la conception mécaniste dans l'explication des phénomènes.

Une autre source inspire la vision énergétique de la matière : c'est celle que fournit la philosophie de Leibniz, dont le dynamisme influence profondément l'œuvre de La Mettrie. A Leibniz les philosophes empruntent aussi bien la loi de continuité (*natura non facit saltus*), dans le but cependant de montrer, dans une optique matérialiste, l'uniformité de la nature et la « temporalisation de la chaîne de l'être »<sup>7</sup>, que le concept de monade, dont la force intrinsèque est appliquée à une conception atomistique de la matière. L'élaboration de Leibniz sur la force comme élément originaire de la réalité, de nature spirituelle, se change chez les philosophes en la reconnaissance d'un nouvel attribut de la matière.

Mais c'est surtout vers Newton et ses lois de la gravitation universelle que se tournent ceux qui, comme La Mettrie, défendent l'image d'un nature autonome, douée d'une activité intrinsèque. Comment peut-on admettre, se demande-t-on, après que Newton a découvert dans l'attraction une nouvelle propriété de la matière, que la nature vivante soit totalement dépourvue

d'énergies vraiment sennes ? Il n'est pas nécessaire de postuler un principe transcendant qui explique l'origine du mouvement (le Dieu de Descartes). Mieux vaut admettre l'existence d'une force motrice inhérente à la substance des corps. Mais La Mettrie ne s'en tient pas à la définition de la force motrice en tant que propriété de la matière. Forçant dans le sens matérialiste la pensée de Newton, il attribue à la matière la sensibilité et la pensée : « Et comment concevoir que la matière puisse sentir et penser ? J'avoue que je ne le conçois pas ; mais, outre qu'il est impie de borner la toute puissance du Créateur, en soutenant qu'il n'a pu faire penser la matière, lui qui d'un mot a fait la lumière, dois-je dépouiller un être des propriétés qui frappent mes sens, parce que l'essence de cet être m'est inconnue ? »<sup>8</sup>. Reprenant la célèbre hypothèse de Locke qui affirme que la matière peut penser, hypothèse largement diffusée par Voltaire, et la rattachant à l'affirmation de Leibniz relative à une *matière première* capable de perceptions confuses, La Mettrie dans ce passage anticipe, de façon un peu incohérente, la doctrine de la sensibilité universelle de la matière que Diderot exposera dans le *Rêve de D'Alembert*.

Après avoir conçu la matière dans les termes quasi spinoziens de substance unique de l'univers<sup>9</sup>, après lui avoir attribué un dynamisme d'empreinte leibnizienne, enfin après lui avoir reconnu, en se basant sur la synthèse newtonienne, une activité intrinsèque, La Mettrie ébauche dans l'*Histoire naturelle de l'âme* une conception de la nature vue comme *totum in fieri*, qui est en mesure d'effacer l'image newtonienne d'un Dieu géomètre et mécanicien, suprême ordonnateur de l'univers. Ainsi s'est effectué le passage du déisme à l'athéisme.

3. Dans sa critique de Descartes, d'après ce qui a été dit jusqu'à présent, La Mettrie englobe le dualisme des substances, avec l'innéisme qu'il implique, et les conceptions de l'*animal machine* et de la matière. Au modèle global et absolu du savoir, tel que nous le propose Descartes, La Mettrie oppose un modèle de savoir du type empirique, qui soit en mesure de fournir des réponses partielles à des problèmes particuliers. Le titre même de l'ouvrage en question, *Histoire naturelle de l'âme*, montre clairement la limite descriptive que s'impose La Mettrie. Dans le guide de la connaissance la médecine remplace la physique. L'image d'homme qu'on évoque est celle d'un être sensible strictement déterminé par son *organisation* physiologique. Locke, Aristote et Boerhaave sont les trois « philosophes » dont se réclame La Mettrie quand il met au point son modèle de savoir, lequel pour le moment s'est dessiné de façon négative à travers le refus du cartésianisme.

Locke fournit à La Mettrie le fond conceptuel, le cadre épistémologique général où localiser sa propre recherche. A Locke il emprunte la thèse de la

dérivation sensible de la connaissance, mais il semble quasiment ignorer le recours de Locke à la fonction autonome de l'intelligence<sup>10</sup>. Au chapitre X de l'*Histoire* La Mettrie se risque même à illustrer les fondements d'une sorte de mécanisme gnoséologique selon lequel la connaissance est rendue possible grâce à l'*actualité* de la sensation et à la *fréquence* de sa répétition. L'influence de Locke se dégage en outre d'une multitude d'autres thèmes disséminés tout au long de l'*Histoire*. On trouve par exemple l'allusion à l'ignorance fondamentale de l'homme, laquelle l'empêche de saisir l'essence de sa propre âme et celle des animaux, ainsi que l'essence de la matière et des corps<sup>11</sup>. C'est le thème de l'importance des circonstances extérieures dans la formation de la connaissance qui revient le plus fréquemment. « Notre cerveau est originairement une masse informe, sans nulle idée ; il a seulement la faculté d'en avoir, il les obtient de l'éducation, avec la puissance de les lier, et de les combiner ensemble »<sup>12</sup>. Les sens nous rendent réceptifs à l'égard du milieu qui nous entoure et ce même milieu, sous forme de relations avec les autres hommes, engendre nos premières, rudimentaires connaissances. On peut conclure que « point de sensations reçues, point d'idées ; peu d'éducation, peu d'idées »<sup>13</sup>. La connaissance apparaît à La Mettrie comme le résultat d'un processus d'acquisition au cours duquel interviennent la sensibilité et le rapport social. Ainsi, quand il introduit la narration de quelques histoires exemplaires sur la limitation de la sensibilité<sup>14</sup>, il entend bien énumérer des épisodes pour exemplifier le fait que toutes nos idées nous viennent des sens, mais il veut aussi montrer dans quelle mesure la société sait renforcer et même remplacer la sensibilité, quand celle-ci est émoussée ou bien fait gravement défaut. Avec la méthode d'Amman les sourds-muets apprennent à parler et, en général, la séparation de l'homme de la société le prive de toute idée. L'éducation que la société dispense vient donc s'ajouter à la sensibilité dans l'acquisition de la conscience cognitive. Par ces affirmations La Mettrie n'a nullement l'intention de porter atteinte à la conception de l'origine entièrement sensible de la connaissance. Au contraire il veut en étendre la signification, en montrant la relation de la sensibilité avec le monde naturel et avec la société civile. Cependant par sa façon d'argumenter, par son style simple et coulant il prépare le terrain à quelques-uns des plus intéressants débats de la philosophie des *lumières*. La Mettrie pose les prémisses théoriques, ou du moins les avance-t-il, aussi bien de la problématique du rapport entre nature et sensibilité (que Diderot affronte dans la *Lettre sur les aveugles* et dans la *Lettre sur les sourds et les muets*), que, et cela surtout avec l'approfondissement de son matérialisme et avec la démonstration de l'influence du *physique* sur le *moral*, de l'exacte définition du rôle que jouent la nature et l'édu-

cation dans la genèse du savoir humain.

4. Après Locke, c'est d'Aristote que La Mettrie se réclame. Il va sans dire que la philosophie d'Aristote est interprétée selon une optique empiriste. Aristote est considéré comme le premier efficace défenseur de la thèse de l'inséparabilité et de la réciprocité du rapport entre l'âme et le corps, ce qui préfigure l'étude de la relation âme-corps en tant que relation *ascendante* et non *descendante* uniquement.

Quelquefois La Mettrie semble badiner avec le langage aristotélicien et il parle de l'âme comme principe vital des corps ou comme principe moteur qui fait battre le cœur, sentir les nerfs et penser le cerveau<sup>15</sup>. Mais le cadre thématique dans lequel il se meut est marqué par le renversement du rapport traditionnel entre la matière et la forme, entre l'âme et le corps. Ici c'est la matière qui conditionne la forme, c'est le corps qui fournit à l'âme l'occasion première, l'impulsion initiale pour s'exercer.

Par la façon dont il présente la distinction entre âme *végétative, sensitive* et *rationnelle*, La Mettrie nous donne une autre preuve de la valeur empiriste qu'il trouve dans la philosophie aristotélicienne. L'âme végétative préside aux opérations qui rendent possible la vie de l'organisme, comme la procréation, la nutrition, la croissance. Il appartient à l'âme sensitive de contrôler l'imagination, les passions, la mémoire et les instincts. Enfin l'âme rationnelle rassemble les facultés les plus élevées qui n'appartiennent qu'à l'homme. C'est donc d'elle que dépendent la réflexion, la liberté, le jugement et l'attention. Cependant on doit ramener l'âme rationnelle à l'âme sensitive s'il est vrai, comme le prouve l'expérience, que « la faculté sensitive exécute seule toutes les facultés intellectuelles ; qu'elle fait tout chez l'homme, comme chez les animaux ; que par elle enfin tout s'explique »<sup>16</sup>. Penser c'est donc sentir, bien qu'il s'agisse là d'un *sentir de philosophes*.

L'âme sensitive, où se déroule toute la vie intellectuelle de l'homme, a son siège dans le cerveau et dépend de l'organisation du système nerveux et cérébral. Elle agit par l'intermédiaire des sens, qui se servent de très fins tuyaux cylindriques, les nerfs, à l'intérieur desquels circule une matière subtile dite *esprit animal*. A partir de ces bases La Mettrie explique le mécanisme de la sensation de la façon suivante : « Lorsque les organes des sens sont frappés par quelque objet, les nerfs qui entrent dans la structure de ces organes sont ébranlés, le mouvement des esprits modifié se transmet au cerveau jusqu'au *sensorium commune*, c'est-à-dire, jusqu'à l'endroit même, où l'âme sensitive reçoit les sensations à la faveur de ce reflux d'esprits, qui par leur mouvement agissent sur elle »<sup>17</sup>. L'âme possède sensibilité et connaissance tant qu'elle reçoit les impressions actuelles que lui envoient les esprits animaux.

Suivant l'*Explication mécanique et physique de l'âme sensitive* de Lamy, La Mettrie emploie le terme *esprits animaux*, repris par la tradition galénique, pour désigner la partie de l'âme contenue dans les nerfs. Bien plus il propose d'identifier les esprits animaux avec l'âme et l'éther matériel qui est répandu dans la nature. Il dit en effet que l'éther, « esprit infiniment subtil, matière extrêmement légère toujours en mouvement, connue des Anciens sous le nom de feu pur et céleste, explique la formation de tous les corps »<sup>18</sup>. Grâce aux esprits animaux le gaz léger qui constitue l'âme est conduit et répandu dans chaque partie du corps. La Mettrie, qui connaît bien les travaux de Willis sur la nature chimique des esprits animaux, remonte ici à la conception gassendienne de l'âme *ignée*, composée de minces particules matérielles semblables au feu<sup>19</sup>. Le principe vital se révèle à lui de nature matérielle et la présence d'un fluide éthéré qui envahit les corps permet d'expliquer la vie sur la base de l'échange réciproque entre organisme et milieu, tous deux composés de la même « matière raréfiée ». La conjonction de la théorie de l'âme *ignée* et de la philosophie aristotélicienne, entendue selon des formules qui rappellent beaucoup les aboutissements hétérodoxes de l'aristotélisme padouan de la Renaissance, amène La Mettrie à affirmer la *naturalité* de l'âme et son inséparabilité du corps. Même si l'âme, en tant que forme substantielle, garde encore, du moins sur le plan de la définition théorique, une relative autonomie.

Forme substantielle, donc. Et c'est justement à la Scolastique que La Mettrie emprunte cette doctrine originale. Etendue, mouvement, sensibilité ne suffisent pas toutes seules à donner un caractère concret de vie, à donner forme à la matière. Il faut des formes substantielles, parmi lesquelles La Mettrie (qui cite même le manuel du thomiste Goudin) range justement l'âme. Il faut remarquer que La Mettrie, en suivant la véritable multiplication que les scolastiques font subir au concept de *forme* aristotélicien, distingue, de façon inacceptable selon Aristote, entre *formes substantielles* et *formes accidentelles*. L'observation n'est pas seulement philologique et le recours à la doctrine des formes substantielles n'est pas fait seulement par La Mettrie. Francis Glisson, une des plus grandes figures de la médecine de la seconde moitié du XVIIe siècle, parle lui aussi de *matière nue* et de *matière substantielle*<sup>20</sup>. C'est que, au-delà de la différence dynamique conceptuelle dans laquelle est interprétée la référence, la dispersion des thèmes vitalistes et en même temps la crise du modèle mécaniste classique proposé par Descartes, mettaient bien dans l'embaras un nombre croissant de penseurs, qui ne parvenaient pas à relier dans un cadre théorique général les importantes observations expérimentales qui étaient éparpillées. Ainsi, à défaut d'une convaincante et

exhaustive théorie des phénomènes vitaux, à laquelle la distinction entre *irritabilité* et *sensibilité* formalisée par Haller en 1752 apporta une contribution décisive, le recours aux doctrines surannées, comme l'était justement la doctrine des formes substantielles, en attendant faisait son chemin. Le nouveau, comme cela arrive souvent, cherchait refuge, pour se rendre intelligible, dans de désuètes méditations conceptuelles. Et il reliait une interprétation empiriste de la philosophie d'Aristote, dont la doctrine de l'unité substantielle de l'âme et du corps était considérée comme la préfiguration de la conception vitaliste et matérialiste de l'organisme à une vieille doctrine scolastique.

L'aristotélisme hétérodoxe de La Mettrie était certes un instrument de défense à opposer, avec ses solutions conceptuelles bien agencées et expérimentées, aux glissements du vitalisme vers l'animisme (comme le montrait clairement l'exemple de Stahl), mais il représentait aussi, faute de paradigme convaincant, la première loupe approximative à travers laquelle on pouvait examiner les importants aspects de la vitalité corporelle que les recherches bio-anthropologiques étaient en train de découvrir. Les formes substantielles appartenaient donc à un laboratoire conceptuel désormais dépassé, et cependant elles pouvaient encore être utiles pour exprimer, dans un langage figuré, l'importante thèse selon laquelle la matière, grâce à la forme dont on ne peut la séparer, a la faculté de se mouvoir et de sentir. C'est pour cela que La Mettrie n'hésite pas à y recourir.

5. Boerhaave est le troisième auteur, médecin et donc philosophe (la médecine étant pour La Mettrie la *vraie philosophie*<sup>21</sup>), dont la pensée influence considérablement la structure de *l'Histoire*. Boerhaave apparaît aux yeux de La Mettrie, qui avait été son élève, comme le modèle du médecin-philosophe, engagé dans l'investigation concrète de l'*organisation* psychophysique de l'homme. La Mettrie sent qu'il doit à son grand maître hollandais les premiers pas qu'il fait dans la voie qui le mènera à préciser les bases d'une psycho-physiologie unitaire, centrée sur l'étude factuelle de l'homme vivant. L'empirisme de La Mettrie à ce point révèle sa base médicale et reconnaît un rôle essentiel à la recherche anatomique et physiologique : « Sans une connaissance parfaite des parties qui composent les corps animés, et des lois mécaniques auxquelles ces parties obéissent pour faire leurs mouvements divers, le moyen de débiter sur le corps et l'âme, autre chose que de vains paradoxes, ou des systèmes frivoles, fruits d'une imagination dérégulée, ou d'une fastueuse présomption »<sup>22</sup>. Il s'agit là d'une prise de conscience qui s'était déjà manifestée chez les anciens, lesquels en avaient conclu que la perfection de l'esprit consiste dans l'excellence des facultés organiques du corps humain. Selon La Mettrie Boerhaave affine ce point de vue parce qu'il lui

procure le bagage expérimental indispensable.

Dans quelques pages importantes de l'*Histoire* La Mettrie, s'inspirant des recherches de Boerhaave, s'engage dans une minutieuse description des facultés de l'âme rationnelle, qu'il ramène à leur matrice physiologique. La perfection et le développement des capacités intellectuelles dépendent donc de la perfection et du développement des fonctions organiques de la corporéité<sup>23</sup>. Les suggestions de la philosophie spiritualiste n'ont pas de place quand on considère que le cerveau « change constamment d'état, les esprits animaux y laissent toujours de nouvelles traces qui suscitent de nouvelles idées, faisant jaillir dans l'âme toute une succession d'opérations variées »<sup>24</sup>. En faisant ces considérations La Mettrie s'appuie sur l'autorité de Boerhaave. Toutefois, l'usage explicitement anti-cartésien qu'il fait de la pensée de Boerhaave n'est pas si incontestable que le laisse entendre le texte lamettrien. Le célèbre professeur de Leyde, bien qu'il présente une version prudente de la doctrine iatro-mécanique, dont il arrondit les angles dogmatiques, demeure malgré tout attaché au dualisme cartésien et à l'interprétation des phénomènes vitaux suivant l'optique mécaniste. « La vie », écrit Boerhaave dans les *Institutiones rei medicae*, « est mouvement et le corps est une machine ». Le devoir de la médecine est de fournir une explication de type physico-mécanique des phénomènes organiques<sup>25</sup>. En réalité La Mettrie, qui avait traduit quelques œuvres de Boerhaave, n'en ignorait point l'ascendant cartésien. Ce qu'il lui importait de souligner, en situant l'enseignement dans un contexte anti-cartésien, c'était l'aspect de sa recherche qui laissait entrevoir la possibilité d'une *réduction matérialiste* des actes spirituels. Vu sous cet angle, Boerhaave apparaissait aux yeux de La Mettrie comme une sorte de Descartes repentant, qui renonçait à postuler la substantialité et l'immortalité de l'âme pour se concentrer sur une étude rigoureusement médicale de l'homme<sup>26</sup>.

6. Nonobstant le ton plutôt préemptoire, les conclusions de La Mettrie sur la question de la matérialité de l'âme restent oscillantes. D'un côté, reprenant un thème sur lequel étaient souvent revenus les textes de la littérature libertine (du *Testament* de Meslier au *Pigmalion* de Boureau-Deslandes, ou encore *L'âme mortelle* et les *Nouvelles libertés de penser*), l'âme est considérée comme un effet de l'organisation corporelle. « Celui qui voudra connaître les propriétés de l'âme, doit donc auparavant rechercher celles qui se manifestent clairement dans les corps, dont l'âme est le *principe actif* »<sup>27</sup> : ainsi écrit La Mettrie et dans cette observation se précise l'autre versant qu'il prête à l'âme, laquelle lui apparaît une forme substantielle, inséparable mais distincte du corps, connexe mais non identique à lui. Quand La Mettrie cherche

à resserrer le raisonnement, en unifiant ses pôles, il tombe dans un cercle vicieux, selon lequel le corps *allume* l'âme et celle-ci en devient le principe moteur : grâce à la sensibilité corporelle l'âme devient active, tout en gardant cependant une activité intrinsèque qui lui est propre<sup>28</sup>.

Les difficultés et les incertitudes de La Mettrie sur la question centrale de l'âme (de sa matérialité et de son autonomie) sont dues à des motivations tant extérieures qu'intérieures à l'*Histoire*. Une des premières à rappeler est l'importante influence qu'ont exercée Lamy et Willis sur La Mettrie. Or, Lamy et Willis postulent la *dépendance* et non l'*identité* de l'âme et du corps. Lamy, en particulier, propose une théorie *forte* de cette dépendance. S'appuyant sur l'hypothèse gassendienne d'une âme corporelle (*flos materialae*), il soutient que l'homme et l'animal ont la même perfection de structure physiologique, sans renoncer pourtant à postuler une âme immortelle. Willis, au contraire, défend une théorie *faible* de la dépendance de l'âme et du corps, voilée de sollicitations animistes et vitalistes. Reprenant la conception de l'*âme double*, répandue dans les milieux libertins mais de souche théologique, Willis se soucie d'établir un lien nécessaire entre l'âme sensible et l'âme rationnelle, immatérielle et immortelle. La médiation que Willis établit entre les deux âmes rappelle étroitement la doctrine de La Mettrie de l'âme en tant que forme substantielle.

La Mettrie reçoit donc d'importantes suggestions de Lamy et de Willis, mais aucun argument décisif qui permette d'affirmer l'indistinction de l'âme et du corps. Et l'observation est encore plus probante si l'on tient compte du fait que les années où La Mettrie s'appliquait à la rédaction de l'*Histoire* coïncident avec une *transition épistémologique* qui voit le paradigme biologique remplacer peu à peu le modèle mécaniste dans l'interprétation de la nature. Ce qui engage la discussion dans le monde scientifique, surtout en France, c'est la possibilité de définir un modèle *exégétique* satisfaisant des phénomènes vitaux et du rapport entre monde organique et inorganique. Aux environs de 1740 Trembley observe les stupéfiantes propriétés régénératrice du polype. Philosophes et savants citent et discutent ce qui bientôt devient non seulement une mode mais surtout une expérience cruciale qui ouvre de nouveaux horizons à la connaissance de la nature. Grâce au polype la procréation dans le monde animal n'est plus seulement comme étant due à la conjonction des sexes, on établit une continuité entre règne végétal et règne animal, l'âme apparaît divisible *avec* le corps et *comme* le corps. Ce sont là des considérations qui concourent à affranchir l'esprit scientifique de la lourde tutelle théologique et, par réaction, elles l'inclinent fortement vers des conclusions matérialistes, en avançant l'hypothèse d'une capacité d'autodé-

termination de la matière. C'est précisément cette hypothèse que La Mettrie fera sienne quelques années plus tard dans *l'Homme machine*, laissant de côté la prudence de *l'Histoire*, fort des nouvelles acquisitions scientifiques.

Parmi les raisons touchant de plus près au contenu de l'œuvre, qui expliquent l'oscillation de La Mettrie sur le problème de l'âme, la première a été exposée par Vartanian avec son habituelle lucidité, quand il fait observer que la tentative de La Mettrie de combiner une définition matérialiste de l'âme avec des notions et une terminologie empruntées à la scolastique aboutit seulement à l'obscurité et au continuél compromis<sup>29</sup>. Mais il faut aussitôt ajouter que, au cours de cette tentative, La Mettrie ne parvient pas à cacher son embarras notamment lorsqu'il doit choisir entre la perspective vitaliste et la perspective mécaniste, entre la conception de l'homme et de sa corporéité comme *machine* ou comme *sensibilité*. Ces perspectives étaient historiquement représentées par l'école médicale de Montpellier et par l'orientation iatro-mécanique. Adhérant à la première conception La Mettrie avait parlé de *faculté sensitive* inhérente à la matière, mais aussitôt il s'était prémuni (craignant le glissement vers des positions animistes), en faisant recours à la vieille doctrine des *formes substantielles*, à laquelle il confiait la tâche de donner une actualité concrète aux propriétés de la matière. Sous l'influence de l'école iatro-mécanique et de Boerhaave, La Mettrie s'était montré enclin à adopter, quoique encore partiellement, l'interprétation physico-mécanique des phénomènes organiques. En effet La Mettrie semble tenter de concilier les différents points de vue. Au début de *l'Histoire* il attribue à la matière les trois propriétés de l'étendue, de la force motrice et de la sensibilité. Cette conciliation pourtant ne dure guère : si le *vitalisme physiologique* reste au second plan (comme une potentialité qui ne s'est pas tout à fait réalisée) il n'est plus possible d'annuler l'âme dans la force vitale qui envahit l'organisme. Telle sera la conclusion à laquelle parviendra par exemple Cabanis dans ses *Rapports*, en élaborant la conception de Bordeu. Réciproquement, si l'on n'applique pas l'interprétation mécaniste non seulement au corps mais à l'homme tout entier, il est impossible d'identifier l'âme avec l'organisation matérielle de l'homme. Ce n'est pas par hasard que dans *l'Homme machine*, où il développera le point de vue mécaniste, La Mettrie laisse de côté l'âme et accentue la signification déterministe de son matérialisme<sup>30</sup>. La matière en soi portera alors les causes qui expliquent son développement et son activité, et les formes substantielles seront considérées comme le fruit d'une « vieille et inintelligible doctrine »<sup>31</sup>. Mais là où, comme dans *l'Histoire naturelle de l'âme*, un choix aussi radical n'a pas encore été fait, l'âme, considérée comme superflue en tant que *principe descriptif*, garde pour elle une respectable fonc-

tion en tant que *principe exégétique*. Selon le langage de La Mettrie, elle « dépend » du corps mais elle n'est pas « identique » au corps<sup>22</sup>.

GIULIO PANIZZA

Notes

- (1) *L'Histoire naturelle de l'âme* fut publiée en 1745. En 1751 La Mettrie l'engloba, sous un autre titre (*Traité de l'âme*) et avec un contenu légèrement différent, dans l'édition de ses *Œuvres philosophiques*. La modification du titre atteste l'attitude critique de La Mettrie à l'égard de cette œuvre, encore imprégnée de concepts métaphysiques et non dépourvue d'un certain argumentaire dogmatique. L'ouvrage lui apparaissait comme une sorte de traité métaphysique.
- (2) Voir *Histoire naturelle de l'âme*, dans *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin, 1774, t. I, p. 196. Corpus I, p. 200
- (3) *Ibid.*, t. I, p. 115. Corpus I, p. 109-110
- (4) *Ibid.*, t. I, p. 89. Corpus I, p. 164
- (5) Voir VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, XIII ; *Traité de métaphysique*, chap. IV et l'article « Bêtes » du *Dictionnaire philosophique*.
- (6) *Histoire...*, cit., t. I, p. 57-68. Corpus I, p. 139-141
- (7) Voir A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Harvard, Harvard U.P., 1936 et P. NAVILLE, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1967, p. 140-173.
- (8) *Histoire...*, cit., t. I, p. 98. Corpus I, p. 171
- (9) Pour le rapport Spinoza-La Mettrie voir P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, vol. II, p. 537-545.
- (10) Voir P. GAY, *The Enlightenment : an Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, London, Lowe & Brydone, 1966, p. 382-398. Il faut cependant remarquer que La Mettrie, à certains endroits de son œuvre, distingue la *sensation* de la *perception intellectuelle* qui ne peut être acquise qu'à travers les démarches de l'esprit.
- (11) *Histoire...*, cit., t. I, p. 54. Corpus I, p. 135 et suiv.
- (12) *Ibid.*, t. I, p. 169. Corpus I, p. 230
- (13) *Ibid.*, t. I, p. 185. Corpus I, p. 243
- (14) *Ibid.*, t. I, p. 162-185. Corpus I, p. 225 et suiv.
- (15) *Ibid.*, t. I, p. 55. Corpus I, p. 126
- (16) *Ibid.*, t. I, p. 161. Corpus I, p. 224
- (17) *Ibid.*, t. I, p. 76. Corpus I, p. 152. Voir sur ce point E. CALLOT, *La philosophie de la vie au XVIIIe siècle*, Paris, Rivière, 1965, p. 225.
- (18) *Histoire...*, cit., t. I, p. 72. Corpus I, p. 147
- (19) Sur la conception gassendienne de l'âme *ignée* voir G. CANGUILHELM, *La formation du concept de réflexe au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, PUF, 1955, p. 79-88. Corpus I, p. 147-171
- (20) F. GLISSON, *Tractatus de nature*, London, H. Brome, 1672, par 8 cit. de J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1971, p. 488.
- (21) Dans le *Discours préliminaire* La Mettrie écrit : « sans vous donner la peine de lire les meilleurs ouvrages de Philosophes de tous les siècles, faites-vous médecin seulement » (*Discours préliminaire*, édit. A. Thomson, Genève-Paris, 1981, p. 206). Corpus I, p. 10 Sur La Mettrie et la médecine voir A. THOMPSON, *Materialism and Society in the Mid-Eighteenth Century : La Mettrie's Discours préliminaire*, cit., chap. II.
- (22) *Histoire...*, cit., t. I, p. 125. Corpus I, p. 193
- (23) *Ibid.*, t. I, p. 128-145. Corpus I, P, 193-198 et 209-216

- (24) *Ibid.*, t. I, p. 146. *Corpus I*, p. 217
- (25) BOERHAAVE, *Institutions de médecine*, avec un commentaire de La Mettrie, Paris, 1743. La première édition de l'œuvre était parue en latin en 1708.
- (26) Une semblable approche du reste n'était pas étrangère à Descartes qui, dans un passage habilement nuancé du *Discours de la méthode* (VI), postulait le lien existant entre méthode scientifique et perfectibilité éthique, entre médecine et philosophie (à ce sujet voir A. VARTANIAN, *Diderot and Descartes*, Princeton, Princeton UP, 1953).
- La Mettrie souligne cet aspect de la philosophie cartésienne : « Autant de tempéraments, autant d'esprits, de caractères et de mœurs différentes. Galien même a connu cette vérité, que Descartes a poussée loin, jusqu'à dire que la Médecine seule pouvait changer les Esprits et les mœurs avec le Corps » (*L'Homme machine*, édit. A. Vartanian, Princeton, Princeton UP, 1960, p. 152). *Corpus I*, p. 67
- (27) *Histoire...*, cit., t. I, p. 54. *Corpus I*, p. 125
- (28) *Ibid.*, t. I, p. 96. *Corpus I*, p. 169
- (29) Voir A. VARTANIAN, *Trembley's Polyp, La Mettrie and XVIIIth Century French Materialism*, dans « *Journal of the History of Ideas* », 1950.
- (30) Sur les sources de la philosophie de La Mettrie voir les apports fondamentaux de J. Moutaux, A. Thompson, J. Falvey, A. Vartanian, M. Skrzypek et F. Markovits recueillis dans *Corpus*, nos 5/6, 1987.
- (31) *L'Homme machine*, cit., p. 189. Sur l'agencement scientifique de l'œuvre de La Mettrie voir l'*Introduction* de J. Falvey à l'édition critique du *Discours sur le bonheur*, publiée en 1975 pour les « *Studies on Voltaire* », vol. CXXXIV.
- (32) « Si tout s'explique par ce que l'anatomie et la physiologie me découvrent dans la moelle », écrit avec efficacité La Mettrie, « qu'ai-je besoin de forger un être idéal ? » (*Histoire*, cit., t. I, p. 98). *Corpus I*, p. 171.

---

### *Le principe fécond de la sensibilité physique chez Helvétius*

Parmi les principaux défenseurs du sensualisme, qui attribue l'origine de tout savoir aux sensations, Claude-Adrien Helvétius présente indubitablement la théorie dans sa forme la plus radicale. Alors que les sensualistes s'accordent à souligner le rôle prépondérant des sens et des sensations dans leurs schémas épistémologiques, ils se distinguent dans leur façon de les situer temporellement. Du fait de ses inclinations téléologiques, Condillac ne voit jamais dans les idées que l'ultime produit des sensations.<sup>1</sup> Il se peut que ces dernières soient la source de notre savoir, mais elles cèdent le pas à la faculté supérieure de la raison qui éclipse finalement leur importance. Dans le cadre temporel au travers duquel l'épistémologie retrace notre acquisition du savoir, les sensations constituent un passé important mais lointain. Par son approche analytique, Bonnet met l'accent sur la continuité de la cognition.<sup>2</sup> Il tient compte, pour ainsi dire, à la fois du déclenchement et de l'aboutissement du processus. Bien qu'il se concentre particulièrement sur la prime jeunesse de sa statue et ses deux premières sensations, une dialectique intervient pour régir la transition des sensations aux idées, de façon à ne l'abandonner à aucun des pôles. Helvétius, pour sa part, découvre dans les sensations, ou plus précisément dans ce qu'il dénomme sensibilité physique, une origine à laquelle il est impossible d'échapper. Il oscille entre une approche optimiste et fataliste. La sensibilité physique peut mener à l'édification dans un milieu contrôlé, elle est cependant un constant rappel de notre nature humaine profondément primitive.

Dans la mesure où les autres sensualistes considèrent que les facultés avant tout mentales prennent racine dans les sens, Helvétius réduit absolument tout chez l'homme à la sensibilité physique. Son développement ambitieux du sensualisme, qui rejoint parfois le matérialisme, étend les implications de la théorie à des domaines variés.<sup>3</sup> Il l'applique non seulement à la mémoire, au jugement, et aux idées, mais également sur un plan fondamental et par le truchement du plaisir et de la douleur, aux passions, à la vertu, au vice, à l'intérêt personnel, au bonheur, à la sociabilité et à la puissance. Pour Helvétius, la sensibilité physique est donc à la base de la pensée ainsi que du

comportement de l'homme, et par conséquent corrobore à la fois une théorie épistémologique et une théorie psychologique.<sup>4</sup> Les critiques reconnaissent unanimement les prémisses sensualistes d'Helvétius mais n'en évaluent pas correctement la portée. En règle générale, ils ne voient dans le sensualisme qu'une question annexe, au lieu de lui accorder le rôle central qu'il occupe dans l'oeuvre d'Helvétius.<sup>5</sup> Dans les dernières pages de *De l'Homme* (1772) publié à titre posthume et dans lequel il formule définitivement sa pensée, il s'exprime d'une manière compendieuse qui ne laisse pas de doute sur son approche puriste du sensualisme : « La sensibilité physique est l'homme lui-même et le principe de tout ce qu'il est. Aussi ses connaissances n'atteignent-elles jamais au-delà de ses sens. Tout ce qui ne leur est pas soumis est inaccessible à son esprit ».<sup>6</sup>

Dans un ouvrage publié de son vivant et intitulé *De l'Esprit* (1758), Helvétius définit la sensibilité physique simplement comme « la faculté de recevoir les impressions différentes que font sur nous les objets extérieurs » et, parallèlement à la mémoire, comme l'une des causes de nos idées.<sup>7</sup> En un mot, c'est la capacité de sentir. Mais très vite il subsume la mémoire sous la sensibilité physique et assimile le souvenir aux sensations (DE 20). Les deux éléments générateurs des idées ne font plus qu'un. L'analyse qu'en fait Helvétius vise un meilleur entendement de ce qu'est l'esprit — tel est bien sûr le sujet de *De l'Esprit* — et de ses opérations. Nul ne peut toutefois comprendre l'esprit sans d'abord appréhender le concept de la sensibilité physique car il explique les activités de l'esprit. Helvétius les regroupe dans une série de propositions : « c'est dans la capacité que nous avons d'appréhender les ressemblances ou les différences, les convenances ou les disconvenances qu'ont entr'eux les objets divers, que consistent toutes les opérations de l'Esprit. Or cette capacité n'est que la sensibilité physique même : tout se réduit donc à sentir » (DE 21). La portée de ce qu'Helvétius entend par « tout » gagne en envergure à mesure qu'il applique ce principe à pratiquement tous les aspects possibles de l'existence humaine.

Les implications de sa pensée en ce qui concerne les opérations mentales sont, elles, évidentes. L'esprit fonctionne comme un mécanisme passif du fait de la passivité des deux facultés qui le composent : la sensibilité physique et la mémoire, pour les nommer. Puisque ces deux facultés ne font qu'une selon Helvétius<sup>8</sup>, il n'est pas surprenant de le voir assimiler le jugement aux sensations : « Quand je juge la grandeur ou la couleur des objets qu'on me présente, il est évident que le jugement porté sur les différentes impressions que ces objets ont faites sur mes sens, n'est proprement qu'une sensation » (DE 22). Dans le jugement, il ne voit pas de faculté active distincte de la sensation.

Rousseau et Diderot s'accordent à critiquer dans l'oeuvre d'Helvétius ce qu'ils considèrent une identification facile de la sensibilité physique et des autres sensations. Le pivot des observations de Rousseau est la nuance entre les deux sens du verbe *sentir* (sentiment et sensation) que les sensualistes ont tendance à confondre. Le verbe français *sentir* englobe en effet l'une et l'autre des significations. Mais pour Rousseau, qui en dépit d'une certaine affinité sensualiste<sup>9</sup> vise à prouver la supériorité morale de nos bons sentiments innés sur des sensations peut-être suspectes dans la détermination de notre existence, la différence est sensible. Caractérisées par leur nature organique, les sensations n'ont qu'un effet local alors que les sentiments accèdent à des proportions universelles et « affectent tout l'individu ».<sup>10</sup> Rousseau fait semble-t-il abstraction d'un passage ultérieur dans lequel Helvétius entreprend de clarifier l'ambivalence entre sentiment et sensation, tous deux apparentés selon lui à la passion. Helvétius distingue deux formes de sentiments : d'une part les sensations associées aux passions naturelles qui correspondent aux besoins physiques, et d'autre part une forme artificielle de passions, telles la fierté ou l'ambition, qui sont des sentiments proprement dits (DE 434). Rousseau met non seulement en doute que la mémoire et les sensations ne soient, comme le revendique Helvétius, qu'une seule et même faculté, mais il attire également l'attention sur leurs différentes causes et conséquences.<sup>11</sup> De la même façon, il trouve qu'Helvétius confond perception passive des objets (sensation) avec perception active des rapports (jugement).<sup>12</sup>

Pour sa part, Diderot fait preuve de plus d'indulgence que Rousseau en ce qui concerne l'identification de la sensation et du jugement. Fidèle à son style, Diderot fournit d'ironiques exemples de personnages capables de sentir mais chez qui le jugement est fautif ou inexistant, tel le stupide ou l'individu sans mémoire aucune.<sup>13</sup> Bien que les assertions d'Helvétius lui semblent davantage applicables au règne animal qu'à celui des humains, Diderot admet que dans les actions de la vie courante, les facultés de sentir et de réfléchir tantôt se confondent, tantôt opèrent séparément.<sup>14</sup>

Lorsqu'il déclare que toutes nos idées proviennent de nos sens, Helvétius ne fait que reprendre un refrain qui au travers des âges a gagné valeur de vérité. Il cite Aristote, Gassendi et Montaigne qui ont reconnu la pertinence de cette affirmation, mais consacre Locke comme le génie qui « approfondit ce principe, en constate la vérité par une infinité d'applications » (DE 421-22). Seul Locke découvre tout ce que recouvre l'expression aristotélicienne *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (DE 478-79). Dans ses efforts pour étendre les ramifications de ce principe sensualiste fondamental, Helvétius se voit le successeur de Locke, et suggère implicitement que lui aussi

pourrait bien être un génie. Pourtant, l'objectif que Locke n'a pas atteint et que se fixe Helvétius consiste à prouver « que toutes les opérations de l'esprit se réduisent à sentir » (*DHI* 79 et *Corpus* I, 142). Helvétius espère ainsi parvenir à deux fins : « explique[r] comment il se peut que ce soit à nos sens que nous devons nos idées, et que ce ne soit cependant pas, comme l'expérience le prouve, à l'extrême perfection de ces mêmes sens que nous devons la plus ou moins grande étendue de notre esprit » (*DHI* 79-80 et *Corpus* I, 142). Un problème d'éducation d'ordre pratique concernant l'acquisition de la connaissance chez l'individu est parfois intimement mais à tort associé à un problème épistémologique d'ordre général concernant l'origine de tout savoir. Helvétius se hâte de prévenir toute conclusion erronée que l'on pourrait tirer d'une théorie sensualiste qui, mis à part cela, est saine. C'est aux différents modes d'éducation qu'il faut attribuer la cause des différences intellectuelles parmi les hommes.

Les idées sont effectivement le produit de nos sens mais parfaire les sens n'améliore pas les idées ainsi que le démontre la distinction entre esprit et âme. Si l'âme qu'Helvétius identifie à la faculté de sentir se confondait avec l'esprit, son élévation entraînerait *ipso facto* celle de l'esprit. L'esprit n'est peut-être pas exactement l'âme, mais il n'opère pas indépendamment d'elle. La preuve de l'existence de l'âme dont nous faisons l'expérience sans pouvoir l'observer est dans nos sensations (*DHI* 81-82, 86 et *Corpus* I, 145-53). Contrairement à l'esprit et chacune de ses facultés, l'âme entière nous est innée et indispensable, et ne nous abandonne qu'avec la vie elle-même (*DHI* 88 et *Corpus* I, 152). Aux vues du rapport qu'il établit entre les idées et les sens, Helvétius pense qu'il ne s'écarte fondamentalement des théologiens aristotéliens ni à ce propos ni à celui des dissemblances précédemment évoquées entre l'esprit et l'âme qu'ils reconnaissent probablement légitimes. Mais dans sa façon d'interpréter l'âme, il l'identifie à la sensibilité et se garde de la dissocier tout à fait de l'esprit :

Qu'on n'imagine point en conséquence [de la théorie aristotélienne] pouvoir regarder l'esprit comme entièrement indépendant de l'âme. Sans la faculté de sentir la mémoire productrice de notre esprit, seroit sans fonctions : elle seroit nulle. L'existence de nos idées et de notre esprit suppose celle de la faculté de sentir. Cette faculté est l'âme elle-même. D'où je conclus que si l'âme n'est pas l'esprit, l'esprit est l'effet de l'âme ou de la faculté de sentir (*DHI* 88-89 et *Corpus* I, 152-53).

Helvétius concède donc que l'âme est quelque peu différente de l'esprit car cela l'autorise à réaffirmer sa position sensualiste tout en confortant ses assertions à propos de l'origine des inégalités intellectuelles en matière d'édu-

cation. Les idées ont leurs sources dans les sensations ou l'âme; les cinq sens sont « les cinq portes par où les idées vont jusqu'à l'ame » (*DHI* 128 et *Corpus* I, 201). Mais notre esprit ne dépend pas de la finesse d'un ou des sens. Chaque peuple, chaque culture ou sexe partage la même capacité de s'instruire (*DHI* 128-36 et *Corpus* I, 201-09). En matière d'éducation, Helvétius adopte une position remarquablement égalitaire. La sensibilité physique, qui au niveau épistémologique ouvre les portes aux grandes idées, ne les ferme à personne.

Dans le domaine psychologique, Helvétius associe naturellement la sensibilité au plaisir et à la douleur ainsi que le fait Bonnet. Ces concepts semblent parfois se disputer le pouvoir sur tous les comportements humains, en dépit du fait qu'Helvétius rappelle constamment que la sensibilité physique les englobe. Toutes les relations que nous entretenons avec les objets dans la nature sont caractérisées par l'effet agréable ou désagréable qu'ils produisent sur nous, c'est-à-dire le plaisir ou la peine qu'ils procurent (*DHI* 90 et *Corpus* I, 155). Helvétius découvre peut-être dans le plaisir et la douleur « le principe ignoré de toutes les actions humaines » mais tous deux « prennent leur source dans la sensibilité physique » (*DHI* 102, *DH* 2 397 et *Corpus* I, 170 et *Corpus* II, 951). Les sensations revêtent tant d'importance pour nous uniquement parce que nous sommes des êtres sensibles, définis exclusivement selon Helvétius par notre capacité de sentir — notre sensibilité. Ce sont les inépuisables informations que nous transmet notre univers humain et par extension sensible. Helvétius distingue deux sortes de plaisirs et de peines : ceux qui sont physiques et concomitants d'une sensation et ceux dont on se souvient ou que l'on anticipe (*DHI* 103-04 et *Corpus* I, 171-73). Le caractère radical des ouvrages d'Helvétius résulte de ce qu'il réduit tout, non seulement à la sensibilité, mais à la sensibilité physique. En d'autres termes, ce que nous tenons d'ordinaire pour des qualités morales ou abstraites a pour origines le plaisir ou la douleur physique. Voilà les seuls véritables plaisirs ou peines (*DE* 34, 322). Du fait même qu'il en réduit la seconde catégorie au niveau physique, tous plaisirs ou douleurs intellectuelles profonds (tel le remords s'il s'agit de souffrance) peuvent être mis en rapport avec la sensation physique (*DHI* 104-05 et *Corpus*, I 173-74). En clair, il n'y a pas de sentiments, il n'y a que des sensations. Dans une extrapolation audacieuse des principes sensualistes, Helvétius explique les passions par les sens :

Un principe de vie anime l'homme. Ce principe est la sensibilité physique. Que produit en lui cette sensibilité ? un sentiment d'amour pour le plaisir, et de haine pour la douleur : c'est de ces deux sentiments réunis dans l'homme et toujours présents à son esprit que se forme ce qu'on appelle en lui

le sentiment de l'amour de soi. Cet amour de soi engendre le désir du bonheur, le désir du bonheur celui du pouvoir; et c'est ce dernier qui donne à son tour naissance à l'envie, à l'avarice, à l'ambition et généralement à toutes les passions factices qui, sous des noms divers ne sont en nous qu'un amour du pouvoir déguisé et appliqué aux divers moyens de se le procurer. (*DHI* 298 et *Corpus I*, 411).

Pour expliquer les passions Helvétius s'appuie sur un modèle anthropologique qui compare l'homme dans la nature à l'homme dans la société. La nature n'est pas mère des passions; celles-ci n'apparaîtront sous les formes factices de plaisirs et de peines qu'avec la fondation progressive des sociétés, mais elle plante leurs germes dans nos premiers besoins (*DE* 289). Dans un passage similaire à l'introduction de la *Génèse*, Helvétius peint le portrait de Dieu attribuant la force de la matière et la sensibilité à l'homme pour qu'elle le guide à son insu selon la volonté divine (*DE* 290). Le mouvement dans le monde physique fait pendant à la sensibilité dans le monde humain non physique. Du mouvement naîtra l'univers agencé tout comme de la sensibilité se développera l'homme. Bien qu'elles ne soient pas innées, les passions résultent de l'épanouissement d'une faculté que l'on possède dès la naissance — la faculté de sentir, notre sensibilité. Afin de confirmer l'origine des passions dans la sensibilité physique, Helvétius va « en suivant la métamorphose des peines et des plaisirs physiques en peines et plaisirs factices, montrer que, dans des passions, telles que l'avarice, l'ambition, l'orgueil et l'amitié, dont l'objet paroît le moins appartenir aux plaisirs des sens, c'est cependant toujours la douleur et le plaisir physiques que nous fuyons ou que nous recherchons » (*DE* 292). Chacune des passions analysées par Helvétius est systématiquement déçue de son statut intellectuel ou spirituel et reléguée au niveau physique. Son étude des passions, qui requiert un examen minutieux, aboutit à rien de moins qu'une démystification du lecteur qui porte un regard nouveau sur la condition humaine.

Toute passion implique dans une certaine mesure la quête du bonheur et la crainte de la douleur. Dans le cas de l'avarice, les personnes cupides amassent leurs richesses moins dans le souci d'accroître leur plaisir que celui de se soustraire à la peine. Ils associent mentalement douleur avec « une crainte excessive et ridicule de l'indigence » (*DE* 294). Guidé par l'ambition, l'on anticipe une revanche à long terme sur l'ingratitude des corvées, en endurant dans l'espoir des plaisirs à venir les besognes et les risques présents (*DE* 302). La fierté ou passion pour l'estime des autres procède de notre désir d'élargir le cercle de nos admirateurs pour que leur grand nombre nous conforte par « l'image agréable des plaisirs qu'ils peuvent nous procurer »

(DE 312). Dans la tentative d'Helvétius de réduire toutes les passions à la sensibilité physique, le cas de l'amitié s'avère le plus épineux. Il convient qu'elle procure une satisfaction relative au plaisir que l'on éprouve à parler de soi, de ses joies et de ses peines à un ami (DE 322). Bien qu'un tel plaisir ne soit pas en lui-même physique, il est le produit de la mémoire ou de l'anticipation et en sous-entend un autre à un moment quelconque du passé ou du futur (*ibid.*).

Dans sa hiérarchie de la sensibilité physique, Helvétius fait intervenir nos vices et vertus qui à leur tour résultent de nos passions (DE 218, 330). Notre sensibilité ou nature sensible est cause que nous recherchons un plaisir qui peut nous conduire soit à la vertu soit à la dépravation : « La plus haute vertu, comme le vice le plus honteux, est en nous l'effet du plaisir plus ou moins vif que nous trouvons à nous y livrer » (DE 334). La mesure de nos vices et de nos vertus dépend en fin de compte d'un autre développement de la sensibilité physique, l'intérêt qui sous-tend nos actions. Cet intérêt, qui peut ou non être bénéfique à la collectivité, est gouverné par un profond amour de nous-mêmes. Pour comprendre la représentation des vices et vertus selon Helvétius, il est nécessaire d'étudier plus en détail les concepts connexes d'amour de soi, d'intérêt personnel, de bonheur et de sociabilité.

L'amour de soi, sur lequel est basé l'intérêt personnel de chacun, prend racine dans la sensibilité physique. Lorsqu'Helvétius entreprend de montrer que tout en nous est acquis et que seule l'éducation forge l'homme moral, pas même l'amour de soi n'est reconnu inné (DHI 238 et Corpus I, 337). Le danger est grand de mal interpréter Helvétius à ce propos; il situe en réalité l'émergence de l'amour de soi dans des limites temporelles précises comme l'illustrent les phrases qui suivent : « Ce que la Nature fait, elle seule peut le défaire. L'unique sentiment qu'elle ait dès l'enfance gravé dans nos coeurs est l'amour de nous-mêmes. Cet amour fondé sur la sensibilité physique, est commun à tous les hommes » (DHI 230, je souligne et Corpus I, 324-25). Helvétius différencie en ces termes la naissance de la prime enfance qui bien entendu lui succède. Cette distinction est renforcée dans un passage important de *De l'Esprit* où Helvétius retrace les étapes vers des types de comportements humains complexes. Pour comprendre le coeur de l'homme, l'on doit savoir « que la sensibilité physique a produit en nous l'amour du plaisir et la haine de la douleur; que le plaisir et la douleur ont ensuite déposé et fait éclore dans tous les coeurs le germe de l'amour de soi, dont le développement a donné naissance aux passions, d'où sont sortis tous nos vices et toutes nos vertus » (DE 217-18). La seule qualité humaine qui soit innée est la sensibilité physique; nous sommes « nés sensibles à la douleur et au plaisir »

(DE 330, je souligne). Pas même la prédisposition en faveur du plaisir ou contre la douleur — à partir de laquelle ne se développera que par la suite l'amour de soi — ne lui est antérieure. De façon littérale et quasi biblique, Helvétius réaffirme donc constamment dans son ordonnance chronologique des causes du comportement humain qu'au commencement était la sensibilité physique.

L'intérêt personnel est le concept par lequel Helvétius met en rapport la vie privée de l'individu et le monde public de la société. Dans l'heureuse coexistence de l'intérêt privé et de l'intérêt public réside la vertu. L'alliance des deux est le fondement de l'utilitarisme d'Helvétius qui prône les actions d'utilité publique.<sup>15</sup> Au niveau individuel, l'intérêt correspond au principe du plaisir, apanage de la sensibilité physique. La signification que lui attribue Helvétius s'étend au-delà des questions pécuniaires à « tout ce qui peut nous procurer des plaisirs ou nous soustraire à des peines » (DE 53). Dans des pages où l'on décèle l'influence de La Rochefoucauld — son nom est d'ailleurs mentionné — Helvétius considère l'amour de nous-mêmes et l'intérêt personnel comme les facteurs qui déterminent notre façon de porter un jugement ou d'accorder notre estime (DE 45, 53f). Notre préférence va toujours à ce que nous pouvons comprendre sans trop d'efforts ou à ce qui nous flatte. Tout effort peut s'avérer fatiguant et par conséquent pénible, c'est pourquoi nous nous limitons aux idées voisines des nôtres (DE 72).

En avançant que l'être humain tend à la médiocrité, Helvétius déplore certainement à mots couverts le mauvais accueil réservé aux idées novatrices et en particulier à ses propres écrits de son vivant. Son ouvrage tend à réconcilier sa propre autobiographie avec la philosophie morale. Le sentiment de persécution que lui fait pressentir le rejet probable de ses idées est sublimé dans l'analyse sensualiste de l'intérêt, qui diffère de celle des moralistes du dix-septième siècle dans la mesure où elle met l'accent sur le plaisir et la douleur comme motifs principaux de l'intérêt. Plus tard, dans son oeuvre posthume *De l'Homme*, libre de s'exprimer sans crainte de représailles, Helvétius vitupère fréquemment comme on peut l'imaginer contre l'intolérance (particulièrement celle de l'Eglise catholique détentrice du droit de censure sur les livres) fruit de l'intérêt personnel. Bien que la manifestation outrancière d'intérêt personnel le scandalise, il n'en convient pas moins de sa nécessité et de la futilité de vouloir changer ce trait humain indélébile (DE 217-18 ; *DHI* 281 et *Corpus* I, 390).

En puisant dans l'intérêt personnel ce qui est le plus agréable ou le moins onéreux, l'homme poursuit deux objectifs : l'instinct de conservation et le bonheur. Il existe une raison biologique à cet intérêt. Il attire les êtres

humains vers la chaleur par exemple et les repousse du froid glacial, encourageant ainsi la quête de conditions de vie propices à la croissance et protégeant l'espèce du danger. Helvétius ne discrédite pas l'intérêt personnel, il reconnaît simplement qu'au « sentiment de préférence que chacun éprouve pour soi, [...] est attachée la conservation de l'espèce » (DE 217-18). Sans lui les hommes périraient recherchant aveuglément ce qui pourrait leur être fatal.

La protection de l'espèce assurée par l'intérêt personnel va de pair avec le bonheur que ce dernier procure naturellement. Helvétius fait d'une nécessité biologique une nécessité psychologique. En poursuivant la première, l'homme poursuit automatiquement la seconde. Chacun partage le désir d'être aussi heureux que possible (DE 340, 514). Le bonheur et l'instinct de conservation se disputent en effet le rôle prédominant dans notre existence. Helvétius note « que tous les hommes ne tendent qu'à leur bonheur; qu'on ne peut les soustraire à cette tendance; qu'il serait dangereux d'y réussir » (DE 152). Le danger d'un tel effort pour détourner les hommes de leur quête du bonheur réside dans le mal qu'ils feront aux autres et à eux-mêmes. La notion même de normalité provient du plaisir et de la douleur anticipés. La sensibilité physique crée en nous une affinité naturelle avec tout ce qui nous rend heureux. Contrarier ce penchant et se molester intentionnellement en se jetant au feu, à l'eau ou par la fenêtre serait considéré à juste titre comme pure folie, car l'homme, « en toutes ses actions, est nécessairement déterminé par le plaisir d'un bonheur apparent ou réel » (DH2 154 et Corpus II, 645).

Helvétius consacre un chapitre de *De l'Homme* à l'origine de la sociabilité qu'il attribue inéluctablement à la sensibilité physique. En se rassemblant pour former une société et ses lois, les êtres humains reconnaissent la faiblesse et sensibilité de leur nature harcelée de besoins physiques (DHI 111-12 et Corpus I, 183-84). La société est une entité née d'individus, qui, dans la nature, poursuivent leurs intérêts particuliers. Les hommes se regroupent précisément parce que c'est là leur plus grand intérêt. Plus nombreux, ils peuvent mieux se défendre des ennemis extérieurs, travailler plus efficacement à se nourrir, se vêtir et se loger qu'individuellement. La société accroît le bien-être de ses membres et adoucit les maux qu'ils doivent endurer.

Helvétius résout le problème de l'origine de la société, qui lui-même est sous-chapitre de l'origine de la justice, en remontant jusqu'à la sensibilité physique. Maintes et maintes fois il s'en sert pour démontrer nos caractéristiques naturelles communes et se dresser contre ceux qui prétendent que nos esprits diffèrent trop dans l'attention qu'ils accordent aux choses ou dans d'autres domaines pour s'élever jusqu'aux grandes vérités. Aux yeux d'Helvétius nous sommes tous capables des « plus sublimes découvertes » (DHI

191 et Corpus I, 269), et nous sommes tous à même de le suivre dans les étapes du raisonnement qui le mène à cette conclusion en matière de société et de justice :

«Une fois parvenu à cette vérité, je découvre facilement la source des vertus humaines : je vois que sans la sensibilité à la douleur et au plaisir physique, les hommes, sans désirs, sans passions, également indifférents à tout, n'eussent point connu d'intérêt personnel, et ils ne se fussent point rassemblés en société, n'eussent point fait entr'eux de conventions, qu'il n'y eut point eu d'intérêt général, et par conséquent point d'actions justes ou injustes; et qu'ainsi la sensibilité physique et l'intérêt personnel ont été les auteurs de toute justice.» (*DE* 250-51)

Pour découvrir les vérités profondes sur les grandes structures complexes telles les sociétés, il suffit de consulter sa sensibilité physique et les voies qu'elle emprunte dans ses diverses applications, car ce qui est pertinent pour une personne l'est pour toute une société, voire pour différentes nations. L'explication sensualiste d'Helvétius relative à l'évolution des idées ou du comportement chez l'individu s'applique également aux groupes sociaux composés d'individus. Le fonctionnement de la société ne diffère pas essentiellement de celui de ses membres; les domaines privés et publics sont gouvernés par leurs intérêts (*DE* 117).

Les différences et similitudes entre intérêts particuliers et intérêts collectifs définissent les vices et vertus dans le contexte social. Helvétius entend par intérêt de la société l'intérêt général et le fait synonyme de félicité publique. La vertu, servante du bien public, réside dans le désir du bonheur de tous (*DE* 128). Toute action vertueuse devrait être d'intérêt général et d'utilité publique (*DHI* 163 et *Corpus* I, 243). Le vice et la vertu tels que les définit Helvétius engendrent parfois des comportements déconcertants. Nos différentes façons de les concevoir expliquent la diversité des traditions culturelles dans le monde, rationalise certaines pratiques étranges et nous font porter un regard nouveau sur le relativisme culturel. L'intérêt général ou l'utilité publique peuvent effectivement justifier au nom de la vertu des coutumes ridicules voire cruelles (*DE* 129). Helvétius cite plusieurs exemples qui peuvent paraître étranges aux lecteurs européens ou occidentaux mais qui corroborent sa définition de la vertu. Les Lacédémoniens tolèrent le vol dans le but de cultiver parmi la population les qualités salutaires de courage et de vigilance (*DE* 129). La satisfaction que les escrocs tirent de leurs larcins les enhardit pour les combats à venir. Leurs victimes n'en seront que plus alertes aux incursions hostiles et vraisemblablement à même de parer à toute invasion ennemie. Au sein de certaines nations primitives, l'euthanasie des vieillards

impotents avant le départ pour la chasse leur fait grâce d'une mort violente; elle est par conséquent considérée dans cette culture comme une action humanitaire (DE 130). La société veille aux intérêts naturels des particuliers pour leur épargner la douleur à laquelle leur sensibilité physique peut les exposer.

En plus d'exhorter à la tolérance envers les différences culturelles par d'abondantes illustrations, Helvétius entame contre l'église et l'état une polémique qui transparait dans sa classification des vices et des vertus. Alors qu'il approuve certains comportements aberrants loin de son pays, il blâme sévèrement les moeurs qu'il juge inacceptables dans sa propre culture. Il distingue deux formes de vertus : celles de préjugés et les « vraies ». Les premières ne contribuent pas à la félicité publique, lui sont en fait quelquefois contraires et accablent leurs partisans (DE 135). Helvétius ne trouve à justifier ni les cruels châtements que s'infligent les Brahmins, ni la chasteté des vierges vestales, ni d'autres pratiques « sacrées » similaires qui ne sont pour lui que superstitions (DE 135-36). A ses yeux, l'attitude de ces personnages ne sert ni leurs propres intérêts ni ceux de la société. Contrairement aux vertus de préjugés, les vraies vertus sont celles qui « sans cesse ajoutent à la félicité publique, et sans lesquelles les sociétés ne peuvent subsister » (DE 138).

Sur le plan des vices et de la corruption morale, Helvétius distingue également deux catégories qu'il dénomme corruption religieuse et corruption politique (*ibid.*). La première relève du libertinage, qu'il ne juge pas forcément « incompatible avec le bonheur d'une nation » (DE 139). Bien qu'en France ou ailleurs on l'estime criminel car il tombe sous le coup de la loi, il fut pourtant reconnu légitime par de nombreuses époques et nations (*ibid.*). Helvétius évoque l'exemple typique des sérails orientaux et des nombreux temples où des activités lascives font partie intégrante du rituel religieux. Plutôt que de corrompre totalement la société, le libertinage pourrait même au contraire inciter ses membres à la vertu, comme dans le cas des Grecs Socrate et Platon, pour ne citer qu'eux (DE 142-43). La corruption politique est, en revanche, toujours avilissante et impardonnable. Elle se manifeste, comme on peut l'imaginer, lorsqu'il y a divergence entre intérêts privés et intérêts publics (DE 143). Dans cette partie de *De l'Esprit*, Helvétius lance une attaque amère contre les prêtres païens, qui représentent de façon presque transparente les prêtres de son époque, hostiles aux idées novatrices. Socrate meurt de la main de ces prêtres corrompus dont l'intérêt flagrant à maintenir la population dans l'obscurité fait obstacle au bien public, effet de l'instruction (DE 144). *L'Esprit des lois* de Montesquieu ne peut être lu dans certains pays car les moines en ont interdit la circulation (*ibid.*). Aux yeux d'Helvétius, la corruption politique est de toute évidence le pire des vices. Bien qu'il

nie être apologiste de la débauche, il défend dans une large mesure le libertinage et souligne la différence entre la déchéance qu'il pourrait éventuellement causer et le danger indéniable de la corruption politique (*DE* 145-46). Les véritables vertus comme les véritables vices sont politiques et impliquent toujours la coïncidence ou la divergence des intérêts au sein du gouvernement. Par son interprétation sensualiste des vices et des vertus, Helvétius combat à son tour les deux bêtes noires des philosophes du dix-huitième siècle, à savoir l'intolérance et le fanatisme.

Le despotisme, autre fléau de même nature que ces derniers ne se lassent de maudire, est analysé par Helvétius dans son exposé sur le pouvoir. À l'instar de ses homologues, les libres-penseurs français du siècle des lumières, Helvétius cherche dans la raison ou l'expérience un fondement à la loi. Dépourvu d'un tel fondement, un gouvernement ne reflète que l'arbitraire de son pouvoir. Les sensualistes mettent en évidence le cheminement des idées rationnelles depuis les sensations nées de l'expérience quotidienne qu'ils considèrent naturelles, non assujetties à quelque autorité établie telle la papauté. Les lois de la raison, basées ainsi sur l'expérience, devraient être accessibles à tous. La nature est source légitime non seulement de vérité, mais également de justice. Les droits dont nous bénéficions sont accordés par la nature et ne peuvent être concédés. Similairement à l'exercice arbitraire du pouvoir individuel, le despotisme est répréhensible du point de vue épistémologique et moral. Nous ne pouvons connaître ou comprendre les motifs qui disposent autrui au despotisme — car l'on ne peut remplir les conditions requises pour y parvenir — pas plus que nous ne pouvons faire preuve de vertu en exauçant ses vœux — car la vertu, pour Helvétius, est la conciliation de l'intérêt personnel avec l'intérêt général et non avec celui d'un quelconque individu. Sans cesse accablée par les désirs incompréhensibles du despote et contrainte de travailler au bonheur d'autrui, la population d'un pays gouverné par un tel despote régresse intellectuellement et moralement. Ainsi que le formule Helvétius : « Le propre du Despotisme est d'étouffer la pensée dans les esprits et la vertu dans les âmes » (*DHI* vi). Notre intérêt propre coïncide avec celui du despote, car satisfaire veulement ce dernier nous est le plus bénéfique. Cette forme de gouvernement a un effet débilisant et corrompateur sur les sujets. À mesure que s'atrophie leur faculté de réflexion par peur des représailles ou par inactivité mentale prolongée, ils perdent toute notion de justice (*DE* 347). Le despotisme encourage uniquement l'égoïsme et n'inculque en rien aux citoyens le sens du bien public ou du devoir (*ibid.*).

Bien qu'Helvétius abhorre le despotisme, il y reconnaît l'amour du pouvoir commun à tout être. Le pouvoir balaie les tourments de l'existence et en

accroît les plaisirs (*DH1* 270 et *Corpus I*, 377). Notre sensibilité physique nous y exhorte instinctivement. Tout comme la quête du bonheur, la quête du pouvoir est l'effet direct de la sensibilité physique de l'homme. Insensibles au plaisir et à la douleur, nous serions indifférents aux sensations qui les procurent. Parce qu'elles décident de notre bonheur, nous voulons de surcroît les contrôler autant que possible. Afin d'affermir au maximum notre contrôle sur nos sensations de plaisir et de douleur, non contents d'y consacrer nos propres efforts, nous nous assurons encore le concours des autres. Selon Helvétius, nous partageons tous le désir secret d'être des despotes, issu de la paresse innée qu'il décèle en nous : « chacun aspire donc au pouvoir absolu, qui, le dispensant de tous soins, de toute étude et de toute fatigue d'attention, soumet servilement les hommes à ses volontés » (*DE* 340). Compte tenu des aspirations despotiques de chaque membre de la société, il n'est pas surprenant, souligne Helvétius, que les gouvernements eux-mêmes aient, comme en témoigne l'histoire, une propension au despotisme (*DE* 345). Le pouvoir devient alors « l'objet unique de la recherche des hommes » et leur « seul moteur » (*DIII* 239, 257 et *Corpus I*, 338, 361).

L'amour du pouvoir donne lieu à l'intolérance civile et religieuse qui pour Helvétius est synonyme de despotisme. Dans la mesure où ils requièrent des croyances uniformes, les despotes aux commandes de l'état diffèrent peu à ses yeux des responsables de l'église qui se donnent le titre de prêtres. Leur abus de pouvoir pendant le massacre de la Saint-Barthélemy dont ils sont les fervents instigateurs montre bien qu'ils peuvent se révéler plus dangereux et barbares qu'aucun sultan (*DIII* 282-84 et *Corpus I*, 393-95). Les despotes ne consentent pas à ce qu'on défie leur autorité en épousant des points de vues contraires (*DH1* 270, et *Corpus I*, 381). Au lieu d'accueillir une pensée créatrice et indépendante, ils exigent que chacun se conforme aveuglément à leurs opinions, au risque qu'une telle conformité engendre les plus grossières et absurdes erreurs. Les puissants sont en définitive partisans de l'erreur et s'y complaisent en maintes occasions (*DH2* 328 et *Corpus II*, 769).

Dans le conte des nouveaux habits de l'empereur, issu de la culture folklorique, l'alliance du pouvoir et de l'erreur est promue au niveau de la sagesse populaire. Convaincu par force de flatterie qu'il vient d'acquiescer de nouveaux vêtements somptueux, prétendument invisibles mais en réalité imaginaires, l'empereur les exhibe devant ses sujets admirateurs qui se gardent docilement d'attirer l'attention sur le fait singulier qu'il ne porte aucun habit. Bien qu'il ne mentionne pas explicitement ce conte, Helvétius semble l'avoir souvent à l'esprit lorsqu'il aborde la puissance despotique. Cette dernière annihile les esprits et ne pourvoit aux plaisirs immédiats que d'une seule personne (ou

d'un groupe restreint s'il s'agit de prêtres) sans souci aucun du futur de tous (*DHI* 273-75 et *Corpus* I, 381-85). Le conte, fort utile pour clarifier la définition du pouvoir proposée par Helvétius, constituerait sans doute un intertexte indispensable si ce n'était que, selon lui, l'amour du pouvoir sensibilise le commun autant que les princes à la flatterie (*DHI* 277 et *Corpus* I, 387).

Helvétius mentionne l'inverse de la flatterie, c'est-à-dire la contradiction de nos idées, pour exposer les véritables mécanismes du pouvoir et de l'intolérance ainsi que la profondeur de leurs origines. Alors que la flatterie engendre un sentiment de pouvoir et de bonheur, le dénigrement de nos opinions nous laisse faibles et malheureux (*DHI* 277-78 et *Corpus* I, 387-89). En agissant totalement comme des êtres sensibles, nous évitons des sentiments douloureux, et par conséquent, rejetons les idées d'autrui si elles ne sont pas conformes aux nôtres. Helvétius compare la fascination de l'homme absorbé dans l'admiration de ses propres idées à celle d'un fleuriste au jugement étroit et partial : « chacun est ce fleuriste; s'il ne mesure l'esprit des hommes que sur la connoissance qu'ils ont des fleurs, nous ne mesurons pareillement notre estime pour eux que sur la conformité de leurs idées avec les nôtres » (*DE* 91). Un tel comportement ne génère pas de réel progrès ou bien peu, puisque même les idées des génies sont rarement accueillies chaleureusement. Au contraire, les grands érudits s'attirent souvent plus d'ennemis que le vulgaire criminel (*DHI* 279 et *Corpus* 389). Tenter de pallier l'intolérance humaine serait contre nature : « Prétendre sur ce point corriger l'homme c'est vouloir qu'il préfère les autres à lui, c'est vouloir changer sa nature » (*DHI* 281 et *Corpus* 390).

L'intolérance, née de l'amour du pouvoir qui lui-même est le produit de la sensibilité physique, conduit donc en fin de compte à l'ignorance. Et l'ignorance, pour Helvétius et pour pratiquement tous les penseurs du siècle des lumières à l'exception notable de Rousseau, enfante souvent la tragédie humaine. La misère dont l'histoire témoigne à travers les âges est, dans une large mesure, le fait de l'ignorance « qui, plus barbare encore que l'intérêt, a versé le plus de calamités sur la terre » (*DE* 209). Helvétius pense que les prêtres surtout encourrent le blâme considérable d'entretenir le peuple dans l'ignorance (*DH2* 307 et *Corpus* II, 913). L'intolérance les rend dédaigneux de la variété des opinions humaines. Désirer malgré la nature imposer à tous la même croyance c'est « prétendre qu'ils aient tous les mêmes yeux et la même physionomie » (*DHI* 285 et *Corpus* I, 397). En réalité, les prêtres postulent que les expériences sensorielles sont identiques chez des personnes différentes, alors qu'Helvétius souligne le rôle crucial que joue le hasard dans notre éducation en nous faisant vivre des expériences diverses.<sup>16</sup>

Helvétius réserve ses plus âpres critiques aux prêtres, principalement parce que l'ignorance dans laquelle ils entretiennent leurs fidèles crédules fournit les exemples les plus frappants de cruauté humaine. Les dénommées fausses religions, dont on ferait peu cas en d'autres circonstances tant elles sont risibles et absurdes, préoccupent inévitablement les intellectuels sérieux quand leur excès dû à l'intolérance devient « un des plus cruels fléaux de l'humanité » (*DHI* 284 et *Corpus I*, 395). L'histoire sanglante des religions fournit à Helvétius une longue liste d'exemples de violents abus de pouvoir. Celui qu'il choisit de présenter en détail est remarquable pour la profonde horreur qu'il inspire. Il témoigne du traitement que reçurent les Vaudois des mains des soldats émissaires du pape. L'ambassadeur britannique, stationné en Savoie à cette époque, relate ce témoignage visuel : « Jamais, dit-il, les Chrétiens n'ont commis tant de cruautés contre les Chrétiens. L'on coupoit la tête aux Barbes (c'étoient les Pasteurs de ces Peuples) on les faisoit bouillir; on les mangeoit » (*DIII* 319 et *Corpus I*, 440). Ceci ne clôt pas la liste des tortures. Aucun ne fut épargné, quel que soit son âge ou son sexe. Le plus alarmant dans cet exposé de la cruauté et de la persécution en est la cause inextricable, à savoir l'intolérance, qui ne peut être vaincue, car « les hommes sont de leur nature intolérants » (*DIII* 294 et *Corpus I*, 407).

La perspective indubitablement fataliste des oeuvres d'Helvétius s'explique en grande partie par sa conception sensualiste de la nature humaine.<sup>17</sup> Il fait remonter tout ce qui concourt à former l'individu à la sensibilité physique, pierre angulaire de notre existence. Elle sous-tend tout ce qui en nous est bon ou mauvais, nos vices ainsi que nos vertus, notre bonheur comme notre désespoir. Toutes les fois qu'Helvétius déclare de façon catégorique et déterministe que « rien ne change la nature de l'homme » (*DIII* 243 et *Corpus I*, 344); que « Tel est et sera toujours l'homme » (*DHI* 245 et *Corpus I*, 346); que « les hommes sont ce qu'ils doivent être » (*DE* 112); et que « le levain de l'intolérance est indestructible » (*DHI* 294 et *Corpus I*, 407) — il fonde sa vision de la nature humaine sur le concept fécond de la sensibilité physique, qui, selon lui, élucide le comportement et la pensée de l'homme. Helvétius est d'avis « qu'il explique toutes les manières d'être des hommes, qu'il dévoile les causes de leur esprit, de leur sottise, de leur haine, et de leur amour, de leurs erreurs et de leurs contradictions » et qu'il ne devient rien de moins qu'un principe axiomatique (*DII* 396 et *Corpus II*, 950).

Par ses applications radicales du sensualisme et l'importance rayonnante qu'il lui réserve dans son oeuvre, Helvétius remonte aux sources profondes de la théorie. Contrairement à certains de ses contemporains, il attribue à notre nature sensible à la fois des effets bénéfiques et des effets néfastes.

Outre qu'elle nous permet d'atteindre de nobles objectifs, tels le savoir et le bonheur, notre sensibilité physique peut parfois occasionner de terribles souffrances. Le fait même qu'il reconnaisse toute la force de cette autre inclination naturelle accroît nettement l'insistance avec laquelle il entreprend ailleurs dans les mêmes oeuvres de souligner la nécessité de l'éducation et de lois compensatrices. L'adhérence assidue au principe de la sensibilité physique dans son oeuvre non seulement préserve l'intégrité de son sensualisme, mais élargit la portée épistémologique et psychologique de la théorie. Parce qu'elle affecte les hommes et les femmes dans chaque aspect de leur existence, la sensibilité physique fait du sensualisme sur lequel elle est fondée une philosophie complète.

JOHN C. O'NEAL  
Hamilton College  
CLINTON, New York (U.S.A.)

NOTES

1. Il est généralement reconnu que Condillac s'intéresse en fin de compte davantage à la raison qu'aux sensations, et qu'il peut donc pratiquement être qualifié de rationaliste. Voir Isabel Knight, *The Geometric Spirit: The Abbé de Condillac and the French Enlightenment* (New Haven et Londres : Yale University Press, 1968), p. 16 et *passim*; et Wanda Wojciechowska, « Le Sensualisme de Condillac », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 93, n° 3 (1968), p. 314.
2. Voir O'Neal, « Bonnet's Mind-Body Continuum in the Economy of our Being » (à paraître), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*.
3. Marx attribue à Helvétius le mérite d'avoir élargi les frontières du sensualisme aux relations sociales. Voir K. Momdjian, *La Philosophie d'Helvétius*, trad. M. Katsovitch (Moscou : Editions en Langues Étrangères, 1959), p. 4.
4. Aram Vartanian soutient qu'Helvétius était davantage enclin à développer « a psychological, rather than epistemological, theory » et qu'il ne suit pas Condillac à cet égard. Voir son article sur Helvétius dans *The Encyclopedia of Philosophy* (New York et Londres : Macmillan et la Free Press), t. III, p. 472. Je suis d'avis que les deux théories coexistent nécessairement et se renforcent mutuellement. Bien qu'Helvétius s'attarde peut-être sur des problèmes peut-être davantage psychologiques qu'épistémologiques, il synthétise cependant les deux théories afin d'élargir la portée de ses assertions.
5. Les critiques reconnaissent à juste titre les principes sensualistes à l'oeuvre dans le matérialisme d'Helvétius, dans sa théorie de l'éducation, et dans sa « doctrine of environmental behaviorism ». De ce fait, ils n'ont accordé naturellement qu'un intérêt passager au sensualisme, avant de se consacrer à l'autre sujet. Voir respectivement D. W. Smith, *Helvétius: A Study in Persecution* (1965; réédition Westport, Connecticut : Greenwood Press, 1982), pp. 103-14; Ian Cummings, *Helvétius: His Life and Place in the History of Educational Thought* (Londres : Routledge & Kegan Paul, 1955), p. 223; et Aram Vartanian, *op. cit.* Mordecai Grossman tient compte du sensualisme d'Helvétius dans son livre. Mais il l'applique strictement à la pensée pédagogique d'Helvétius et laisse de côté l'importance centrale qu'a cette philosophie dans l'ensemble de son

oeuvre. Voir *The Philosophy of Helvétius with Special Emphasis on The Educational Implications of Sensationalism* (1926; réédition New York : AMS Press, 1972).

6. Claude-Adrien Helvétius, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (Londres : La Société Typographique, 1773), t. II, p. 397, réédition Corpus, Fayard, 1989, II, 951. Cet ouvrage est publié en deux volumes auxquels je ferai ultérieurement référence dans mon texte par les abréviations *DH1* et *DH2*. J'ai conservé l'orthographe et la ponctuation de l'édition originale tout au long du présent travail.

Malgré la clarté de ce passage et de nombreux autres qui lui sont similaires, un critique récuse le sensualisme pur d'Helvétius. Voir Irving Louis Horowitz, *Claude Helvétius : Philosopher of Democracy and Enlightenment* (New York : Paine-Whitman, 1954), p. 161. Horowitz considère Helvétius plus rationaliste que sensualiste en raison de la supposée « advanced view of the relation of senses to thought » dans les passions. Ces dernières pourraient être « a median point between sensations and reasoning », comme le formule Horowitz, mais elles sont essentiellement déterminées par la sensibilité physique et non par la raison.

7. Claude-Adrien Helvétius, *De l'Esprit* (Paris : Corpus, Fayard, 1988), p. 15. Les références ultérieures à cet ouvrage seront faites dans le texte sous l'abréviation *DE*. La publication à titre posthume de *De l'Homme* s'explique en grande partie par le scandale que *De l'Esprit* a occasionné à sa parution. L'auteur fut plus tard contraint de modifier un certain nombre de passages polémiques.

8. Helvétius nuance sa définition de la mémoire; d'une « sensation continuée, mais affaiblie » (*DE* 15) elle devient plus tard dans *De l'Homme* l'« effet [...] de la faculté de sentir » (*J* 88 et Corpus I, 153). Il cesse donc de les identifier, mais les maintient en étroite relation.

9. Pour une étude déromantisée de l'attitude de Rousseau envers les sensations, voir mon livre, *Seeing and Observing : Rousseau's Rhetoric of Perception*, Stanford French and Italian Studies, 41 (Saratoga : Anna Libri, 1985).

10. Jean-Jacques Rousseau, *Notes sur De l'Esprit d'Helvétius* dans *Oeuvres complètes*, t. IV, (Paris : Gallimard, 1969), p. 1121.

11. *Ibid.*, pp. 1121-22.

12. *Ibid.*, pp. 1122-23.

13. Denis Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, dans *Oeuvres philosophiques*, ed. Paul Vernière (Paris : Garnier, 1964), p. 563.

14. *Ibid.*, pp. 564, 567. Pour une analyse générale de l'épistémologie d'Helvétius en tant que mouvement vers le matérialisme dialectique du siècle suivant, voir K. Momdjian, *La Philosophie d'Helvétius*, pp. 129-93. Momdjian est d'avis qu'Helvétius identifie à tort la sensation et la pensée, et qu'à l'instar de tous les matérialistes pré-marxiens, il ne comprend pas la dialectique qui les oppose (137). Pourtant, même ce critique marxiste qui vise à démontrer certaines failles dans le matérialisme de ce philosophe qui ne tiendrait pas suffisamment compte du passage de la sensation à la pensée, qualifie d'omniprésente chez Helvétius « Cette tendance de considérer comme un absolu le principe sensualiste [...] non seulement dans [sa] théorie de la connaissance mais dans l'ensemble de son système » (144). Comme j'essaie de le démontrer, le sensualisme d'Helvétius s'avère explicite, alors que son matérialisme n'est présent qu'en filigrane. Peut-être a-t-il fait ainsi, comme l'ont prétendu certains, pour éviter la censure. Une telle politique explique peut-être la présence de principes sensualistes dans *De l'Esprit*, mais elle n'explique pas leur forte persistance dans *De l'Homme*, publié lorsqu'Helvétius n'avait plus à s'inquiéter de la censure.

15. Au dix-neuvième siècle, une forme conservatrice de l'utilitarisme d'Helvétius fut développée en Angleterre par Jeremy Bentham, James Mill, et John Stuart Mill, alors que sur le continent une forme libérale fut élaborée par Saint-Simon, Fourier, Marx, et Engels. Voir Irving Louis Horowitz, *Claude Helvétius : Philosopher of Democracy and Enlightenment*, pp. 170-96.

16. En ce qui concerne l'importance du hasard dans l'éducation, voir surtout *DE* 233 ; *DHI* 14-17 et *Corpus I*, 73-79.

17. D. W. Smith attribue la condamnation par l'Eglise de *De l'Esprit* à son déterminisme et son matérialisme, qui dérivent tous deux en partie du sensualisme. Sans doute, la nature passive de la sensation en l'absence de réflexion finit par faire de l'homme un produit de son milieu. Toutefois, Smith ne tient pas compte des implications les plus graves de la pensée d'Helvétius, celles que j'essaie de mettre en lumière ici, notamment que l'homme est un produit de sa propre nature, qui est totalement déterminée par la sensibilité physique. Nous pourrions éventuellement, au prix d'un grand effort, nous assurer un contrôle optimum sur notre environnement, mais quelle que soit la mesure de l'effort, nous ne pouvons en aucun cas altérer notre nature. Voir D. W. Smith, *Helvétius : A Study in Persecution*, p. 113.

### *Le Philosophe inconnu dans le Corpus*

#### LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN

Louis-Claude de Saint-Martin est né à Amboise, le 18 janvier 1743. A trois ans, il perd sa mère ; à six ans, il trouve une mère qui incarne la mère idéale. Elle l'enchantera. Les études commencées avec un précepteur, se poursuivent au collège de Pontlevoy (1755-1759), puis à la Faculté de droit de Paris (1759-1762), d'où il sort licencié. Premières lectures, premières empreintes : Abadie, Burlamaqui (il adhère), la tourbe philosophique (il réagit là-contre) ; et, bien sûr, les romans, le théâtre, la poésie tant des anciens que des classiques et des contemporains (il goûte et prend garde). La musique le séduit pour la vie : théorie de l'harmonie et pratique du violon.

S'il avait occupé plus de six mois (1764-1765) l'office d'avocat du roi au bailliage et siège présidial de Tours, il eût sans doute succombé à la tentation, qu'il avouera, de se tuer. L'état militaire lui agréait davantage. Il y demeure six ans (1765-1771). Dès son arrivée au Foix-Infanterie, alors stationné à Bordeaux, des camarades le devinent et l'initient aux mystères maçonnico-théurgiques des élus coëns : initiation selon l'externe. A partir de 1769, il passe ses quartiers d'hiver auprès de Martines de Pasqually, fondateur et grand souverain de l'Ordre, son premier maître. En 1771, il abandonne le service pour mieux suivre «la carrière». Il réside à Lyon, en Touraine, à Paris surtout où le succès équivoque du livre des *Erreurs et de la vérité* l'introduit dans le monde. Par deux fois, il visite l'Italie (1774 et 1787-1788), un voyage le mène à Londres (1787). Vite, il s'est méfié des chapelles, sauf à y porter la bonne parole et la discorde ; sauf aussi qu'à Lyon, en 1785, il s'éprend des communications médiumniques de l'«Agent inconnu». Il ne tarde pas à s'en déprendre, mais il en gardera la trace : c'était du martinésisme sauvage.

Surgit, à Strasbourg, en 1788, son deuxième maître, le cordonnier illuminé de Goerlitz, son chérissime Jakob Boehme (1575-1624), qu'il rencontre grâce aux ouvrages à lui tendus par sa chérissime Charlotte de Boecklin ; Jakob Boehme dont il ne lâchera plus qu'à célébrer le mariage avec Martines. La Révolution française l'éprouve et l'emplit d'espoir ; la Providence y place la mort de son père (1793). Thermidor arrive à point pour que sa situation ne se gâte. Très attentif, Saint-Martin se renseigne amplement, mais enseigne avec

discrétion, dans maintes conférences particulières et dans une conférence publique avec Garat, en 1795 ; dans des livres de marche moyenne, souvent lente. Aucun discours de lui qui n'encourage l'homme de désir et ne lui apprenne, au-delà de l'*ecce homo*, comment et pourquoi naît le nouvel homme, auquel incombera le ministère de l'homme-esprit. Le Philosophe inconnu, comme il avait obtenu qu'on le désignât, mourut le 14 octobre 1803, à Châtenay près Paris, assez ignoré et fort mal compris.

L'ignorance et l'incompréhension n'ont pas encore disparu. Car les causes en persistent.

Le ressort de l'homme vibrait en son cœur de penseur et d'apôtre romantique, d'amoureux nostalgique de toutes les amours, persuadé qu'un seul est nécessaire et condamne les autres. Qu'en percevaient les gens du torrent ? De même leur échappe la clé de ses livres, qui est le système de la réintégration par la régénération de l'homme. Il décida d'y sacrifier une partie de sa vie, une partie de lui-même. En discernant cette clé, on réhabilite, dans leur vérité trine, Saint-Martin et ses livres et le sacrifice de l'auteur à son œuvre, laquelle n'avait, en fin de compte, d'autre but que de détourner les hommes, y compris leur auteur, de tous les livres sans en excepter les siens.

Des siens voici les principaux : *Des Erreurs et de la vérité* (1775) ; *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers* (1782) ; *L'Homme de désir* (1790) ; *Ecce homo* (1792) ; *Le Nouvel Homme* (1792) ; *Lettre à un ami sur la Révolution française* (1795) ; *Eclair sur l'association humaine* (1797) ; *Le Crocodile* (1799) ; *De l'Esprit des choses* (1800) ; *L'Aurore naissante* (1800 ; trad. de Boehme) ; *Le Cimetière d'Amboise* (1801) ; *Des Trois principes de l'essence divine* (1802 ; trad. de Boehme) ; *Le Ministère de l'homme-esprit* (1802).

Et ceux-ci qui furent publiés après sa mort : *Œuvres posthumes* (1807) ; *Quarante questions* (1807 ; trad. de Boehme) ; *De la Triple vie de l'homme* (1809 ; trad. de Boehme) ; *Des Nombres* (1843) ; *Mon portrait historique et philosophique* (1961) ; *divers recueils de notes, cahiers, etc.* (depuis 1959), dont les *Pensées sur les sciences naturelles* (1982), *Les Nombres* (1983), le *Traité des formes* (1984) et *Mon livre vert* (1987).

### Saint-Martin dans le Corpus

Voilà, en quelques paragraphes, la plus brève bio-bibliographie utile d'un philosophe religieux qu'il fallait bien identifier d'abord. Et qui vient d'entrer au *Corpus*.

Philosophe religieux, au vrai théosophe, le Philosophe inconnu, ainsi qu'il

se nomma lui-même, et c'était s'avouer ennemi des soi-disant Lumières, est néanmoins authentique philosophe. Par de certains côtés, nul de ses ouvrages qui n'en témoigne, peu ou prou. Mais ressortissent à une philosophie en règle, très largement les trois premiers et tout à fait les trois derniers des écrits rassemblés dans le volume intitulé : *Controverse avec Garat précédée d'autres écrits philosophiques*.

Le *Discours sur la question suivante, proposée par l'Académie royale des sciences et belles-lettres de Prusse* : «*Quelle est la meilleure manière de rappeler à la raison les nations, tant sauvages que policées, qui sont livrées à l'erreur et aux superstitions de tout genre ?*» donne une réponse raisonnable à une question qui ne l'est point puisqu'elle est rationaliste. La connaissance de la vérité définit la raison. Mais pour Saint-Martin, la connaissance est l'usage actif d'une lumière sûre et positive ; la vérité est universelle et personnelle. La raison est la loi active de relation entre notre principe et nous. Elle se confond à la limite avec la science des relations fondamentales de l'homme. Sans rapport au principe, l'homme qui s'en aliène s'aliène, le nouvel homme avorte. Place alors à l'erreur et aux superstitions. D'où la parade, ou le remède.

La *Lettre à un ami* exprime des *Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*. La Révolution y apparaît comme un événement essentiellement religieux : un châtement et une chance. Les philosophes – les philosophistes, si l'on veut – et les prêtres, ou pseudo-prêtres, qui avaient causé le châtement, manquent la chance, c'est-à-dire d'établir une théocratie sans autre Eglise qu'intérieure. Tout homme, en effet, devient roi quand il se perfectionne. Outre l'application historiosophique sur une fée majeure du jugement dernier, c'est la doctrine entière de la réintégration des êtres selon Saint-Martin qui est appelée et suggérée par la brochure.

Les *Réflexions d'un observateur sur la question* : «*Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple ?*» reposent la thèse théocratique et élaborent l'hypothèse d'états transitoires.

Que les idées n'existent pas en nous ni ne sont l'œuvre des sens, mais vivent au-dehors de nous et naissent en nous de notre réaction ; qu'il existe une idée mère et des signes fixes, mais que les sciences humaines – à savoir dont l'homme est à la fois l'auteur et l'objet – marchent diamétralement, en ignorant ces vérités et quelques autres corollaires, contre le but qu'elles se proposent : telle est la conclusion de l'*Essai sur les signes et sur les idées*, sublime dans le désir, très rigoureux dans l'exposé.

Les notes jetées sur le *Cahier de métaphysique* traitent expressément de cette science et, sous son angle, de l'étendue, des mathématiques, de l'athéis-

me, des faux arguments des philosophes, de la mort, des facultés de l'homme, du spiritualisme... Conjointes sont des *Observations sur les signes et les idées et réfutation des principes de M. de Gérando*.

Enfin, le morceau principal que constitue la *Controverse avec Garat* nous offre la meilleure occasion d'observer, à notre tour et pour user d'un verbe cher au Philosophe inconnu, Louis-Claude de Saint-Martin philosophe. Nous nous y concentrerons donc en cet article de réclame, à l'intention des professionnels et des amateurs de la philosophie.

### LE PHILOSOPHE INCONNU CONTRE LE PROFESSEUR D'ANALYSE DE L'ENTENDEMENT HUMAIN

#### Un refrain : lisez l'homme

Premièrement, qu'il faut réaffirmer l'existence en l'homme d'un sens moral spécifique ; deuxièmement, que la parole a été nécessaire pour l'institution de la parole ; troisièmement, que la matière ne pense point.

Telles sont, sous forme d'amendements à un cours d'analyse, les trois pièces qui forment l'armature de la controverse entre Louis-Claude de Saint-Martin, élève des Ecoles normales, et le professeur de l'entendement humain, Dominique-Joseph Garat.

La discussion avait débuté à la fin d'une leçon et tourné court, faute de temps. Dès le début de la leçon suivante, le 27 février 1795, Saint-Martin cut licence de s'exprimer librement et de dialoguer avec Garat. Un précis de cette conférence ou plus exactement du dépôt initial des trois amendements par Saint-Martin, figure, de par la volonté de l'auteur, à la fin de la *Lettre à un ami*, trois mois plus tard dans la même année. C'est seulement en 1802 que parut – au Cercle social ! – le texte intégral de la conférence. Garat, cependant, avait remanié ses réponses. Saint-Martin obtint, pour l'équité, de joindre à la sténographie corrigée quant aux propos du professeur, une longue lettre d'explication, véritable petit mémoire. Il faut lire ces documents dans leur ensemble. Les voici donc, y compris l'intervention, sur le même thème et le même jour, de l'élève Duhamel.

Mais dès maintenant, la conclusion de la lettre terminale : elle synthétise le tout, qui pourrait paraître assez diffus.

«O vous que nous aimerions à regarder comme les apôtres de la vérité, ayez donc soin, pour votre propre gloire, autant que pour notre satisfaction, de prendre une marche plus conséquente et plus instructive ; et n'oubliez pas que le sens moral ramené à ses véritables éléments vous en offre tous les

moyens.

Oui, c'est lui, citoyen, qui vous convaincra par votre propre expérience et sans miracle, que la parole a été nécessaire pour l'institution de la parole, parce que c'est une loi universelle et irrévocable que chaque chose fasse sa propre révélation.»

Enfin, Saint-Martin nous invite lui-même, dans les dernières lignes de sa lettre ouverte à Garat, à considérer les implications de ses observations ponctuelles : elles sont des plus générales et réfèrent au plein système de Saint-Martin.

«Je vous ai promis de ne vous exposer de mes principes que ce qu'ils auraient de relatif à nos discussions ; tout m'engage à vous tenir parole. Seulement, sans m'écarter de cette loi, et sans cesser de croire que nous pouvons puiser dans nous-mêmes des instructions supérieures à celles que renferment les livres, je renverrai ci-dessous quelques citations à l'appui de ce que je vous ai exposé dans ma réponse ; elles vous feront voir que ce n'est pas d'aujourd'hui que mes principes et moi, nous sommes comme identifiés.» S'ensuit, en effet, une anthologie *des Erreurs et de la vérité*, du *Tableau naturel*, de *l'Homme de désir*, du *Nouvel homme*, d'*Ecce homo*, de la *Lettre à un ami*, de *l'Eclair*, des *Réflexions d'un observateur*, du *Crocodile* (au chapitre 70, des signes et des idées) et de *l'Esprit des choses*.

Du dernier en date des ouvrages extraits, qui ferme le choix à l'appui, le passage est comme le refrain, très paradoxal, des écrits de Saint-Martin. Ce n'est pas un hasard, et il n'est pas indifférent que s'établisse de la sorte une transition avec le livre précédent, en même temps que la controverse avec Garat se rattache à l'œuvre saint-martinien dans son entier.

«Toutes ces pensées toujours nouvelles auraient été toujours efficaces, parce qu'elles auraient toujours été animées par le flambeau de la vie ; et voilà le but sublime de notre origine ; voilà quels eussent été nos droits ; voilà cette lumière active que nous aurions continuellement répandue autour de nous, et dont nos livres ne sont qu'une image si fausse et si mensongère, lorsque nous les donnons avec l'aveugle et orgueilleuse prétention qu'ils doivent opérer cet effet victorieux.

Mais pourquoi l'homme devrait-il répandre naturellement de si grands trésors et de si grandes lumières ? C'est qu'il est le livre par excellence ; c'est qu'il est le seul livre que Dieu ait voulu écrire et publier lui-même ; car les autres livres, tels que les cieux, la terre, les puissances célestes qui administrent l'univers, la promulgation sensible de tous ces dons immatériels qui ont été versés sur la demeure de l'homme, les traditions les plus révérees des hommes pieux ; tous ces livres, dis-je, ou Dieu les a ordonnés, ou il les a lais-

sé composer. Voilà pourquoi c'est pour nous une chose si utile et si recommandée que de lire dans l'homme ; dans ce livre qui est le seul où se trouve de l'écriture de la propre main de Dieu, c'est-à-dire dans ce livre qu'on pourrait nommer la primitive tradition de Dieu, *ou même le texte original de toutes les pensées divines.*»

#### Le jour, mais fut-il d'éclat ?

Dans l'amphithéâtre du Muséum d'histoire naturelle, ce jour – le 27 février 1795 – est, pour Sainte-Beuve, «le jour d'éclat» de Saint-Martin. Sainte-Beuve souligne : «et il en eut un» ; il explique : «Ce jour-là, sans y avoir songé, il sortit de l'ombre, il tira nettement le glaive et se dessina tout entier. La philosophie du siècle, au plus beau de son installation et de sa victoire, avait reçu son premier coup, la première blessure dont elle mourra.» Plût au Ciel !

On peut voir, on voit souvent les choses ainsi, dans une rétrospective qui pose des charges symboliques. En fait, l'événement ne retentit guère à l'époque, ni lors de sa publication, sept ans après. Saint-Martin lui-même, ni en 1795 ni en 1802, n'eut conscience que du devoir accompli, de la date prise, si l'on veut, sans constater ou envisager de graves conséquences pratiques.

Le Philosophe inconnu avait surmonté son dégoût pour l'externe de toutes sortes, en acceptant d'être nommé aux Ecoles normales, parce qu'il envisageait une nouvelle occasion de travailler avec la Providence contre l'ennemi. Ce serait, ce sera une nouvelle épreuve spirituelle, un passage du métal par le creuset.

Aux yeux de Saint-Martin, en effet, la nouvelle institution avait pour fin de promouvoir l'athéisme et le matérialisme. Du moins, ses fondateurs lui avaient-ils assigné le service des lumières. Mauvais service, même dans son ordre, à en croire Michelet : «Cette glorieuse école normale ne porte pas fruit. On s'en étonne peu quand on y voit l'homme si faiblement enseigné, les sciences de l'homme s'abandonnant, se reniant, ayant comme honte d'elles-mêmes. (...) Le professeur de philosophie, Garat, disait que la philosophie *n'est que l'étude des signes*, autrement dit, qu'en soi, la philosophie n'est rien.»

Ce que Saint-Martin avait interprété : «Quant à nos Ecoles normales, ce n'est encore que le *Spiritus mundi* tout pur, et je vois bien qui est celui qui se cache sous ce manteau.» Mais il ajoute : «Je ferai tout ce que les circonstances me permettront pour remplir le seul objet que j'ai eu en acceptant.»

Ces lignes, à Kirchberger, sont du 25 février 1795. Alors, déplore Saint-Martin, «ces circonstances sont rares et peu favorables. C'est beaucoup si dans un mois je peux parler une ou deux fois ; c'est beaucoup si chaque fois je peux parler 5 ou 6 minutes, et cela devant 2 000 personnes à qui il faudrait auparavant refaire les oreilles. Mais je laisse le soin à la Providence de disposer de la semence...» Les quelques minutes remontaient au 29 pluviôse, 17 février, quand Saint-Martin avait gagné des amendements sur les mots *faire nos idées*, etc. et sur les causes de la diversité de l'esprit humain. Le 27 février, trois autres amendements seront réclamés par l'orateur, ceux qu'il défendra en même temps que son système tacite et qui ont été résumés sur le seuil.

Saint-Martin note, dans son journal, avoir été mal reçu par l'auditoire, qui, écrit-il, «qui est dévoué en grande partie à Garat, à cause des jolies couleurs de son éloquence et de son système des sensations. Malgré cela on me laissa lire jusqu'au bout ; et le professeur ne me répondit que par des assertions et des raisons collatérales, de manière que mes trois observations restent encore dans leur entier.» Pourtant, le lendemain, il apprit que les rieurs avaient été de son côté. Mais son rôle est comme tombé. A la fin de 1802, le volume sorti qui contient sa controverse, l'ancien élève évoquera «cette bataille qui est la pierre jetée dans le front de Goliath», comme prévu.

Dans l'intervalle, avant que les Ecoles ne soient enterrées dès la fin de floreal, Saint-Martin aura constaté, le 19 mars, que les élèves y perdent leur temps et l'Etat son argent.

Au bout du compte, la même angoisse du progrès interne a empêché Saint-Martin de tirer meilleur profit des Ecoles normales, tant pour s'instruire des sciences humaines que pour en combattre les erreurs.

Dans l'intervalle aussi, la vie de Saint-Martin suit un cours paisible entre Paris et la Touraine. *L'Aurore naissante* sort en novembre 1800, dans la foulée de *l'Esprit des choses*, et *le Cimetière d'Amboise* paraît en 1801.

Un demi-siècle avant Sainte-Beuve, François-Claude Turlot, de Dijon, semble faire *hapax*. A ce titre, et en dépit de son persiflage, ce littérateur d'esprit délié et de cœur généreux, fort renommé en son temps, méritait d'être désigné, il mérite que tout à l'heure on le cite, outre qu'il présagera, sans redondance, la thèse du philosophe inconnu contre Garat la plus centrale peut-être, en tout cas aux échos les plus fournis à travers l'œuvre saint-martinien. Turlot cite Rousseau : «Pour convenir des mots, il a fallu un langage ; ainsi une langue a été nécessaire à la formation des langues.»...

« "Pour convenir des mots, il a fallu un langage ; ainsi une langue a été nécessaire à la formation des langues." Il a pensé qu'il n'y avait rien à

répliquer. Il me semble qu'il se trompait ; que les signes fussent pour convenir des mots, et que la faculté de parler suffit pour les prononcer.

C'est une chose curieuse que l'emphase avec laquelle M. de Saint-Martin, plus grand apôtre du *sens moral* que du sens commun, exaltait cette pensée de Rousseau dans le discours qui est imprimé au 3e tome des *Débats des séances normales*. Ce discours était une réponse à quelques points de la doctrine du professeur de l'entendement, qu'il avait combattu en qualité d'auditeur ou d'élève.

"Rousseau, dit-il, dont, malgré ses écarts, le cœur valait mieux que la tête (le cœur, c'est ici le sens moral), a pu sentir, en s'occupant des langues, fermenter intérieurement ce germe radical du langage, que tous les hommes portent en eux-mêmes. De cette puissante fermentation il a pu voir s'élever en lui ce *fruit fécond*, cette *magnifique idée*, que la parole a été nécessaire pour l'institution de la parole ; idée qui est pour moi une des vérités des *plus profondes* et des *plus superbes* qui soient sorties de la bouche des hommes ; idée enfin qui n'a pu naître en lui sans qu'il se soit trouvé, pour le moment, dans la véritable *intima sympathia* de son sens moral avec son entendement."

J'avoue que je ne peux pas m'extasier sur la sublimité de cette idée ; et cela vient sans doute de ce que je ne sens pas intérieurement fermenter mon germe radical, et que je ne me suis jamais trouvé dans la véritable *intima sympathia* de mon sens moral avec mon entendement. M. de Saint-Martin, qui, heureusement pour lui, était presque toujours dans ce bel état, et l'a prouvé par plusieurs ouvrages écrits de ce style, et auxquels je suis persuadé qu'il ne comprenait rien lui-même, M. de Saint-Martin trouve que depuis que le monde existe, aucun écrivain n'avait conçu une pensée aussi superbe et aussi féconde. Rousseau lui-même ne se doutait sûrement pas qu'en écrivant cette phrase il enfantait un prodige ; il ne croyait mettre au jour qu'une simple réflexion propre à établir que l'homme avait eu besoin d'un secours surnaturel pour se former une langue. L'idée de Rousseau est-elle équivalente de celle-ci (et je crois qu'elle n'est concluante que dans ce sens) : *Une langue toute formée a été nécessaire pour l'institution de la première langue ?* Alors il a dit une chose qui, loin d'être évidente, peut facilement être combattue. A-t-il voulu dire seulement, des mots, des expressions convenues ont été nécessaires pour la première formation d'une langue, il a dit une chose vraie qui se conçoit parfaitement ; et pour trouver tous ces mots, il n'a fallu à l'homme que la faculté de parler, que personne ne dispute, et celle de se faire entendre, que personne ne conteste. Si je disais : une pièce de toile a été nécessaire pour faire la pre-

mière pièce de toile, je dirais une absurdité, et c'est, je crois, devant cette absurdité que M. de Saint-Martin se prosterne. Mais si je disais : pour faire la première pièce de toile, il a fallu que la nature fit croître le lin, qu'elle donnât à l'homme l'intelligence nécessaire pour le préparer, pour en tirer le fil, pour en ourdir la trame, pour en fabriquer le tissu, et que le besoin, uni à l'adresse, ait conduit l'intelligence humaine, en se perfectionnant toujours, de la toile la plus grossière à la plus belle toile d'Hollande, je ne dirais alors qu'une chose simple et si évidente, qu'en vérité ce ne serait pas le cas de m'en faire un grand mérite.

Que Dieu, en créant l'homme et la femme, leur ait donné le premier langage dont ils se sont servis, j'en suis très persuadé ; et on ne peut penser raisonnablement que ces deux êtres doués de tant de faveurs célestes, ayant une âme susceptible de sentiments d'amour, d'adoration, de reconnaissance, aient été privés de la faculté de les exprimer dès le premier moment de leur existence.

Mais si le hasard a voulu que des enfants, par un événement quelconque, aient été séparés de leurs parents et jetés dans quelque partie de la terre que les hommes n'avaient pas encore habitée, je crois que l'on concevra qu'ils ont pu, entre eux et en peu de temps, se former un langage aussi facilement que les enfants du canton d'Hérinnes, dont le président de ce canton a consigné l'histoire.»

Saint-Martin fut incompris, déclare Georges Gusdorf qui l'examine en face de Garat. Gusdorf a raison. Il a raison aussi d'estimer que cette confrontation extérieure exprime le sens de l'occultisme romantique. Et peut-être même raison davantage que Gusdorf ne le croit lui-même, selon qui Saint-Martin resterait en retrait par rapport à la théosophie, sa doctrine, et aurait proposé un compromis entre l'exotérisme et l'ésotérisme.

Saint-Martin, en effet, manie bien l'art d'argumenter, selon les règles académiques, et en son dialogue avec Garat, suivi de la lettre au même, consiste l'acte le plus philosophique en même temps que le plus officiel du théosophe. Il démontre que Bacon n'est pas Condillac, et que le premier serait de son bord, adversaire du second. Il prend ses distances par rapport à Platon et à Malebranche, il jauge Rousseau. Mais, en se découvrant apte à la dialectique, le Philosophe inconnu critique tous les philosophes connus, qu'il n'est pas le dernier à connaître. Il résout leurs difficultés, il n'est des leurs que formellement, par tactique.

La signification historique de la controverse, Yvon Belaval, qui en évalue admirablement l'enjeu et sait en commenter le jeu, ne la surestimerait-il pas plutôt, rétrospectivement, voire rétroactivement ? Mais Belaval exalte l'inté-

rêt pour les apprentis théosophes des théories avancées par Saint-Martin, sous l'incitation des circonstances et dans la forme que celles-ci imposaient, s'agissant de thèmes capitaux. Quant au non-théosophe, au-delà du rôle qu'il ne faudrait pas exagérer de Saint-Martin dans l'histoire de l'idéologie et comme pionnier du spiritualisme français au XIXe siècle (à commencer par Royer-Collard et Maine de Biran, qui, d'ailleurs, ont pu connaître Saint-Martin autrement), il comparera, grâce à Belaval, la doctrine martiniste en l'espèce avec le monisme matérialiste de Roger Caillois, le *parlêtre* de Jacques Lacan, enfin avec Brice Parain fondant le langage sur le Verbe. Rencontre, toutefois, et encore moins comparaison ne supposent filiation même partielle.

En revanche, la théorie du *verber* chez Saint-Martin a exercé une action certaine et profonde sur la poésie et la poétique romantique. Mais est-ce, là encore, la controverse avec Garat qui fut la plus efficace ? L'opinion de Sainte-Beuve n'atteste que son attention propre et son point de vue. Domine l'idéal martiniste, bien situé littérairement par Amiot et par Bénichou, du poète comme «homme de parole».

### Des couplets sur la pensée et le langage

Du langage à la parole en passant par la langue : l'ordre de la procession linguistique moderne doit être inversé et les définitions doivent être modifiées, afin de joindre Saint-Martin.

La parole, don inné, vient de Dieu, c'est proprement l'art de parler. La langue est une création humaine arbitraire, elle se ramifie en langages. Le premier parler seul revient à verber, de sorte qu'on hésitera, avant de dire parole au cas d'un langage non informé, non rattaché, non inspiré. Ou bien parler, en un sens aussi déchu que le locuteur, s'opposera à verber, quand exclusivement la parole, au sens sublime, se prononce.

Une autre classification recoupe la précédente. Elle distingue trois langues : la langue des êtres inanimés, la langue des affections animales, la langue des êtres intelligents et aimants. Chaque langue se développe selon son germe, il n'est que l'homme à les posséder toutes les trois.

Ainsi, idéalement, la parole divine nourrit la parole spirituelle qui nourrit la parole animée ; la parole animale nourrit la parole révélée ; la parole végétale nourrit la parole stérile.

Une énergétique du langage découle de son caractère divin, c'est-à-dire engage l'énergie divine dont il est imprégné. Cette notion d'énergie divine, que Saint-Martin finira par élucider en termes pris à Boehme, appartient – rappelons-le – à la théologie de l'Eglise d'Orient. Le XVIIIe siècle occidental

en a manifesté la nostalgie, dans une variété anarchique et symptomatique – nostalgie de la réalité comme de la notion, le mot souvent présent –, ainsi qu'il ressort spontanément de la belle et bonne thèse de Michel Delon, parue en 1988, sur *l'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*. Chez les illuministes, observe Delon, et pour revenir au langage, celui-ci constitue un noyau de sens dispersé à travers les langues et l'exemple le plus net vient de Saint-Martin, même si «énergie» n'est point central dans sa théorie du langage. Oui, à l'origine et au sommet, la parole de Dieu, qui est action. Puis la langue primitive, langue efficace qui est encore action et savoir. La langue n'est pas un agrégat de signes, mais, selon *l'Homme de désir*, «le fruit de la vie même». L'homme de désir doit donc, dépassée la parole morte, stérile, gelée, redevenir homme de parole.

Tous signes sont langues, et vice versa. Toute langue déclare les propriétés données à chaque être par la source qui l'a produit : point donc d'être sans langue et dans toutes les classes, les langues des êtres sont auprès d'eux.

Avant la chute, le mot est l'être. Puis, l'homme devient table rasée. Mais il conserve le germe du langage, à réactiver par les éléments venus de l'extérieur.

De l'extérieur viennent les idées. Elles sont innées à côté de nous, et non pas en nous. Mais le sens moral nous est inné, et c'est la faculté de penser. Sentir n'est pas penser, et la pensée n'est pas une élaboration des sensations. (Même si le sensualisme se veut spiritualiste, comme chez Condillac au premier chef, en affirmant que c'est l'âme seule qui connaît parce que c'est l'âme seule qui sent.)

Déjà, l'auteur *des Erreurs et de la vérité* mettait les facultés intérieures au-dessus des facultés sensibles, en dépendance de la réaction d'une cause et d'un agent d'un autre ordre que le sensible. Quelque analogie l'autorise, qui lie l'homme au foyer de vie et de lumière.

Dans notre esprit est une base analogue aux idées dont il est environné. L'esprit doit choisir entre les idées par son sens moral. Or, celui-ci est antérieur à tous les livres et à toutes les traditions. Abandonnons donc tous livres, toutes traditions. Le sens moral apprendra tout sur l'homme et ses véritables rapports.

Ainsi, confesse Saint-Martin devant Garat, «en me mettant contre vous en faveur du sens moral et de la chose religieuse en général, je mets en même temps contre moi toutes ces choses religieuses en particulier, et toutes les philosophies qui ont la vogue aujourd'hui.»

En effet, les idées doivent pénétrer dans l'homme et s'y développer ; les notions divines et religieuses, particulièrement, doivent provenir primitive-

ment de la fermentation occasionnée en l'homme par les pensées morales et intellectuelles parmi lesquelles il naît et vit. L'homme a joui en divers temps, en divers lieux, du développement sensible de cette sorte de germe religieux, sans quoi il n'aurait pas les notions ni même les mots. La vraie science religieuse recommande donc les expériences, plus encore que ne fait la physique. Saint-Martin adopte une attitude empiriste, en somme, plus proche de celle de Locke (qui influera sur Condillac, comme il avait influé sur Berkeley conjointement avec Malebranche) que du rationalisme cartésien. Mais ne confondons pas, nous prévient-il, le sensible avec le sensitif.

La source commune des idées et des signes, c'est le désir, le désir de l'homme : l'homme, désir de Dieu ; l'homme de désir. La société n'a pas non plus d'autre origine. Tout ce qui est externe est le signe et l'indice des propriétés internes. Toute la nature est dans une révélation continuelle, active et effective, comme faisant sans cesse sa propre révélation, selon tous les degrés et toutes les classes qui la constituent.

Et nous revoici dans l'esprit des choses, hors toute école classique de philosophie, contre tous idéologues, et le diable sait s'ils sont variés ; contre toute forme de sensualisme et contre tout nominalisme conséquent.

Nous revoici en théosophie.

#### **Toute la chanson : réintégrer**

Le sens moral, propre à l'homme, élit les idées, l'imagination lit dans les miroirs, dont un seul est universel, celui de l'homme. Le monde est une énigme et chaque chose est un monde. Tout monde est un miroir et la réflexion est la loi générale, qui compense. L'acte de réfléchir comporte le magisme et, chaque chose, réfléchie, réactionnée, chaque chose, le monde fait sa révélation et parle : spiritueusement, spirituellement. Mesmer nous apprend à transiter de l'aimant au miroir, mais la métaphysique de son fluide universel, principe d'harmonie, demeure latente ; aussi Saint-Martin le qualifiera matérialiste. Le magisme peut instaurer le magicien, il doit édifier le magc. Parler se sublime en verber, de quoi émane toute parole vraie, toute révélation authentique. Que le poète soit donc mage ! Mais aussi le prêtre, le roi et le médecin. Et pourquoi pas le philosophe ? Point d'autre philosophe de confiance qu'un philosophe inconnu, un théosophe.

En la controverse de Saint-Martin avec Garat éclatc, exemplairement, la fécondité des principes théosophiques dans la solution d'un problème énoncé par les philosophes de profession. Du même coup s'avère l'insuffisance du rationalisme, au sens moderne – ,la raison sans illumination, sans expérience

– pour traiter de métaphysique, en même temps que la nécessité de la métaphysique. On ne saurait mesurer au juste la portée des affirmations de Saint-Martin, sans en repérer la source et sans y reconnaître une anthropologie théosophique, principalement martinésiste, subsidiairement boehmiste.

«Le sujet, selon Saint-Martin, est pénétré de révélations divines qui composent pour lui un empirisme spiritualiste, s'adressant dans l'homme, à "une faculté plus radicale encore et plus profonde" que la raison» – refusée par les idéologues. Donc, tout savoir a valeur de révélation et les connaissances nous sont données. C'est bien ainsi que le discours et la lettre de Saint-Martin peuvent être compris par des philosophes de profession, en l'occurrence Georges Gusdorf. C'est bien ainsi que Saint-Martin apprêta sa doctrine, comme il y était obligé. Refusons donc de suivre Gusdorf lorsqu'il impute à Saint-Martin un compromis, mais concédons-lui que «deux âges mentaux s'opposent en la personne du maître, importante figure du personnel révolutionnaire, rescapé de la Terreur, et de l'élève, protégé par l'incognito.» Concédons à Gusdorf que sa lucidité rend la scène, mais qu'il se trompe sur l'emploi de Saint-Martin. Garat n'ignorait point quel il était, ni sans doute beaucoup d'auditeurs. Au surplus, si Saint-Martin, en dépit des efforts de Garat, ne s'est pas fait connaître ni n'est entré davantage en matière, lors de son discours, il a tenu à rappeler l'œuvre passée du Philosophe inconnu par excellence et à en étayer la lettre qui suit ce discours dans le volume imprimé de 1802. (Saint-Martin proteste aussi contre le soupçon de superstition et de fanatisme : précaution opportune, mais déclaration habituelle et véridique.) L'anthologie montre, en effet, que le problème des langues et de l'idéologie avant la lettre préoccupe Saint-Martin depuis le début de sa carrière et qu'il l'a sans cesse traité dans sa manière ordinaire, qui est théosophique.

L'*origo*, selon Saint-Martin, traduit Yvon Belaval, est enracinée dans l'*originatio*, laquelle est transcendante. «L'origine absolument radicale de tout langage est le Verbe en trinité». Bienvenue à la théologie, mais comprendre que la théologie et la philosophie sont, chez Saint-Martin, retombées d'une théosophie.

Le thème récapitulatif de *l'Esprit des choses* qui ouvre le présent chapitre fredonne sa rengaine ; il fournit la trame où Saint-Martin brode sa théorie des idées et des signes. Plus généralement, sous-tendent cette théorie les concepts cardinaux de la doctrine de la réintégration, telle que l'enseignait Martinès de Pasqually : réintégration, mais d'abord émanation. Puis chute. Dès lors, l'homme, de *pensant* est devenu *pensif*, et attendra des esprits qu'ils lui offrent les idées, les «intellects» : à lui d'accepter ou de repousser, à bon escient. Dès lors aussi, la matière carcérale dut être créée, sur l'ordre de Dieu,

par les esprits fidèles : la matière est ainsi, non pas illusoire, mais irréaliste. Jacob Boehme, Saint-Martin en tirera assez pour confirmer, affiner, compléter Martines. Ses procédés ne sont pas irréprochables sous le rapport d'une exégèse respectueuse ; tenons-en compte, de crainte d'amplifier, à l'instar de Saint-Martin lui-même, son boehmisme volontaire et explicite. Le premier maître, jusqu'à la mort, sera pour le Philosophe inconnu, le maître primordial. L'anthologie après la lettre ouverte en apporte une nouvelle preuve, irréfutable.

Lire l'homme, lire dans l'homme... «Si l'homme est une pensée du Dieu des êtres, nous ne pouvons nous lire que dans Dieu lui-même, et nous comprendre que dans sa propre splendeur, puisqu'un signe ne nous est connu qu'autant que nous avons monté jusqu'à l'espèce de pensée dont il est le témoin et la manifestation.» Même, à demi masqué sous le jargon philosophique, le Philosophe inconnu, le théosophe d'Amboise et des Ecoles normales, n'a jamais senti, appris, enseigné par écrit ou de vive voix, quelles que fussent les circonstances, non jamais autre chose que cela, et c'est Martines qui l'aida, Dieu voulant, à voir clair dans son commerce de la Sagesse divine, cette Sophia dont la notion lui sera élucidée par Boehme.

«Il est vrai qu'un philosophe inconnu nous a dit qu'il fallait combiner les émanations de notre source avec les diverses résistances, si nous voulions trouver l'origine des langues ; que nous désirerions de connaître la vérité, et que nous ne faisons rien pour en nettoyer le miroir ; que c'est comme si nous prétendions voir clair au travers de nos vitres crasseuses et couvertes de poussière et d'ordures.»

Ainsi parle, plutôt marri, l'orateur dans le roman épico-magique du *Crocodile*. Et quel orateur ? Celui de l'Académie !

ROBERT AMADOU

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

L'esquisse initiale est tirée de la préface à *L'Homme de désir* (texte modernisé), Paris, Rocher, 1979, pp. 7-8.

Éléments de bibliographie saint-martiniennne et portrait, vite corrigé et complété, du théosophe en philosophe, dans «Saint-Martin, fou à délier», in *Présence de Louis-Claude de Saint-Martin, textes inédits suivis des actes du Colloque sur L.-C. de Saint-Martin tenus (sic) à l'Université de Tours*, Tours, L'Autre Rive / Société ligérienne de philosophie, 1986, pp. 155-230.

Quant à la *Lettre*, voir particulièrement «La révolution du Philosophe inconnu», *L'Aure Monde*, juin 1989, pp. 63-77 ; septembre 1989, pp. 16-20. Version très augm. à paraître en un volume.

Enfin, comment pourrais-je oublier que mon cher instructeur à la Sorbonne, Raymond Bayer, dirigeant en 1947 le *Corpus général des philosophes français*, me demanda alors de procurer une édition des œuvres de Saint-Martin ? Mais ce *Corpus*-là ne dura guère. Comment pourrais-je oublier davantage que Saint-Martin fut patronné auprès du *Corpus* d'aujourd'hui par Yvon Belaval ? Aussi, le présent volume est-il dédié à sa très chère mémoire.

### *L'École normale de l'An III et le cours de Garat*

Le premier pluviôse de l'An III (20 janvier 1795), l'amphithéâtre du Muséum d'Histoire Naturelle, à Paris, fut pris d'assaut, de manière fort pacifique, par plusieurs centaines d'hommes envoyés de leurs provinces pour venir suivre les cours de l'École Normale créée par la Convention le 8 brumaire (29 octobre 1794). Il avait fallu bien du temps et bien des projets de lois pour commencer à réaliser le rêve des grands pédagogues du 18<sup>e</sup> siècle : une école *de l'art d'enseigner*, où, comme Barère l'annonçait à la Convention, «se formeraient des instituteurs pour les disséminer ensuite dans tous les districts». Cet établissement n'avait jamais été, en France, qu'un beau rêve philosophique et humanitaire, mais avait trouvé, en Allemagne (et spécialement dans la vallée du Rhin) un début de réalisation : l'influence des députés alsaciens finit, du reste, par imposer la transcription, *école normale*, de l'expression allemande. L'adjectif *normal* est d'ailleurs expliqué par les créateurs de l'École à la tribune de la Convention : le mot, dit Lakanal le 2 brumaire (23 octobre), «vient du latin *norma*, règle, car ces écoles doivent être le type et la règle de toutes les autres». Le *Journal de Paris* du 1<sup>er</sup> pluviôse précise : «le mot *normal*, qui a été appliqué aux Ecoles nouvellement décrétées, est tiré du vocabulaire de la géométrie. Il exprime proprement l'équerre ou le niveau. Au figuré, il annonce que toutes les connaissances relatives aux sciences, aux arts de toute nature, aux belles-lettres, etc., y seront enseignées et enseignées à tous, également dans les parties que chacun voudra adopter».

La Convention vota donc, le 9 brumaire, le projet présenté par Lakanal au nom du comité d'instruction. Ce texte prévoyait que les districts enverraient chacun des élèves à l'École de Paris dans la proportion d'un représentant pour vingt mille habitants ; il semble bien que le chiffre maximum ne fut jamais atteint, et que l'École compta entre 1 300 et 1 700 élèves. La limite d'âge inférieure était de vingt et un ans, mais la réquisition militaire (qui gardait aux armées les hommes de 18 à 25 ans) relevait cette limite (l'École étant, bien entendu, réservée aux hommes). Les problèmes commencèrent avec le comité des finances, qui devait répartir la pénurie et était assez mal disposé envers les utopiques et généreux projets de la commission d'instruction. Il accepta d'attribuer aux élèves le remboursement de leur voyage et une

somme moyenne de dix livres par jour : la valeur réelle de ce pécule se rétrécit de semaine en semaine jusqu'à la dissolution de l'École, et la vie parisienne fut particulièrement austère pour ces courageux élèves des provinces françaises ! Qui étaient-ils donc ? On y trouve, en grand nombre, des professionnels de l'instruction, instituteurs primaires, professeurs de collèges, beaucoup de prêtres et de religieux. Il y eut aussi beaucoup de fonctionnaires locaux envoyés à l'École de Paris. La moyenne d'âge de tous ces gens ? Autour de trente-cinq à quarante ans, et les charges de famille qu'avaient certains expliquent le rôle crucial des questions financières dans leurs réactions et leurs revendications.

L'envoi à l'École Normale (on garda longtemps, par habitude, le pluriel «Écoles Normales», mais il n'y en eut jamais qu'une, celle de Paris) de prêtres et de (ci-devant) nobles posait un cas particulier : pouvaient-ils devenir des «fonctionnaires» ? Les districts étaient-ils autorisés à les envoyer comme représentants à l'École Normale ? La voie légale, dans ce cas, passait par une réquisition à demander au Comité de Salut Public (comme, également, lorsqu'un district nommait comme représentant un homme sous les drapeaux). Une des premières demandes de ce genre, semble-t-il, fut celle que fit la commission d'instruction à l'occasion de la nomination, par le district d'Amboise, du citoyen Saint-Martin. L'agent national demanda (et obtint) une réquisition pour valider la nomination. On essaya du reste, rapidement, de tourner la procédure ; le comité répondait, aux demandes des districts : «la loi ne fait pas d'exception». D'après les brefs comptes-rendus du comité et les projets successifs déposés par Lakanal à la Convention, il apparaît clairement qu'on ne souhaitait pas voir soulever le problème : les nouveaux textes adoptés, précisant bien l'universalité de la loi, ne tendent qu'à obtenir le silence sur cette *quaestio disputata*.

Environ 1 500 élèves (sur trois mille attendus) se pressèrent donc à Paris, vers la fin de l'automne, pour suivre les cours de l'École Normale. Bien des déboires allaient les y attendre avant d'entendre les premières conférences. Loger cette grande école de l'art d'enseigner n'était guère facile, même si l'effectif fut toujours bien inférieur au chiffre prévu. Les manœuvres de la commission de l'instruction pour faire aménager, à l'insu de celle des finances, la chapelle de la Sorbonne échouèrent et l'on dut se rabattre, en hâte, sur l'amphithéâtre du Muséum, qui ne pouvait guère contenir plus de 1 200 auditeurs. Le quartier, de surcroît, n'était guère propice à recevoir cette foule studieuse de provinciaux : d'une part, le faubourg Saint-Marceau, foyer d'émeutes comme le faubourg Saint-Antoine et, de l'autre, le port au charbon de la Tournelle que bouleversaient des pillages quotidiens. Ce local éloigné et

insuffisant était dépourvu de bibliothèque et les conditions de travail étaient bien médiocres. La déception se trouve souvent exprimée dans les lettres que les élèves envoient à leurs districts d'origine :

« honorés de la confiance de nos frères, nous nous sommes rendus à notre poste vers la fin de frimaire ; nous espérions entrer dès notre arrivée dans la carrière, mais la barrière n'était point encore ouverte. Nous fûmes consternés en apprenant que les cours ne devaient commencer que dans un mois : incertains si nous retournerions dans nos foyers, pour faire ensuite un dispendieux voyage ou si, restant à Paris, nous nous condamnerions à une oisiveté de trente jours : notre position était embarrassante » (lettre des représentants de Bernay, 19 pluviôse An III - 7 février 1795).

Du moins les élèves avaient-ils vu, lorsqu'ils écrivirent cette lettre, commencer les cours, et avaient même reçu leur premier salaire. Mais avoir de l'argent n'était pas tout, il fallait pouvoir obtenir des cartes de pain et de charbon. Les élèves devaient-ils être tenus pour résidents à Paris ou pour non-résidents ? Le statut de « résidents » était plus avantageux pour le ravitaillement, mais les obligeait à servir dans la garde. Après des tractations dont pâtirent durement les principaux intéressés, la commission de l'instruction obtint que la carte d'élève des Ecoles Normales donnerait les droits des résidents sans en comporter les devoirs et obligations. Les élèves, il est vrai, avaient été conduits à manifester leur mécontentement par des pétitions et même par une manifestation où il envahirent les locaux de la commission de l'instruction publique. Les conditions matérielles, en fait, tournaient au désastre et pesèrent lourdement sur l'Ecole pendant tout le temps de son (éphémère) fonctionnement. Elles rendirent impossible le vaste projet conçu par Lakanal et Garat, et permirent juste, sur quelques mois, d'engager la réalisation du projet initial : une école « révolutionnaire », sur le modèle de l'Ecole des armes, où les auditeurs recevraient, en quelques mois, des éléments de formation suffisants pour aller enseigner, comme moniteurs (« instituteurs »), dans leurs provinces.

Un tel projet, il est vrai, n'était viable que s'il pouvait s'appuyer sur des manuels élémentaires, ces livres de base qui ont cruellement fait défaut à l'œuvre éducative de la Révolution. Constamment réclamés par les Assemblées, constamment promis par les responsables, ils ne virent jamais le jour ; leur absence rendait vain tout projet d'une instruction révolutionnaire des masses populaires. De surcroît, la plupart des cours annoncés ne s'accordaient guère avec ce projet primitif (qui était le seul éventuellement réalisable dans les circonstances économiques). Si la réalité économique permettait d'organiser une Ecole normale « révolutionnaire », l'idéologie des promoteurs de

l'Ecole Normale, Lakanal et surtout Garat, tendait à tout autre chose : il s'agissait pour eux de constituer une sorte d'Académie de haut niveau où l'on enseignerait l'état présent de toutes les sciences, en joignant aux cours magistraux des expériences, des travaux de groupes (ce qui fut fait pour les mathématiques) et des discussions avec les auditeurs : les exigences pédagogiques sont passées sous silence, ainsi que la rédaction de manuels élémentaires. Bref, Ecole Normale ou Ecole pratique des Hautes Etudes, telle que Duruy l'organiserait sous le Second Empire ? La France attendait la première, Lakanal et Garat lui proposèrent la seconde.

Ce malentendu profond (qui ôta toute efficacité au projet) éclate dans l'enseignement qui y fut organisé. L'arrêté des programmes prévoyait des cours généraux, consacrés aux principes de l'art d'enseigner ; des conférences spéciales sont même annoncées sur les manuels élémentaires destinés aux Ecoles primaires. Mais le préambule de l'arrêté en dénature le contenu : il ne s'y agit plus de morale, de lecture, d'écriture, de calcul, d'éléments de géométrie et d'histoire, mais d'un système d'instruction digne des nouvelles destinées du peuple français, c'est-à-dire digne d'une République victorieuse de ses ennemis intérieurs et extérieurs ; il ne s'agit plus de former des instituteurs, pour instruire les masses, mais des professeurs, les maîtres d'un type nouveau d'humanité. On ne parle plus du tout, du reste, des Ecoles normales de district, mais de la seule Ecole de Paris. Le *Journal de Paris* du 1er pluviôse, nous l'avons vu, a bien précisé le sens de l'adjectif «normal» : ce n'est pas de l'égalité de milliers d'écoles élémentaires répandues sur toute la surface du pays qu'il s'agit désormais, mais de l'égalité des sciences, des lettres et des arts dans une école centrale et supérieure, destinée à former le sommet de tout un système d'éducation. Il apparaît bien clairement, du reste, à la lecture des programmes, qu'aucun des professeurs, dans les réunions préparatoires, n'eut pour idée dominante qu'il fallait en huit mois donner des instituteurs primaires à la France.

Le corps enseignant, nommé par Garat, était de grande classe, composé d'hommes de valeur, de grands savants, à la science indiscutable, les meilleures têtes du moment. L'affiche des cours est prestigieuse ; mais la valeur pédagogique de ces hommes était très inégale : le vieux Daubenton pour la botanique et Haüy pour la physique en étaient à leur première expérience d'enseignants ; à côté d'eux, Monge le géomètre (qui s'efforça de faire un cours élémentaire), Lagrange et Laplace (qui organisèrent un cours de calcul de haut niveau, mais très soigné) et, du côté des Lettres, Bernardin de Saint-Pierre (un grand nom), Sicard (qui obtint des succès faciles avec ses sourds-muets), Volney et La Harpe, des professionnels, Garat lui-même enfin,

dont le cours d'«analyse de l'entendement» se présentait comme le fondement nécessaire de tous les autres enseignements. La liste que Lakanal fit adopter, durant l'été 1794, par la Convention contenait un nom de plus, encore un grand nom : celui de Charles Bonnet, le philosophe suisse. Mais Bonnet ne fit jamais le cours : il était mort en juin 1793 ! Eût-il été vivant d'ailleurs, aveugle et malade comme il était, il n'aurait guère pu accepter de venir enseigner à Paris. Sa présence sur une liste probablement dressée par Garat (dont le nom figure en dernière position) indique bien que celui-ci était très mal informé, sinon sur la philosophie de l'analyse qu'il enseigna, du moins sur la vie des grands maîtres dont il se réclame... Garat avait organisé l'ensemble autour et en fonction de son cours ; mais ses collègues n'étaient guère disposés à le suivre, et chacun en fit très vite à sa guise. L'officieux *Journal de Paris* (auquel Garat collaborait) s'efforce, dès le 17 nivôse (6 janvier 1795), de remettre les choses au point :

«L'Ecole normale ne doit sans doute avoir pour objet que d'enseigner la meilleure méthode d'enseigner toutes les sciences. Cette méthode est certainement l'analyse et non la synthèse. Condillac le démontre dans sa *Logique*. Mais l'analyse suit différents procédés dans les diverses sciences auxquelles elle s'applique : toujours elle décompose et recompose, voilà son essence ; mais elle commence sa décomposition d'une manière ou d'une autre, suivant les objets qu'elle veut soumettre à sa puissance : dans l'histoire, elle décompose par ordre des matières, et ensuite elle range et examine les matières suivant l'ordre chronologique. En économie politique comme en chimie, l'analyse n'a besoin que de l'ordre des matières ; l'ordre dans lequel il convient de séparer et de ranger les matières ou éléments a lui-même des différences résultantes de la nature des objets à considérer. *L'Ecole normale devrait donc avoir pour but unique d'enseigner comment l'analyse s'applique avec succès aux différentes parties des connaissances humaines*. Mais avant de montrer comment l'analyse opère, il faut montrer ce qu'est l'analyse elle-même ; il faut faire connaître ce grand instrument de la science avant d'apprendre à le manier. Or l'analyse de l'entendement peut seule nous donner cette connaissance, parce que c'est sur l'entendement qu'il s'agit d'opérer par l'analyse, et que le moyen doit répondre à la fin. Il résulte de là : 1° que le cours de Garat devait être le cours préliminaire de tous les autres, 2° que tous les instituteurs devaient en quelque sorte recevoir l'instrument de ses mains avant d'apprendre à s'en servir, chacun dans leur partie, et enfin que Garat procède, lui, d'une manière très régulière et très conforme aux principes qui résulteront de son travail en commençant ses leçons par une analyse de l'entendement».

La principale caractéristique «révolutionnaire» (et germanique) de la nouvelle Ecole ne se trouvait pas dans le programme des conférences, ni même dans le fameux cours de Garat sur l'analyse de l'entendement, mais aussi, d'abord, dans le déroulement même des conférences : le règlement prévoyait en effet que les maîtres devraient parler librement leur cours (et non pas le lire), qui serait recueilli par «d'habiles *sténographes*», afin d'être imprimés et publiés dans un *Journal*. Ce Journal, distribué aux élèves dans la décade suivant le cours, leur aurait permis de le relire ; et ainsi la séance suivante pouvait consister dans un débat sur le cours précédent, où le professeur répondrait aux questions (orales ou écrites) posées par les élèves. Ces belles résolutions pédagogiques demandaient de gros efforts aux enseignants, plus exercés dans leurs recherches que dans l'éloquence : personne ne put s'y tenir (et Garat moins que les autres). Un élève d'Auxerre, Fournier, nous a laissé une description des cours qui se compose d'une série de croquis savoureux, pris sur le vif : profitant de la distance où se trouvaient les auditeurs, les professeurs avaient toujours leurs cahiers devant eux. Volney semblait avoir appris par cœur ses cours d'histoire, comme Haüy du reste. D'autres reprenaient d'anciennes conférences, par exemple La Harpe, qui ressortait ses cours de Lycée ; de son côté, Bernardin de Saint-Pierre, après avoir consacré une leçon à s'excuser de n'avoir rien préparé, disparut pendant trois mois et revint enfin donner quelques cours ; où il lut des pages de ses *Harmonies*, reprenant le cours, à l'heure suivante, là où il s'était arrêté, comme en témoignent les marques laissées sur son manuscrit ! Le Journal sténographique est d'ailleurs, d'un parfait désordre ; l'ordre chronologique paraît avoir été interverti (ainsi certainement, pour les dernières leçons de Sicard) ; la dernière leçon de La Harpe, le jour de la clôture de l'Ecole serait inconnue (et, avec elle, le cri de triomphe de La Harpe contre Garat abattu) si le *Courrier universel* ne l'avait reproduite le 15 prairial. Sur sept leçons que Garat paraît avoir données, il n'y en a qu'une et demie de reproduite ; la fin de la deuxième est annoncée, mais non donnée (on trouve, du reste des détails sur les leçons inédites dans le *Feuille de la République* et le *Courrier Universel*.) Quant à Bernardin de Saint-Pierre, non content de commencer son enseignement avec trois mois de retard, il garda par devers lui le texte sténographique de ses leçons, se réservant d'en tirer profit en les publiant à son compte...

Les leçons se déroulaient dans une certaine cérémonie, conformément au goût du temps pour la fête. Au sommet, sur une haute plate-forme dominant le professeur, siégeaient, sabre au côté, dans leur uniforme splendide, les deux représentants du peuple en mission... auprès de l'Ecole normale : Delcyme et Lakanal. Dans l'amphithéâtre tendu de tricolore, dont le parterre était réservé

à des gens de lettres des savants, des étrangers, voire des dames, les professeurs parlaient debout, pendant trois-quarts d'heure, tête nue devant les élèves couverts. Trois cours se succédaient dans la matinée, les trois professeurs siégeant pendant toute la séance ; pendant les trois premiers mois les deux représentants du peuple assistaient à toutes les séances, non se faire brocarder : Tallier chercha d'ailleurs (vainement) à faire supprimer leur mission par la Convention. Un des élèves donna dans son Journal (*L'Ami des Citoyens*) un épigramme satirique contre les deux représentants :

«Deleyre est un puits de science ;  
Comme il préside la séance !  
Savez-vous bien ce qu'il fait là :  
Il arrive, il dort, il s'en va,  
Le lendemain, il recommence».

Lakanal n'est pas épargné, et la critique est d'autant plus féroce que l'on sait combien celui-ci essaya, sous Louis-Philippe, de se faire passer comme le sauveur des arts et des sciences sous la Révolution :

«A nos leçons un pédant de collègue  
En belle chaire est venu s'installer.  
Par un décret il a le privilège  
De ne rien dire et de beaucoup parler.  
Il règle tout ; sur lui tout doit rouler.  
Il distribue et louange et reproche,  
Exalte ceux qu'il faudrait ravalier  
Bref, mon pédant est la mouche du coche,  
Qui nuit, bourdonne et croit tout faire aller»  
(*L'Ami des Citoyens* du 30 pluviôse).

La lettre de l'élève Fournier, que nous avons déjà citée, ne ménage pas davantage les professeurs : Garat est un des moins malmenés :

«C'est un homme assez jeune, de taille médiocre et d'un extérieur assez agréable. Il a la voix forte, le ton animé et très oratoire. Sa parole est forte et éloquente ; il a moins de goût que La Harpe, mais plus de chaleur et de vivacité. Quant au fond, je lui trouve des idées un peu exaltées : il ne parle de rien moins que de perfectionner l'organisation humaine et d'ouvrir des routes jusqu'ici inconnues à l'esprit humain. Il vante beaucoup et presque exclusivement Bacon, Locke et Condillac, dont il est admirateur enthousiaste. Au reste, il faudrait être injuste pour refuser à Garat des talents supérieurs et extraordinaires ; c'est, après La Harpe, celui que j'aime le mieux entendre parler...»

Les élèves ne ménageaient pas leurs critiques ou leurs enthousiasmes, et les débats prévus par le règlement se déroulèrent souvent dans le plus grand

tumulte : on comprend que les sténographes aient renoncé le plus souvent à transcrire :

«à la seconde conférence, les élèves, je ne dirai pas encouragés, mais enhardis par l'accueil flatteur qu'avaient reçu les observations faites dans la première conférence, se disputaient pour ainsi dire la parole, afin d'offrir à l'envi des objections ridicules, des réflexions triviales et tout ce fatras scholastique qu'ils avaient puisé sans doute dans les cahiers de sommaires. La majorité des élèves a couvert leurs voix de murmures d'improbation qui honorent l'école, et les sténographes ont rougi de recueillir les inepties de ces babillards impudents» (*La Feuille de la République* du 20 pluviôse).

On pleurait facilement, et l'abbé Sicard (qui, à la suite de Haüy, appelait les élèves : «mes frères») obtint un vif succès d'émotion avec ses sourds-muets, comme Bernardin de Saint-Pierre avec ses effets de rhétorique<sup>1</sup>. «Aux clameurs et aux trépignements politiques, aux larmes et aux ravissements sentimentaux, il faut, pour se représenter l'aspect de l'École, ajouter encore autre chose : elle eut, au moins pendant quelque temps, le goût du bruit pour le bruit, du tapage en soi. Est-ce l'effet de la surexcitation morale doublée de misère physiologique où vivait alors Paris, ou faut-il croire qu'aucune réunion nombreuse d'étudiants français n'est possible, quel que soit leur âge, sans gamineries et sans charges ? Toujours est-il que, si on ne le savait pas d'autre part, on ne se douterait pas, à lire les comptes rendus de certains journaux, que parmi les six cents élèves assis sur les bancs de l'amphithéâtre, les plus jeunes et les moins nombreux étaient ceux qui n'avaient que de vingt et un à vingt-cinq ans. Anciens directeurs de séminaire, anciens vicaires épiscopaux, anciens professeurs de collège, anciens juges, anciens administrateurs de départements ou de district, en devenant élèves, ils sont redevenus enfants» (Paul Duruy, *L'École normale de l'An III*, Paris 1895, p.149-150).

Les élèves s'habituaient cependant assez rapidement à une certaine discipline, au point que les objecteurs devinrent des gêneurs, si le cours était suivi avec intérêt : Méhée, dans *L'Ami des citoyens*, du 20 pluviôse, le signale, et peut-être l'intervenant dont il parle est-il Saint-Martin :

«de temps en temps, il se manifeste, contre ceux qui font des observations qui ne sont pas d'abord saisies, une défaveur proportionnée à l'estime que l'on porte au maître. Cela n'est pas juste. Un jeune homme entre autres en a adressé une au citoyen Garat, à laquelle celui-ci a rendu justice en y répondant. Elle nous a paru très fine et, comme l'a dit Garat, d'un homme très exercé. Il eût été malheureux que ce jeune homme, intimidé par le bruit qui paraissait le regarder, n'eût pas continué jusqu'à la fin la question dont la solution nous a éclairés».

Le même Garat, il est vrai, répondit à un élève qui exprimait son désaccord : «tant pis pour vous, puisque c'est l'avis de tout le monde» (lettre du prote Bailly à Bernardin de Saint-Pierre, 1e ventôse An III).

En décrivant le fonctionnement de cette première Ecole normale, nous avons souvent nommé Dominique-Joseph Garat qui en fut l'initiateur. Quelques notes biographiques ne sont pas inutiles pour faire sa connaissance. Fils d'un médecin basque, Garat est né à Ustarriz en 1749. A vingt-cinq ans, il se retrouve avocat à Bordeaux :

«toujours un Virgile dans une poche et un Locke ou un Montesquieu dans l'autre, j'errois dans des campagnes couvertes de richesses et de beautés ; j'oublois que j'étois sur la terre, parce que Sénon, Florac, Ustarriz ressembloient à l'Elisée ; je n'apprenois point que j'étois parmi des hommes, parce que mes entretiens continuels étoient avec ces génies qu'on a appelés les enfants des dieux. Cependant il falloit, comme on dit, prendre un parti ; on va juger si je pris celui qui pouvoit me conduire à la fortune : je vins à Paris faire des articles du *Mercur* et des discours d'Académie» (passage biographique dans ses *Mémoires sur la Révolution*, 1795, p.210-211).

Le voici donc parisien ; on le rencontre professeur d'histoire à l'Athénée en 1786, puis les événements révolutionnaires donnent l'essor à son ascension sociale : membre de la Constituante, il devient ministre de la Justice (1792-1793), puis de l'Intérieur : postes redoutés - et redoutables. En septembre 1792, il refuse de poursuivre les *massacreurs* (ce qui lui sera toujours reproché) ; il abandonne à temps les Girondins, pour laisser faire Robespierre, mais réussit à quitter le ministère de l'Intérieur (sous prétexte de santé...), en août 1783. Il est sollicité, en septembre, pour diriger *L'Antifédéraliste*, gazette officieuse du Comité de Salut Public ; sa santé, une de fois de plus, est invoquée pour expliquer son prudent refus. Il est emprisonné pendant un temps, sous la Terreur, ce qui lui permet de survivre à Thermidor et de passer commissaire à l'Instruction Publique (avec Guingéné et Clément de Ris pour adjoints). Il dépend, à ce titre, de la Commission de l'Instruction Publique que préside Lakanal, et est plus particulièrement chargé, en fructidor An III, « de mettre en activité le plus tôt possible les écoles primaires et les écoles normales ». Il joue un rôle central dans la fondation et l'organisation de l'Ecole normale, où il donne son cours d'*Analyse de l'Entendement* (1794) ; il rédige en même temps le Journal de Paris, où ne lui sont ménagés ni éloges ni compliments... Discret pendant le Directoire et le Consulat, et réapparaît sous l'Empire, où il entre à l'Institut de France (1803). La Restauration met un terme à ses ambitions, mais il fait encore figure de philosophe et de réformateur, comme en témoignent les notices parues à sa mort, en 1833.

Les historiens sont durs pour Garat, parfois féroces même. Déjà, Mme Roland le traitait d'«eunuque politique», et André Chénier parlait, non sans ironie, du «bon Garat». Le pamphlet d'un adversaire le maltraitait sérieusement :

«tout le monde connaît l'odieuse versalité de Garat. Il se disait l'ami des Vergniaud, des Ducos, des Condorcet, et il les a assassinés. Pour donner le change, il gémit maintenant sur leur sort. Il n'y a que Garat et Sanson qui soient capables de s'attendrir ainsi sur ceux qu'ils ont conduits à l'échafaud. L'un le fait par devoir, l'autre par lâcheté» (J.L. Chalmel, *Garat et Guinguené intrigants et dilapidateurs*, 17...).

Le Comité de Sûreté Générale se vit saisir, en 1794, de sa conduite en 1792-1793, et Garat dut interrompre son cours de l'Ecole normale pour rédiger, sous le titre de *Mémoires sur la Révolution*, l'exposé de sa conduite dans les affaires et les fonctions publiques. Il ne démissionna qu'après avoir achevé ce mémoire justificatif, le 28 floréal (1795), mais il avait en réalité cessé ses fonctions à la commission exécutive et à l'Ecole normale depuis le jour où le Comité de Sûreté générale avait été saisi de la plainte. Le Garat qui enseigne à l'Ecole normale n'est donc pas si sûr de sa position ; il a, dans l'institution même, un ennemi en la personne de La Harpe. Certes, il fit tout pour le ridiculiser, intervenant dans ses séances de débats pour l'embarasser par une distinction entre l'art oratoire et l'éloquence, le faisant attaquer dans *La Décade philosophique* par Guinguené. C'est alors qu'il reçut une première lettre anonyme l'accusant d'athéisme. Il la lut à ses auditeurs, en déclarant «qu'il doutait de la bonté des intentions de l'auteur et ne croyait pas que ce fût un élève» : pour lui, du moins, la lettre n'était peut-être pas si anonyme qu'elle pouvait paraître : il avait cru y reconnaître la main de La Harpe. Dans le *Journal de Paris*, puis dans *Le Rédacteur*, il retourne l'accusation contre La Harpe. Ce dernier s'en défendit dans le *Supplément au Mémorial* (juillet 1797), en rapportant une anecdote qui permet de saisir sur le vif la mollesse et l'indécision de Garat :

«je puis attester ici M. Garat sur une petite anecdote assez remarquable, qui peint parfaitement l'état des choses tel qu'il était alors (en 1793). A la fin de cette même année, à ce même renouvellement du Lycée, dont j'ai déjà parlé<sup>2</sup>, il y eut une assemblée de professeurs, pour délibérer sur les changements que les circonstances actuelles pouvaient prescrire dans le plan et le genre d'instruction. Un étranger, un espagnol, dont je ne me rappelle pas le nom, révolutionnaire forcené, et que la faction dominante avait fait entrer dans l'administration du Lycée, pour nous mettre à la hauteur, proposa de supprimer tout ce qui pouvoit avoir rapport soit à la religion soit même à la

Divinité. Je me levai sur le champ "je me retire, leur dis-je : je ne vous suis bon à rien. Tout mon cours de littérature est fondé sur une philosophie très différente de la vôtre, et je ne la changerai pas". Je sortais, on me retint ; on voulut composer. L'Espagnol était calme ; mais il s'obstinait. M. Garat, sans l'approuver ni le blâmer, cherchoit des tempéraments : seulement il se permit de dire, que *le système de l'athéisme étoit plus républicain*. Deux fois, je voulus sortir encore : c'étoit à peu près toute ma réponse à ce que j'entendais. Je l'emportais cependant, et il fallut me laisser la permission de parler de Dieu au Lycée. J'ose croire que sur ce détail qui m'est resté très présent et dont j'ai d'autres témoins, M. Garat ne me démentira pas» (*Supplément à Mémorial*, n° 55, 13 juillet 1797).

Le cours que Garat prononça à l'Ecole normale n'aurait peut-être pas connu une postérité durable s'il n'avait pas eu un contradicteur en la présence de Louis-Claude de Saint-Martin ; le débat entre le «philosophe inconnu» et le professeur est un moment crucial de la crise de la pensée, dont l'analyse dépasse le seul objet de cet article. Rappelons seulement le jugement de L. S. Mercier, dans sa *Néologie*, à l'article «Anti-normal», à propos des *Ecoles normales* : «Saint-Martin y a parlé et j'étais présent. On ne l'a point compris».

Le même Mercier s'interroge : «par quelle fatalité notre *Ecole normale* a-t-elle été presque aussitôt renversée que créée ?».

Il trouve des motifs politiques (une politique de la langue) à cette suppression, mais les historiens doivent y reconnaître bien autre chose, des raisons strictement économiques.

Crise financière, disette économique : le statut des normaliens ne pouvait plus durer : souvent chargés de famille, ils avaient quitté leur métier et leur province pour venir suivre des cours mal organisés, en survivant avec peine dans un Paris sous-alimenté. La Convention, de son côté, juge cette institution dispendieuse et peu rentable ; le mathématicien Romme, conventionnel, dénonce dans l'Ecole de Garat et Lakanal «le charlatanisme organisé» et en demande la suppression ; un pamphlet attaque «la tour de Babel au Jardin des Plantes» (*Lettre de Mathurin Bonace sur l'Ecole normale*). Peu à peu, les élèves, sans le sou, regagnent leurs provinces, où Lakanal tente d'organiser écoles primaires et écoles centrales. Un élève écrit à ses compatriotes :

Le 30 floréal, La Harpe prononce le dernier cours de l'Ecole normale, dans un amphithéâtre à moitié vide. Ainsi finissait «ce rassemblement gro-

tesque de professeurs et d'élèves», comme disait, le même jour, le malveillant *Courrier universel*, «qui aurait coûté douze à quinze millions»<sup>3</sup>. Le lendemain, 1er prairial, le tocsin sonnait, le faubourg Marceau, proche de l'amphithéâtre où firent données les conférences, s'embrasait dans l'insurrection, au cri de ralliement : «du pain et la Constitution de 93».

La Convention a supprimé à temps une institution qui aurait sombré dans la tempête de prairial et la crise des denrées.

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

Ecole pratique des hautes études (Sciences religieuses, Sorbonne)

NOTES

1 - L'enthousiasme soulevé par Bernardin de Saint-Pierre – sa seule présence faisait couler les larmes – est lié à un épisode intéressant, bien étudié par Paul Dupuy dans son livre sur *l'Ecole normale de l'An III*. Aimé Martin, le biographe de Bernardin, rapporte en 1820 que le philosophe, en prononçant le nom de Dieu dans son cours, aurait soulevé chez les élèves une sorte d'insurrection contre l'athéisme officiel. Outre que l'athéisme était loin d'être installé alors comme il le fut un peu plus tard, l'autobiographie de Bernardin dans les «dossiers du Havre» infirme l'anecdote :

«quelle fût ma surprise lorsque je vis que l'athéisme dominait parmi les élèves ! J'en avais déjà eu des preuves à la convocation de l'Ecole normale, et je puis dire que je les avais cherchées. Dans le petit discours que je fis à cette époque pour demander le temps de faire mon traité d'éléments, j'observais qu'il m'était impossible d'improviser et de rien dire sans y avoir pensé. Cet aveu si naturel m'attira beaucoup d'applaudissements ; mais quand ensuite j'ajoutai : "j'espère vous l'apporter bientôt, s'il plaît à Dieu", cette expression "s'il plaît à Dieu", sur laquelle j'appuyai, excita un murmure de mécontentement dans une partie de l'assemblée. Je me dis alors en moi-même : "dans quelles ténèbres la nation va-t-elle être plongée, si ceux qui en sont les yeux ne peuvent supporter le plus petit rayon de lumière !" Ce fut bien pis quand trois mois après j'apportai mes cahiers et je vins à développer les harmonies de la Providence sur lesquelles j'appuyais les bases de la morale. A la fin de ma dixième et dernière leçon, dont chacune avait été de trois quarts d'heure, il ne me restait pas le quart de mes auditeurs».

Malgré le caractère d'apologie du texte (Paul Dupuy signale en particulier qu'il n'y avait pas d'harmonies de la Providence dans le plan qui servit à Bernardin de Saint-Pierre pour son cours à l'Ecole Normale...), l'épisode est intéressant pour situer le climat des conférences de l'Ecole.

2 - La Harpe rapporte, dans *Le Mémorial* no. 52, 10 juillet 1797., qu'à cette même séance de renouvellement du Lycée, en vue de *sans-culottiser* les professeurs, l'administration avait décidé de leur demander de faire leurs cours en bonnet phrygien. Il avait accepté de le porter à l'ouverture, mais il arriva à l'ôter, sous prétexte que la chaleur l'incommodait, en disant : «ce bonnet qu'on dit fait pour les têtes républicaines ferait bouillir la mienne».

3 - trois millions et demi seulement, d'après les calculs de Paul Dupuy (p. 198-206).

*Catalogue abrégé des ouvrages  
d'Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy*

(1755-1849)

1. "Arts. Aux Auteurs du Journal. Paris, 31 janvier 1787", *Journal de Paris*, n° 42 (dimanche 11 février 1787, de la lune le 25), Paris, impr. de Quillau, pp. 181-183.

Cette lettre, sur le déplacement de la fontaine des Innocents et la conservation des reliefs de J. Goujon, occupe tout le n°, la dernière page restant consacrée aux rubriques. "Note des Rédacteurs. Parmi plusieurs Lettres qui nous ont été adressées sur le même sujet par des artistes et des Gens de goût, nous avons choisi la Lettre qu'on vient de lire, comme celle qui nous a paru réunir les vues les plus saines, présentées avec le plus de développement et d'intérêt".

2. Faux-titre : *Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières* ; par une société de gens de lettres, de savans et d'artistes; Précédée d'un Vocabulaire universel, servant de Table pour tout l'Ouvrage, ornée des Portraits de MM. Diderot & d'Alembert, premiers Editeurs de l'Encyclopédie.

Titre : *Encyclopédie méthodique. Architecture, par M. Quatremère de Quincy.*

Tome premier [A-Col], Paris, Panckoucke/ Liège, Plomteux, 1788, in-4°, 744 p;

Tome second [Col-Mut], Paris, Henri Agasse, an IX-1801 (pp. 1-358) Veuve Agasse, 1820 (pp. 359-744),

in-4°, 744 p;

Tome troisième [Nac-Zot], Paris, Veuve Agasse, 1825, in-4°, 664 p.

3. *Dissertation sur les Opéras Bouffons Italiens, par M. Quatremère de Quincy.* De la nature des Opéras Bouffons Italiens, et de l'Union de la Comédie et de la Musique dans ces Poèmes, s.l. [Paris], 1789, in-8°, 38 p.

Cette *Dissertation* n'est pas extraite du *Mercur de France* comme l'écrit

R. SCHNEIDER, *Quatremère de Quincy et son intervention dans les arts (1788-1830)*, Thèse, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1910, in-8°, 442 p., p. V.

4. *Discours prononcé à l'assemblée des Représentans de la commune*, le Vendredi 2 avril 1790, sur la Liberté des théâtres, et le Rapport des commissaires. Par M. Quatremère de Quincy, un des Représentans, s.l.n.d. [1790], in-8°, 26 p.

5. *Considérations sur les Arts du Dessin en France, Suivies d'un plan d'académie, ou d'Ecole publique, et d'un système d'encouragemens.* par M. Quatremère de Quincy, Paris, Desenne, 1791, in-8°, 168 p.

6. *Suite aux Considérations sur les Arts du Dessin en France; Ou Réflexions critiques sur le projet de Statuts & Réglemens de la majorité de l'Académie de Peinture & Sculpture.* Par M. Quatremère de Quincy, Paris, chez Desenne, 1791, in-8°, 49 p.

7. *Seconde Suite aux Considérations sur les Arts du Dessin; Ou Projet de Réglemens pour l'Ecole publique des Arts du Dessin; Et de l'emplacement convenable à l'Institut National des Sciences, Belles-Lettres & arts.* Par M. Quatremère de Quincy, Paris, Desenne, 1791, in-8°, 103 p.

8. *Réflexions nouvelles sur la gravure*, par M. Quatremère de Quincy, s.l.n.d. (1791), in-8°, 8 p.

Cette brochure est une réponse à des objections faites aux *Considérations* ; les n° 5 à 8 sont le plus souvent reliés ensemble.

9. Faux-titre : *Rapport sur l'édifice dit de Sainte-Geneviève*, fait au Directoire du Département de Paris, par M. Quatremère-Quincy. A Paris, de l'imprimerie royale, 1791.

Titre : *Rapport fait au directoire du Département de Paris sur l'édifice dit de la Nouvelle Sainte-Geneviève*, et sur les mesures propres à le mettre en état de remplir sa destination nouvelle, Paris, imprimerie royale, 1791, in-8°, 50 p.

“Signés Quatremère Quincy, Gallois, Dupuis, La Cretelle, Commissaires pour l'instruction publique” (p. 50).

10. *Rapport approuvé par le comité d'instruction publique de l'assemblée législative, sur les réclamations des Directeurs de Théâtre, et la pro-*

*priété des Auteurs Dramatiques*. Par Ant. Quatremère, Député du Département de Paris, Paris, impr. de Lottin, 1792, in-8°, 31 p.

11. *Jury des arts, prix décernés aux esquisses de sculpture...* (signé : Ant. Quatremère, Léon Dufourny) Paris, impr. de la Feuille du cultivateur, in-f° plano plié in-8°, s.d. [février 1792].

12. *Rapport sur la pétition de M. de Rossel*, fait au nom du Comité d'Instruction publique [de la législative], par M. Quatremère, Député du Département de Paris, le 25 avril 1792; imprimé par ordre de l'Assemblée Nationale, [Paris] impr. nationale (Dépenses publiques, n° 12), s.d., in-8°, 7 p.

13. *Projet de décret présenté à l'assemblée nationale, au nom du Comité d'instruction publique*, relatif au paiement des appointements dûs aux professeurs de l'école publique de chant et de déclamation, par M. Quatremère, Député du Département de Paris, [Paris] impr. nationale, s.d., in-8°, 2 p.

14. *Décret.. Sur les honneurs à rendre à la mémoire de Jacques Guillaume Simoneau, Maire d'Etampes*, précédé du Rapport fait au nom du Comité d'Instruction Publique. Par M. Quatremère, Député du Département de Paris. Du 12 mai 1792. De l'imprimerie Nationale, s.d., in-8°, 2 p.

15. *Opinion prononcée à l'Assemblée Nationale, sur les dénonciations dirigées contre M. Bertrand, Ministre de la marine*, par Ant. Quatremère, Député du Département de Paris. De l'Imprimerie de Lottin, rue de Jérusalem, 1792, in-8°, 8 p.

16. *Opinion de M. Quatremère, Député du Département de Paris, sur les dénonciations faites contre M. Duport*, ci-devant ministre de la justice. Prononcée le 2 juin 1792; imprimée par ordre de l'assemblée nationale, [Paris] impr. nationale, s.d., in-8°, 26 p.

17. *Opinion de M. Quatremère, Député du Département de Paris*, qui n'a pu être prononcée dans la séance du 13 juillet, sur la suspension de MM. Pétion et Manuel, Maire et Procureur de la Commune de Paris, [Paris] impr. de Bretonvilliers, s.d., in-8°, 20 p.

18. *Rapport fait au Directoire du Département de Paris le 13 Novembre 1792, l'an premier de la République Française, Sur l'état actuel du Pan-*

*théon français*, sur les changemens qui s'y sont opérés, sur les travaux qui restent à entreprendre, ainsi que sur l'ordre administratif établi pour leur direction et comptabilité. Par Ant. Quatremère, Commissaire du Département pour l'administration et la direction du Panthéon Français. [Paris] De l'Impr. de Ballard, Imprimeur du Département, s.d. [1792], in-8°, 51 p.

19. *Extrait du premier Rapport présenté au Directoire*, dans le mois de Mai 1791, sur les mesures propres à transformer l'Eglise dite de Sainte-Genève en Panthéon Français, par Ant. Quatremère, Paris, impr. de Ballard, 1793, in-8°, 34 p.

= troisième partie du rapport n° 10, réimprimée pour appuyer le n° 20 ; souvent reliés ensemble.

20. *Rapport fait au Directoire du Département de Paris, sur les travaux entrepris, continués ou achevés au Panthéon Français*, depuis le dernier compte, rendu le 17 novembre 1792, & sur l'état actuel du monument, le deuxième jour du second mois de l'an 2<sup>e</sup> de la République Française, une & indivisible; Par Ant. Quatremère, Commissaire du Département, à la direction et administration du Panthéon Français. Imprimé par ordre du Directoire, A Paris, de l'impr. de Ballard, Imprimeur du Département de Paris, s.d. [octobre 1793], in-8°, [4 f. liminaires]-80 p.

21. *Discours du citoyen Quatremère, Prononcé dans la séance du 2 Vendémiaire*, l'an quatrième de la République Française. De l'Assemblée primaire & permanente de la section Fontaine de Grenelle. Imprimé par ordre de l'Assemblée, A Paris, de l'imprimerie de la section, s.d. [1795], in-8°, 12 p.

Ce discours, conservé dans les papiers personnels de Quatremère à la bibliothèque de l'Institut, est un appel à l'insurrection qui éclate dix jours plus tard.

22. Faux-titre : *Lettres sur le projet d'enlever les monumens de l'Italie.*

Titre : *Lettres sur le préjudice qu'occasionneroient aux Arts et à la Science le déplacement des monumens de l'art de l'Italie*, le démembrement de ses Ecoles, et la spoliation de ses Collections, Galeries, Musées, & c., par A. Q.[uatremère de Quincy], A Paris, Chez Desenne, libraire, Palais Egalité, Quatremère, Libraire, rue S. Benoît, près la rue Jacob; Et les Marchands de Nouveautés. De l'Imprimerie de Crapelet, an IV [1796], in-8°, 74 p.

Sept lettres écrites alors que Quatremère se cache, condamné par contumace après les journées de vendémiaire et réunies en brochure par l'auteur

après son acquittement en juillet. Quatremère, dans l'avant-propos de la dernière édition, laisse croire à une première publication des *Lettres* par leur destinataire, le général Miranda, dans *Le Rédacteur*. M. E. Pommier, dans l'édition qu'il vient de donner de cet ouvrage, (Paris, Macula, février 1989, in-8°, 147 p.) a démontré l'impossibilité d'une telle publication.

22 bis : *Idem*, édition de Rome, 1803, signalée par Canova dans une lettre à Quatremère du 23 octobre 1803, selon R. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. VI.

23. Faux-titre : *Lettres sur le projet d'enlever les monumens de l'Italie.*

Titre : *Lettres sur le préjudice qu'occasionneroient aux Arts et à la Science le déplacement des monumens de l'art de l'Italie, le démembrement de ses Ecoles, et la spoliation de ses Collections, Galeries, Musées, & c, par M. Quatremère de Quincy : Nouvelle édition, faite sur celle de Paris de 1796. A Rome, 1815, in-8°, 98 p.*

Cette édition par Canova, signée et augmentée de la *pétition* de 50 artistes au Directoire exécutif du 16 août 1796, avec la mention "NB : Il ne fut fait aucune réponse à cette Pétition", est destinée à appuyer la restitution des œuvres d'art italiennes que le sculpteur est chargé d'obtenir.

23 bis. Parution simultanée à Paris sous le même titre ,  
Paris, Debure frères, 1815, in-8°, 98 p.

24. "Lettres au général Miranda sur le préjudice qu'occasionneroient aux Arts et à la Science le déplacement des monumens de l'art de l'Italie, le démembrement de ses Ecoles, et la spoliation de ses Collections, Galeries, Musées, et c.", in *Lettres sur l'enlèvement des ouvrages de l'art antique à Athènes et à Rome écrites les unes au célèbre Canova les autres au général Miranda par M. Quatremère de Quincy.* Nouvelle édition, Paris, Adrien Le Clère/Bourgeois-Maze, 1836, in-8°, XVI-283 p.

"On a cru devoir faire reparoître, et réunis en un seul volume, ces deux Opuscules, malgré l'intervalle d'une vingtaine d'années dont fut séparée leur première publication; nonobstant encore l'espèce de contradiction apparente dont chacune des thèses soutenues par l'Auteur, sembleroit pouvoir l'accuser. J'ai dit apparente, car aucun lecteur instruit et de bonne foi ne s'y est trompé", "Avant-propos", p. v.

25. *Discours prononcé, par le Citoyen Quatremère-Quincy, au tribunal criminel du Département de la Seine, le 22 thermidor, an quatrième de la*

République, [Paris] impr. Le Clère, s.d. [juillet 1796], in-8°, 8 p.

Quatremère, condamné et exécuté par contumace par le conseil militaire établi au Théâtre français le 23 vendémiaire an IV, se présente devant le tribunal et obtient son acquittement par ce *discours*.

26. *Opinion de Quatremère sur le second projet relatif aux réunions politiques*, Paris, chez de Baudoïn, Imprimeur du Corps législatif, s.d. [séance du 26 fructidor an VII], in-8°, 15 p.

Quatremère appuie un projet de Vaublanc pour la dissolution des sociétés politiques et nie que le droit de réunion soit inscrit dans la constitution.

27. *La véritable liste des candidats*, Précédée d'Observations sur la nature de l'institution des Candidats, et son application au Gouvernement représentatif. Par Quatremère de Quincy. Seconde Edition, revue et corrigée, Paris. De l'imprimerie de Fauvelle et Sagnier, an V (1797), in-8°, 67 p.

Examen de la loi du 25 fructidor an V.

28. *Corps législatif. Conseil des Cinq-cents. Rapport fait par Quatremère, au nom d'une commission spéciale*, sur l'exemption du droit de patente en faveur des Peintres, Sculpteurs, Graveurs et Architectes. Séance du 13 messidor an V. Paris, impr. nationale, Messidor an V, in-8°, 14 p.

29. *Corps législatif. Conseil des Cinq-cents. Opinion de Quatremère sur le renouvellement des bureaux centraux*. Séance du 19 messidor an V. Paris, impr. nationale, Messidor an V, in-8°, 8 p.

30. *Corps législatif. Conseil des Cinq-cents. Rapport fait par Quatremère, au nom d'une commission spéciale*; Sur la responsabilité des Ministres & celle des Agens du Directoire dans les Colonies. Séance du 30 messidor an V. Paris, impr. nationale, Thermidor, an V, in-8°, 32 p.

31. *Corps législatif. Conseil des Cinq-cents. Motion d'ordre faite par Quatremère, Au nom de la commission d'instruction publique* ; Sur le projet présenté par la commission de l'aliénation des presbytères. Séance du 11 Thermidor an V, [Paris] impr. nationale, Thermidor an V, in-8°, 14 p.

32. *Corps législatif. Conseil des Cinq-cents. Rapport fait par Quatremère au nom de la commission d'instruction publique*, Sur le mode et l'organisation des biens affectés aux bourses des ci-devants collèges de Paris. Séance

du 9 Fructidor an V. Paris, impr. nationale, Fructidor an V, in-8°, 14 p.

33. *Département de la Seine. Rapport fait au Conseil-général du Département de la Seine*, le 15 Thermidor, an 8, sur l'Instruction publique. \_ le rétablissement des Bourses. \_ le scandale des inhumations actuelles. \_ l'érection de Cimetières. \_ la restitution des tombeaux, mausolées, et c., Paris, Jacquin/Descanne/Mareschal, s.d. [an VIII-1800], in-8°, 40 p.

34. *Extrait des Procès-verbaux du Conseil général du Département de la Seine* faisant fonction de Conseil municipal de la ville de Paris, Séance du 7 Brumaire an X relative au Monument à élever au 1er Consul Bonaparte.

*Rapport fait au Conseil général du Département de la Seine* faisant fonction de Conseil municipal de la ville de Paris, par le c. Quatremère-Quincy, au nom de la commission de ce conseil, chargée de présenter le mode et les moyens d'exécution du Monument voté en l'honneur du Premier Consul Bonaparte. Séance du 8 frimaire an X. Lettre du 1er Consul au Conseil général du Département, mandant qu'il accepte l'offre du monument, 3 nivôse an X [1802], [Paris] Imprimerie des annales des Arts et Manufactures, in-4° plié in-8°, 16 p.

35. Faux-titre : *De l'état de l'architecture égyptienne*

Titre : *De l'architecture égyptienne, considérée dans son origine, ses principes et son goût*, et comparée sous les mêmes rapports à l'architecture grecque, dissertation qui a remporté, en 1785, le Prix proposé par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, par M. Quatremère de Quincy, Paris, Barrois l'aîné et Fils, an XI-1803, in-4°, XII-268 p., 18 pl.

36. *Notice sur M. Canova, sur sa réputation, ses ouvrages et sa statue du Pugilateur*, par M. Quatremère, membre de l'Institut national de France, s.l.n.d. [extrait de la *Gazette Nationale ou le Moniteur Universel*, t. XXX (an XII-1804, vol. 2), n°316 (4 août 1804) pp. 1404-1406], in-8°, 22 p.

37. *Dissertation Sur la diversité du génie et des moyens poétiques des différens arts, Extraite D'un "Essai de théorie sur le système imitatif des arts et le génie poétique de chacun d'eux"*. Lue à la séance publique de l'Institut, le 7 vendémiaire an XIII, 29 septembre 1804. par M. Quatremère de Quincy, Membre de la troisième classe de l'Institut, s.l.n.d. [extrait des *Archives littéraires de l'Europe*, t. IV, 1804-1805, pp. 46-75], in-8°, 30 p.

38. *De M. de Paw et de son opinion sur la beauté des femmes de la Grèce* (signé : Quatremère de Quincy), s.l.n.d. in-8°, paginé 425-443 [extrait des *Archives littéraires de l'Europe*, t. IV, 1804-1805, pp. 425-443; article également publié dans *la Gazette Nationale ou le Moniteur Universel*, t. XXXI (an XIII-1805, vol. I), n°114 (14 janvier 1805) pp. 421-422 et dans le *Magasin encyclopédique*, 9<sup>ème</sup> année (1804), t. VI, p. 245; signé : Quatremère de Quincy].

39. *Sur le Dêmos de Parrhasius*, par M. Quatremère de Quincy, s.l.n.d., in-8°, 24 p., paginé 258-282 [extrait des *Archives littéraires de l'Europe*, t. V, 1805, pp. 258-282].

Il semble que cet article ait moins fait l'objet d'une brochure - inconnue à la bibliothèque nationale - que d'un tiré à part, inséré seulement dans le recueil des pièces détachées publiées à part par les membres de l'Institut (fonds Husard, bibliothèque de l'Institut).

40. *Discours prononcé aux funérailles de M. d'Anse de Villoison*, le 8 Floréal an VIII, [Paris, 1805], in-4°, 6 p.

41. *Sur la restitution du temple de Jupiter olympien à Agrigente*, extrait d'un "Mémoire destiné à être lu dans la séance publique de la 3<sup>ème</sup> classe de l'Institut national le 1<sup>er</sup> vendredi de Germinal an 1805", signé : Quatremère de Quincy, s.l.n.d. [extrait des *Archives littéraires de l'Europe*, t. VI, 1805, pp. 72-87; publié également par *la Gazette Nationale ou le Moniteur Universel*, t. XXXII (an XIII-1805, vol.2), n°226 (6 mai 1805), pp. 946-947], in-8°, 16 p.

42. *Sur l'Idéal dans les arts du dessin*, Par Mr. Quatremère de Quincy, s.l.n.d., in-8°, 102 p.

Tiré à part de ce qui prendra le titre, dans l'édition de 1837, de "seconde dissertation".

Extrait des *Archives littéraires de l'Europe*, "Sur l'Idéal dans les Arts du Dessin", t. VI, 1805, pp. 385-405; "suite de l'article sur l'Idéal dans les Arts du Dessin", t. VII, 1805, pp. 3-37; "fin de l'article sur l'Idéal dans les Arts du Dessin", *ibid.*, pp.289-337.

Articles publiés également par *la Gazette Nationale ou le Moniteur Universel*, t. XXXII (an XIII-1805, vol. II), n° 359 (16 septembre 1805), p.1486; t. XXXIII (an XIV-1805, vol. I), n° 41 (2 novembre 1805), p.154; n° 43 (4

novembre 1805), p.163; n° 49 (10 novembre 1805), p. 184; n° 53 (14 novembre 1805), p. 201; n° 58 (19 novembre 1805), p. 221; n° 77 (8 décembre 1805), p. 292; n° 79 (10 décembre 1805) p. 301; n° 81 (12 décembre 1805), p. 308.

Chaque article est suivi de la mention "extrait des *Archives littéraires* ", jusqu'au 19 novembre inclus; la pagination indiquée par les *Tables du Moniteur* est légèrement erronée.

43. *Réflexions critiques sur les Mausolées en général et en particulier sur celui de l'archiduchesse Christine, exécuté par M. Canova, et placé depuis peu dans l'église de Saint-Augustin, à Vienne, par M. Quatremère de Quincy, s.l.n.d. [extrait des Archives littéraires de l'Europe, t. IX, 1806, pp. 266-292], in-8°, 27 p.*

44. *Sur les vases céramographiques, appelés jusqu'à présent vases étrusques, signé : Quatremère de Quincy, s.l.n.d. [extrait de la Gazette Nationale ou le Moniteur Universel, t. XXXVII (1807), n° 287 (14 octobre 1807), pp. 1110-1111], in-8°, 15 p.*

45. *Beaux-Arts. Sur M. Canova et les quatre ouvrages qu'on voit de lui à l'exposition de 1808, par M. Quatremère de Quincy, Paris, Agasse, 1808, in-8°, 15 p. (Extrait de la Gazette Nationale ou le Moniteur Universel, t. XXXIX (1808, vol. 2), n° 363 (28 décembre 1808) pp. 1428-1430).*

46. *Description de Paris et de ses édifices, avec un précis historique et des observations sur le caractère de leur architecture et sur les principaux objets d'art et de curiosité qu'ils renferment, par J. G. Legrand, Architecte des Monuments publics, Inspecteur des Bâtiments en construction dans la Commune de Paris, Membre et Secrétaire du Conseil des Travaux publics du département de la Seine, de plusieurs Sociétés savantes et Littéraires; et par C. P. Landon, Peintre, ancien Pensionnaire de l'Académie de France à Rome, Membre de plusieurs Sociétés savantes et Littéraires, Auteur des Annales du Musée, etc. etc. Ouvrage enrichi de plus de cent Planches, gravées et ombrées en taille-douce, avec un Plan exact de Paris et de ses embellissements, Paris-Strasbourg, Treutel et Würtz, 1808, 4 parties en 2 vol. in-8°: premier volume XX- 190 p. (paginées 21 à 211) + 1-94 p.; deuxième volume I-102 p. + 1-48 p. [2ème édition, 1818].*

"Après la mort de Legrand, M. Quatremère de Quincy, membre de l'Insti-

tut, Savant et littérateur distingué, voulut bien se charger de la continuation de l'ouvrage, et nous lui devons la deuxième partie du premier volume, celle qui comprend les Palais. ses articles, sagement rédigés, ont reçu du public l'accueil le plus favorable; mais de nombreuses et nouvelles occupations [peut-être la commission de l'histoire métallique de l'empereur] l'ont forcé de se désister d'un travail qu'il avait entrepris par amour de l'art, et par attachement pour la mémoire de Legrand, avec lequel il a vécu dans une longue intimité", "Avertissement" en tête du deuxième volume, p. 6.

47. *Discours* prononcé aux funérailles de M. Moitte, Membre de l'Institut, le 3 mai 1810, [Paris, 1810], in-4°, 4 p.

Avec l'entrée de Quatremère à l'Institut commence une série de pièces liées à ses fonctions, oraisons funèbres et notices historiques sur la vie de ses confrères, discours d'apparat, rapports annuels sur les travaux de l'Académie ou sur les concours. La plupart ont été publiées sous plusieurs formes et leurs titres changent légèrement selon qu'elles sont incluses dans un recueil (parfois factice) ou tirées à part.

*Nous n'avons pas détaillé dans ce catalogue abrégé les oraisons funèbres ni les discours prononcés dans les séances publiques des Académies ou pour la remise des Prix ; pour les Notices, nous renvoyons le lecteur au Recueil de notices historiques... n° 84.*

48. *Le Jupiter olympien, ou l'art de la sculpture antique considéré sous un nouveau point de vue*, ouvrage qui comprend un essai sur le goût de la sculpture polychrome, l'analyse explicative de la toreutique et l'histoire de la statuaire en or et ivoire chez les Grecs et les Romains. Avec la Restitution des principaux Monumens de cet Art et La Démonstration pratique ou le Renouvellement de ses Procédés mécaniques; par M. Quatremère-de-Quincy, Membre de l'Institut. A Paris, chez Firmin-Didot, imprimeur de l'Institut, 1814, gr. in-f°, XXV-457 p., XXXI pl.

48 bis. [Même titre] ... par M. Quatremère-de-Quincy, Membre de l'Institut. Dédié au Roi. A Paris, chez de Bure frères, libraires du roi et de la bibliothèque du roi, de l'imprimerie de Firmin-Didot, de Bure frères, 1815, gr. in-f°, XXV-457 p., XXXI pl.

La plupart des exemplaires du livre, publié en 1814, ont vu leur page de titre ainsi modifiée par les circonstances. La dédicace à Louis XVIII a été

insérée en encart : ainsi l'exemplaire de la Bibliothèque nationale; celui de la bibliothèque de la Sorbonne est daté de 1814 tandis que la bibliothèque de l'Institut possède un exemplaire de chaque série ainsi que le prospectus de l'ouvrage rédigé par Quatremère.

49. *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art*, ou de l'influence de leur emploi sur le génie et le goût de ceux qui les produisent ou qui les jugent, et sur le sentiment de ceux qui en jouissent et en reçoivent les impressions; par M. Quatremère de Quincy, Paris, impr. de Crapelet, 1815, in-8°, [2 f.] -113 p.

"J'en lus, il y a environ dix ans, quelques morceaux à la classe des Beaux-arts de l'Institut, qui me parut les avoir écoutés avec indulgence" avant-propos, p.[i]; voir le compte-rendu de cette lecture dans la "Notice des travaux de la classe des Beaux-Arts de l'Institut national, depuis le 1er vendémiaire an XIV, lue dans la séance publique du 4 octobre 1806", *Magazin encyclopédique*, 11ième année (1806), t. VI, pp.163-168; la dissertation porte alors le titre de "Considérations morales sur les ouvrages de l'art, dans leur rapport avec leur destination et leur emploi; ou de l'Influence des causes morales, accessoires ou locales sur la production de ces ouvrages, sur la manière de les estimer et sur les impressions qu'on en reçoit".

50. *Recueil des discours prononcés dans la séance publique annuelle de l'Institut Royal de France*, Le mercredi 24 avril 1816. A Paris, de l'imprimerie de Firmin Didot, imprimeur du Roi, et de l'Institut, in-4°, 56 p., "Discours prononcé par M. Quatremère de Quincy, secrétaire perpétuel de l'Académie royale des beaux-arts", pp. 43-50.

La page de garde porte que " Le Roi... a statué que les quatre Académies... tiendront tous les ans une séance publique le 24 avril, jour de la rentrée de Sa Majesté dans son royaume". Le *discours* de Quatremère, destiné à "célébrer le bienfait, & surtout le bienfaiteur" (p. 43) est parfaitement adapté à l'occasion : "Jamais nos Muses reconnaissantes ne se lasseront de chanter le retour de Louis et des Bourbons" (p. 50.)

51. Institut Royal de France. Académie royale des beaux-arts. Séance publique du Samedi 5 octobre 1816. *Programme et ordre de la séance*, [Paris] de l'imprimerie de Firmin Didot, imprimeur du Roi, et de l'Institut, in-4°, 8 p.

Ce *Programme*, comme les suivants, contient l'annonce des résultats des concours pour les grands prix, signée

Le secrétaire perpétuel de l'Académie Royale des Beaux-Arts, membre de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, Chevalier de la Légion d'honneur [à partir de 1817 "Chevalier des ordres royaux de Saint-Michel et de la Légion d'honneur"], Quatremère de Quincy.

Les travaux des Académies font l'objet à la bibliothèque de l'Institut d'un recueil factice où l'on trouve réunis les programmes et les discours, rapports et lectures des séances publiques annuelles. Quatremère a souvent fait publier à part les dissertations qu'il a prononcées dans ces séances sous un titre abrégé et le plus souvent s.l.n.d.

52. *Recueil de dissertations sur différents sujets d'antiquité*, par M. Quatremère de Quincy, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et Secrétaire perpétuel de l'Académie des Beaux-arts de l'Institut, Paris, impr. royale, de Bure, 1817, in-4°, 424 p., 7 pl. coloriées.

Exemplaire de la Sterling Memorial Library, Yale University.

52 bis. 1819, VI-424 p., 7 pl. coloriées.

"Les Mémoires qui composent ce Recueil sont extraits des nouveaux Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut" (tomes III et IV, publiés en 1818).

Mémoire sur la description du bouclier d'Achille par Homère, [1809]

Mémoire sur la course armée et les oplithodromes, contenant une nouvelle hypothèse propre à expliquer la statue vulgairement appelée le *Gladiateur combattant* [1804]

Mémoire sur le char funéraire qui transporta de Babylone en Egypte le corps d'Alexandre, ou projet de restitution de ce monument d'après la description de Diodore de Sicile [1808]

Mémoire sur le bûcher d'Héphestion, décrit par Diodore de Sicile, et sur la manière de restituer ce monument dans un système tout-à-fait différent de celui de M. de Caylus [1810]

Mémoire sur la manière dont étaient éclairés les temples des Grecs et des Romains [1805]

Mémoire sur le défi d'Apelles et de Protogènes, ou Eclaircissements sur le passage dans lequel Pline rend compte du combat de dessin qui eut lieu entre ces deux peintres [1807].

53. Institut Royal de France. Séance publique annuelle des quatre Académies, Du Vendredi 24 Avril 1818. Présidée par M. de Rossel, Président de

l'Académie des Sciences. *Ordre des Lectures*. [Paris], de l'imprimerie de Firmin Didot, imprimeur du Roi, et de l'Institut, in-4°.

1. M. Quatremère de Quincy, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Beaux-Arts, lira une dissertation sur *le principe élémentaire de l'imitation dans les Beaux-Arts, et la cause première du plaisir qu'elle nous procure; Morceau extrait d'une théorie générale de l'imitation*". Cette Dissertation formera la première partie de l'*Essai sur la nature, les buts et les moyens de l'imitation dans les beaux-arts*, publié en 1823.

54. *Lettres écrites de Londres à Rome et adressées à M. Canova sur les marbres d'Elgin, ou les sculptures du temple de Minerve à Athènes*, par M. Quatremère de Quincy, Rome, 1818, in-8°, 160 p.

54 bis. Réédition sous le même titre in

*Lettres sur l'enlèvement des ouvrages de l'art antique à Athènes et à Rome écrites les unes au célèbre Canova les autres au général Miranda par M. Quatremère de Quincy*. Nouvelle édition, Paris, Adrien Le Clère/Bourgeois-Maze, 1836, in-8°, XVI-283 p.

55. Institut Royal de France. Séance publique de l'Académie Royale des beaux-arts, du Samedi 3 octobre 1818, présidée par M. Lemot. "Notices historiques sur la vie et les ouvrages de MM. Dejoux et Lecomte ; Par M. Quatremère-de-Quincy, Secrétaire perpétuel de l'Académie. Lues à la Séance publique du Samedi 3 octobre 1818", pp. 1-19; "Notice historique sur la vie et les ouvrages de M. de Monsigny...", pp. 35-48. A Paris, chez Firmin Didot, Libraire, imprimeur du Roi, et de l'Institut, 1818, in-4°, 48 p.

56. Institut Royal de France. Séance publique annuelle des quatre Académies, Du Samedi 24 Avril 1819. Présidée par M. Bervic, Président de l'Académie royale des Beaux-Arts. *Ordre des Lectures*. [Paris], de l'imprimerie de Firmin Didot, imprimeur du Roi, et de l'Institut, in-4°.

1. M. Quatremère de Quincy, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Beaux-Arts, lira une dissertation sur *l'objet principal des Beaux-arts et le véritable but de l'imitation*. \_ Morceau extrait d'une théorie générale de l'imitation."

57. Institut Royal de France. Séance publique annuelle des quatre Académies, Du Lundi 24 Avril 1820. Présidée par M. Laya, Directeur de l'Acadé-

mie Française. *Ordre des Lectures*. [Paris], de l'imprimerie de Firmin Didot, imprimeur du Roi, et de l'Institut, in-4°.

1. M. Quatremère de Quincy, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Beaux-Arts, lira une dissertation sur l'illusion et sur les conditions dont dépendent les effets dans les ouvrages des beaux-arts; morceau extrait d'une *Théorie générale de l'imitation dans les beaux-arts*".

58. *Rapport fait à l'académie des Beaux-Arts, sur les ouvrages envoyés par MM. les pensionnaires du Roi à l'Académie de France à Rome, lu à la séance publique annuelle du 7 octobre 1820, ibid., in-4°, 8 p.*

59. *Sur la statue antique de Vénus découverte dans l'île de Milo en 1820; transportée à Paris, Par M. le Marquis de Rivière, ambassadeur de France à la cour ottomane. Notice lue à l'Académie royale des Beaux-arts, le 21 avril 1821, par M. Quatremère de Quincy, secrétaire perpétuel de ladite Académie, membre de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres, A Paris, chez Debure frères, libraires du Roi, et de la bibliothèque du Roi, de l'imprimerie de Firmin-Didot, imprimeur du Roi, 1821, in-4°, 32 p., 1 pl.*

60. Institut Royal de France. Séance publique annuelle des quatre Académies, Du mercredi 24 Avril 1822. Présidée par M. Gay-Lussac, Président de l'Académie Royale des Sciences. *Ordre des Lectures, ibid., 1822.*

1. M. Quatremère de Quincy, Secrétaire Perpétuel de l'Académie Royale des Beaux-Arts, lira une dissertation *sur quelques méprises réciproques en Peinture et en Poésie causées soit par l'ignorance de ce qui appartient en commun à ces deux arts, soit par la confusion de leurs propriétés particulières. (Morceau extrait d'une Théorie inédite sur la nature, le but et les moyens de l'Imitation)*".

61. *Essai sur la nature, les buts et les moyens de l'imitation dans les beaux-arts.* par M. Quatremère de Quincy, Paris, Treuttel et Würtz, 1823, in-8°, XII-435 p.

62. Institut Royal de France. Séance publique annuelle des quatre Académies, Du jeudi 24 Avril 1823. Présidée par M. le chevalier Cartellier, Président de l'Académie Royale des Beaux-Arts. *Ordre des Lectures*, Paris, de l'imprimerie de Firmin Didot, imprimeur du Roi et de l'Institut, 1823, in-4°.

1. M. Quatremère de Quincy, Secrétaire Perpétuel de l'Académie Royale des Beaux-Arts, lira *des morceaux extraits de l'éloge historique de Canova*".

63. Institut Royal de France. Académie royale des inscriptions et belles-lettres. Séance publique du vendredi 25 juillet 1823, Présidée par M. le Marquis de Pastoret. *Ordre des lectures, ibid.*, 1823, in-4°, 4 p.

1. Mémoire sur le Démon de Parrhasius, ou Eclaircissements sur le passage dans lequel Plin en décrit la peinture, par M. Quatremère de Quincy”.

64. *Collection de lettres de Nicolas Poussin*, Paris, imprimerie de Firmin-Didot, imprimeur du roi et de l'Institut, 1824, in-8°, XIV-384 p., 2 pl.

Edition réalisée par Quatremère de Quincy dont les notes ont été publiées - rectifiées - par A. Jouanny en 1911.

65. Institut Royal de France. Académie Royale des Beaux-arts. Séance publique annuelle du Samedi 2 octobre 1824, Présidée par M. Garnier. A l'ouverture de la Séance, M. Quatremère de Quincy, Secrétaire perpétuel, a dit :... , *ibid.*, in-4°, 14 p.

Eloge des Bourbons, bienfaiteurs des arts, à l'occasion de l'avènement de Charles X.

66. *Histoire de la vie et des ouvrages de Raphaël, ornée d'un portrait*. Par M. Quatremère de Quincy, Paris, librairie de Charles Gosselin, seul éditeur des œuvres complètes de Sir Walter Scott, imprimerie de Rignoux, 1824, in-8°, XVI-477 p. (BN 461 p.)

bis. Paris, A. Le Clère, 1833, in-8°, XVI-461 p.

ter. Paris, Firmin-Didot frères, 1835, gr. in-8°, 461 p.

Traduction italienne par F. Longhena, Milan, 1829; anglaise in Duppa, Richard *et alii*, dans *Lives of The Italian Painters*, Londres, 1846.

Traductions récentes : *Raffaello. Conclusioni alla istoria della vita e delle opere di Raffaello Sanzio de Urbino*, introduction de R. Assunto, Urbino, Accademia Raffaello (collana di studi e testi, 5), in-8°, 129 p., 1977.

*History of the life and Work of Raffaello*, New York, Garland, 1979.

67. Institut royal de France. Séance publique annuelle des Quatre Académies Du Dimanche 24 avril 1825 présidée par m. Raynouard, Président de l'Académie Royale des inscriptions et Belles-Lettres. *Ordre des Lectures*. A Paris, de l'imprimerie de Firmin Didot, imprimeur du Roi et de l'Institut, 1825, in-4°.

1. M. Quatremère de Quincy, Secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts, lira un morceau intitulé : “De l'emploi des sujets d'histoire moderne dans la poésie et de leur abus dans la peinture”.

Cette dissertation est publiée dans le

*Recueil des discours* prononcés dans la séance publique annuelle de l'Institut Royal de France, Le dimanche 24 avril 1825, *ibid.*, 1825, in-4°, pp. 51-65.

67 bis. *De l'emploi des sujets d'histoire moderne dans la poésie et de leur abus dans la peinture*, Lecture faite à la Séance publique annuelle des 4 Académies du Dimanche 24 avril 1825, Paris, Firmin-Didot, 1825, in-4°, 15 p.

68. *Restitution de la Minerve en or et ivoire, de Phidias, au Parthénon*, par M. Quatremère de Quincy ..., Paris, de l'imprimerie de Rignoux, 1825, in-f°, 63 p., pl.

69. *Restitution des deux frontons du temple de Minerve, à Athènes*, ou Dissertation pour servir à l'explication des sujets que la sculpture y avoit représentés, ainsi qu'à la réfutation de l'opinion des anciens voyageurs, et de quelques critiques modernes, sur le sujet du fronton occidental, et sur la face antérieure du temple; avec trois planches. Par M. Quatremère de Quincy, de l'Institut royal de France (Académie royale des inscriptions et belles-lettres), et secrétaire perpétuel de l'Académie royale des beaux-arts, Paris, de l'imprimerie de Rignoux, 1825, in-f°, VIII-59 p., pl.

Communication lue en 1812, avec un "appendice", pp. 56-59, sur les marbres d'Elgin.

70. *Restitution du tombeau de Porsenna*, ou Dissertation dont le but est d'expliquer et de justifier la description de ce monument, faite par Varron et rapportée dans Pline, accompagnée d'une planche, par M. Quatremère de Quincy ... Paris, imprimerie de T. F. Rignoux, s.d., in-f°, 36 p., pl.

71. Institut royal de France. Séance publique annuelle des quatre Académies, du Lundi 24 avril 1826. *Extrait d'un ensemble de recherches historiques et philosophiques sur la cause principale du développement et de la perfection des Beaux-arts chez toutes les nations*, par M. Quatremère de Quincy, secrétaire perpétuel de l'Académie royale des beaux-arts, *ibid.*, 1826, in-4°, 15 p.

71 bis. *Extrait d'un ensemble de recherches historiques et philosophiques sur la cause principale du développement et de la perfection des Beaux-arts*

*chez toutes les nations*, par M. Quatremère de Quincy, secrétaire perpétuel de l'Académie royale des beaux-arts, Paris, de l'impr. de Firmin-Didot, s.d.[1826], in-4°, 15 p.

72. Institut royal de France. Séance publique annuelle des quatre Académies, du Mardi 24 avril 1827. *De l'Universalité du Beau et de la manière de l'entendre, extrait d'un Essai de théorie sur le beau dans les Beaux-Arts*, par M. Quatremère de Quincy, secrétaire perpétuel de l'Académie royale des beaux-arts, Recueil, t.6, 2ème partie (1827), pp. 27- 39.

72 bis. *De l'Universalité du Beau et de la manière de l'entendre, extrait d'un Essai de théorie sur le beau dans les Beaux-Arts*. Lecture faite à la séance publique annuelle des 4 académies du mardi 24 avril 1827, s.l.n.d. [Paris, 1827] Firmin-Didot, in-4°, 15 p.

73. *Restitution du char funéraire qui transporta de Babylone en Egypte le corps d'Alexandre*, d'après la description de Diodore de Sicile. Par M. Quatremère de Quincy, Paris, de l'imprimerie de T. F. Rignoux, 1827, gr. in-4°, 67 p., 3 pl.

Première publication à part. Mémoire de 1808, publié en 1818 dans les *Mémoires de L'Académie* (N.S., t. IV, pp. 315-395), en 1819 dans le *Recueil* n° 51 et repris dans les *Monuments restitués* de 1829.

74. *Mémoire sur le bûcher d'Héphestion, décrit par Diodore de Sicile, livre XVII*, ou dissertation sur la manière de restituer ce monument dans un système tout-à-fait différent de celui de M. de Caylus, avec deux planches, par M. Quatremère de Quincy, de l'institut royal de France (académie royale des inscriptions et belles-lettres), et secrétaire perpétuel de l'académie royale des beaux-arts, Paris, de l'imprimerie de T. F. Rignoux, 1818, gr. in-4°, 52 p., 2 pl.

Première publication à part. mémoire de 1808, mentionné dans le "rapport annuel sur les travaux de la classe d'histoire et de littérature ancienne, fait par M. Guinguéné... dans la séance publique, le 1er juillet 1808" (*Magazin encyclopédique*, année 1808, t. IV, p. 410), paru dans les *Mémoires de l'Académie royale des belles-lettres*, N.S., IV, pp. 395-408, lu à la séance publique du 5 juillet 1811 (*Magazin encyclopédique*, année 1811, t. IV, p.150 et p. 197), repris dans le *Recueil* n° 51 et dans les *Monuments restitués* de 1829.

75. *Restitution conjecturale du Dêmos de Parrhasius d'après la description de Pline (livre XXXV, ch. 10)* par M. Quatremère de Quincy, de l'institut royal de France (académie royale des inscriptions et belles-lettres), et secrétaire perpétuel de l'académie royale des beaux-arts, Paris, de l'imprimerie de T.F. Rignoux, 1828, gr. in-4°, 33 p., 1 pl.

Première version parue dans les *Archives littéraires de l'Europe*, t. V, 1805, pp. 258-282; cette seconde version sera reprise dans les *Monuments restitués* de 1829 et dans le *Recueil* de 1836.

76. Institut royal de France. Séance publique annuelle des 4 Académies, du Jeudi 24 avril 1828. De l'invention et de l'innovation dans les ouvrages des beaux-arts, par M. Quatremère de Quincy, secrétaire perpétuel de l'académie royale des beaux-arts, *Recueil...*, t. 7 1ère partie (1827), pp. 63-77.

76 bis. *De l'invention et de l'innovation dans les ouvrages des beaux-arts*, par M. Quatremère de Quincy. Lecture faite à la séance publique annuelle des 4 académies du jeudi 24 avril 1828, s.l.n.d. [Paris], Firmin-Didot, [1828], in-4°, 15 p.

77. Institut royal de France. Séance publique annuelle des 4 Académies, du Vendredi 24 avril 1829, présidée par M. Et. Quatremère, Président de l'académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres. "De la nature de l'originalité, et des deux principales méprises dont cette qualité est l'objet"; par M. Quatremère de Quincy, *Recueil...*, t. 7 (1828-1829) pp. 39-51.

77 bis. *De la nature de l'originalité, et des deux principales méprises dont cette qualité est l'objet*, Lecture faite à la séance publique annuelle des 4 académies le vendredi 24 avril 1829, s.l.n.d. [Paris], Firmin-Didot, [1829], in-4°, 12 p.

78. *Monuments et ouvrages d'art antique restitués d'après les descriptions des écrivains grecs et latins et accompagnés de dissertations archaéologiques*, par M. Quatremère de Quincy, de l'institut royal de France (académie royale des inscriptions et belles-lettres), et secrétaire perpétuel de l'académie royale des beaux-arts, Paris, Jules Renouard, libraire, de l'imprimerie de Rignoux, 1829, 2 tomes souvent réunis en un volume, in-f° (ou gr. in-4°), VIII-160 p. + 158 p.

Raoul-Rochette, dans son compte-rendu paru dans le *Journal des Savants*, janvier 1830, donne une date différente : "2 vol. petit in-f°, Paris, 1826 et

1828, chez Jules Renouard”.

Ces volumes réunissent I. les restitutions des deux frontons du Parthénon, de la Minerve en or et ivoire de Phidias, du tombeau de Porsenna; II. les restitutions du char funéraire d'Alexandre, du Dêmos de Parrhasius, du bûcher d'Héphestion.

79. Faux-titre : *Biographie des plus célèbres architectes, de 1050 à 1800.*

Titre : *Histoire de la vie et des ouvrages des plus célèbres architectes du XIème siècle jusqu'à la fin du XVIIIème*, accompagnée de la vue du plus remarquable édifice de chacun d'eux, par M. Quatremère de Quincy, de l'Institut royal de France (académie royale des inscriptions et belles-lettres), et secrétaire perpétuel de l'académie royale des beaux-arts, Paris, Jules Renouard, libraire, 1830, 2 vol. in-4°, XII-354 p. + VII- 376 p., 47 pl.

80. "II. Sculpture. a. Sur une statue d'Hercule trouvée à Bavay", Monuments inédits publiés par l'Institut, Paris, 1830, in-4°, pl. XVII.

= *Annales de l'Institut de correspondance archéologique*, t. II, p. 59.

81. *Dictionnaire historique d'architecture*, contenant dans son plan les notions historiques, descriptives, archéologiques, biographiques, théoriques, didactiques et pratiques de cet art; par M. Quatremère de Quincy, de l'Institut Royal de France, Paris, A. Le Clère, 1832, 2 vol. in-4°, IV-726 + 731 p.

Réédition partielle avec introduction et notes, *Dizionario storico di architettura. Le voci teoriche*, a cura di Valeria Farinati e Georges Teyssot, Venise, Marsilio, prim. edizione, nov. 1985, 292 p., ill.

82. Institut royal de France. Séance publique annuelle des 5 Académies, du Jeudi 2 mai 1833. De la marche différente de l'esprit humain dans les sciences naturelles et dans les Beaux-arts, par M. Quatremère de Quincy..., Recueil..., t. 9, 2ème partie (1833), pp. 35-43.

82 bis. *De la marche différente de l'esprit humain dans les sciences naturelles et dans les Beaux-arts*, par M. Quatremère de Quincy,... Lecture faite à la séance publique annuelle des 5 académies du jeudi 2 mai 1833, s.l.n.d. [Paris, 1833], in-4°, 8 p.

83. *Canova et ses ouvrages, ou mémoires historiques sur la vie et les travaux de ce célèbre artiste*, par M. Quatremère de Quincy,... Paris, A. Le Clère, 1834, in-4°, XII-420 p.

84. *Recueil de notices historiques lues dans les séances publiques de l'Académie royale des Beaux-arts à l'Institut*, par M. Quatremère de Quincy, Paris, Ad. Le Clère, 1834, gr; in-8°, VIII-429 p.

85. *Histoire de la vie et des ouvrages de Michel-Ange Buonarrotti*, ornée d'un portrait, par M. Quatremère de Quincy,... Paris, Firmin-Didot frères, 1835, in-8°, XVII-385 p., dépl. et portrait.

86. "Thermes de Julien" [thermes de Cluny] in *Souvenirs du Vieux Paris*, exemples d'architecture, de temps et de styles divers, Ouvrage dédié à S.A.R. le duc de Bordeaux, par le Comte T. Turpin de Crissé [Théodore Lancelot, Comte T. de Crissé], membre honoraire de l'Académie des beaux-arts, avec des notices historiques ou descriptives par Mmes..... et MM..... Quatremère de Quincy.....et c., [2ème partie] Paris, imprimerie de F. Duverger, 1835.

87. *Recueil de dissertations archéologiques*, par M. Quatremère de Quincy, de l'Académie royale des belles-lettres, secrétaire perpétuel de l'académie royale des Beaux-arts, Paris, Adrien le Clère & cie, 1836, 2 parties en 1 vol. in-4°, pl. (exemplaire de l'Institut : in-8°, chaque dissertation paginée à part).

1. Dissertation sur ce que doit avoir été l'invention de M. Varron,
2. Dissertation sur le défi d'appeles et de Protogènes, ou Eclaircissements sur le passage dans lequel Pline rend compte du combat de dessin qui eut lieu entre ces deux peintres,
3. Dissertation sur le tombeau de Mausole, accompagnée d'un essai de restitution de ce célèbre monument,
4. Dissertation sur la statue antique découverte dans l'île de Milo,
5. Restitution conjecturale du tombeau de Porsenna, Plin., I,
6. Restitution conjecturale du tombeau de Parrhasius, d'après la description de Pline, liv. XXXV, chap. 10.

88. *Essai sur l'Idéal dans ses applications pratiques aux œuvres de l'imitation propre des arts du dessin* par M. Quatremère de Quincy de l'Académie royale des Belles-lettres, secrétaire perpétuel de l'académie des Bcaux-arts, Paris, Adrien Le Clère et Cie, 1837, in-8°, [3 f. liminaires] - 324 p.

"Ce qui donna surtout naissance à la Dissertation suivante [outre une polémique avec Emeric-David, *Recherches sur l'art statuaire*, Paris, Nyon, 1805] , fut une controverse élevée dans l'Académie des Belles-Lettres, sur le

costume à suivre, pour les sujets de composition des Médailles, que les uns vouloient assujétir à la réalité des habillemens modernes, lorsque d'autres prétendoient, qu'elles exigeoient de toute nécessité le système idéal de l'antique," "avant-propos" p.[iii].

89. *Suite du Recueil de notices historiques lues dans les séances publiques de l'Académie royale des Beaux-arts à l'Institut*, par M. Quatremère de Quincy, de l'Académie royale des belles-lettres, secrétaire perpétuel de l'académie royale des Beaux-arts, Paris, Adrien le Clère et Cie, 1837, gr. in-8°, 329 p.

90. "Dissertation sur la mosaïque dite d'Alexandre à Arbelles, Par M. Quatremère de Quincy, Secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres", pp. 87-91, in *Les ruines de Pompéi*, Par F. Mazois, Architecte, inspecteur général des bâtimens civils, membre de l'ordre royal de la légion d'honneur; ouvrage continué Par M. Gau, Architecte, précédé d'une notice sur F. Mazois, par M. le Ch.<sup>er</sup> Artaud, membre de l'Académie des inscriptions et belles lettres, et de l'explication de la grande mosaïque découverte à Pompéi en 1831, par M. Quatremère de Quincy, secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Le Texte de la Quatrième Partie a été rédigé par M. Barré, Professeur de philosophie. Quatrième Partie. Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, imprimeurs de l'Institut de France, M DCCC XXXVIII, in-f°, VI-91 p., XLIX pl. + plan de Pompéi.

\_\_\_\_\_

*Nécessité de la morale, moralité de l'émotion :  
L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy.*

*M. Quatremère de Quincy, membre de la classe d'Histoire et de littérature ancienne, et qui appartient aussi à la classe des Beaux-Arts, du moins par ses goûts, ses connaissances relatives, et l'estime qu'on y fait de son savoir, nous a lu une dissertation qui offre un autre genre d'intérêt. Comme le mémoire de M. Vien, elle a rempli deux de nos séances. L'auteur se propose de démêler et de déterminer plusieurs causes qui ont une influence générale sur les arts.*

*Dans quelque genre que ce soit, l'on ne peut remonter sûrement aux principes généraux que par l'analyse métaphysique ; il faut donc permettre, même en traitant des arts, de parler le langage concis et rigoureux qu'a dû prendre M. Quatremère.*

*Sa dissertation a pour titre : Considérations morales sur les ouvrages de l'art, dans leur rapport avec leur destination et leur emploi ; ou de l'Influence des causes morales, accessoires et locales sur la production de ces ouvrages, sur la manière de les estimer et sur les impressions qu'on en reçoit (etc.)'*

Lorsque Quatremère fait en 1815 publier en volume les *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'Art...*, est-ce nécessité ou circonstance ?

La lente élaboration d'une œuvre qui se veut déjà achevée et dont chaque étape ne serait qu'un extrait, la publication différée d'une dissertation réservée d'abord au cercle académique plaide pour la nécessité : "ainsi, comme on le voit, ceci n'est pas un écrit né de l'occasion"<sup>3</sup>.

Cependant ce petit livre qui traite de la nécessité des circonstances de l'œuvre d'art doit sa publication à la circonstance de l'année 1815, celle de la Restauration des Bourbons: Quatremère qui s'adressait en 1806 à "ceux qui sont appelés à la direction des Arts"<sup>4</sup> tente en 1815 de persuader de son éminente capacité à les diriger la dynastie pour laquelle il a vécu la prison et

l'exil.

Encore une fois, la théorie est appelée pour appuyer, péremptoirement, l'action. Pourtant son échec devant l'Assemblée législative qui avait, sans entendre ses arguments, condamné le ministre Duport ou le sort des œuvres d'art romaines et italiennes sur lesquelles il avait réfuté les droits de Bonaparte auraient pu détourner Quatremère de l'argument d'autorité, celle de "la théorie", maître pour lui irréfutable. L'analyse, ici appliquée au degré de "nécessité" des arts, c'est-à-dire à l'évaluation des liens qui les unissent à la société, impose sa propre nécessité par les paradoxes de l'"Avertissement" : "l'ouvrage n'a pas été fait pour les circonstances du moment, mais les circonstances ayant paru faites pour l'ouvrage...<sup>6</sup>".

Les présentes remarques liminaires redoublent donc celles de l'auteur lui-même, car un ouvrage qui défend les "circonstances" et "les causes morales, accessoires et locales" qui accompagnent la production artistique mais surtout "l'impression" et le jugement esthétique doit commencer par prouver son indépendance, son appartenance exclusive au domaine des "idées" dont il s'agirait "d'éprouver la valeur et l'effet".

Les *Considérations* illustrent en cela le projet général de Quatremère. Chaque ouvrage est présenté comme l'extrait d'une théorie, de la théorie, vision complète et cohérente des arts, de leurs origines, de leur histoire et de leurs rapports. Emprunts et auto-citations sont donc naturels à l'œuvre élabore par la juxtaposition et souvent par la superposition des ouvrages. Ainsi les *Considérations* reprennent des arguments et des exemples des *Considérations sur les arts du dessin* ou même des *Lettres à Miranda sur ... le déplacement des monuments de l'art de l'Italie* : les débats très vifs des années 1791 ou 1796 nourrissent, une fois détachés, du moins en apparence, de leurs intentions polémiques, la pensée académique du pamphlétaire bientôt Secrétaire perpétuel de l'Académie des Beaux-Arts.

Chaque traité aborde donc le système des beaux-arts comme un tout que révèle l'exposé successif de ses parties, un discours dont les propositions s'enchaînent d'un écrit à l'autre.

Le développement de la théorie passe par l'explication d'un concept ou d'une notion - ici, la nécessité - et cette explication par la délimitation de son champ sémantique. Ainsi l'étymologie est souvent appelée à ouvrir les dissertations, très souvent les articles "métaphysiques" de l'*Encyclopédie* et du *Dictionnaire* d'architecture et même parfois jusqu'aux discours politiques de Quatremère.

L'ensemble de l'œuvre écrit est susceptible d'une approche pour ainsi dire philologique, à la recherche de ses origines et des traces de son élaboration, de même nature que la réflexion menée par Quatremère sur l'art lui-même dont l'étymologie révèle la vérité et permet ainsi d'asseoir la théorie.

*...chez [les Grecs] les arts étaient nécessaires.*

*Nécessaire peut s'entendre ici sous plus d'un sens et se dire de plus d'une manière. (...)*

*On appelle donc ouvrage nécessaire, celui qui a un but fixe et déterminé, un emploi tellement positif, que cet emploi fasse un devoir à l'auteur de lui imprimer un caractère spécial, contraigne le spectateur d'en porter un jugement conforme aux raisons qui l'ont fait produire, et le public d'en recevoir des impressions uniformes et déterminées<sup>7</sup>.*

Devoir de l'artiste, contrainte sur le public, évidence des intentions de l'œuvre imprimées dans le caractère de l'œuvre : la nécessité est présente à toutes les étapes de la production artistique, y compris dans le jugement de goût et dans la jouissance esthétique.

La première des nécessités ne serait-elle pas celle de fixer le sens de l'œuvre, conservé dans son évidence de l'inspiration de l'artiste à l'émotion du spectateur ?

Le langage des œuvres comme le langage sur les œuvres doit être univoque, il faut en fixer les "caractères". L'importance, en volume comme en théorie, de l'article "caractère" de l'*Encyclopédie méthodique* explicite cet aspect de la nécessité par un nouveau recours à l'étymologie :

*Au milieu de tout ce que ce langage [le langage des arts] si imparfait présente d'obscurités & d'indécisions, l'étymologie même des mots est toujours le point auquel peuvent se rallier les notions les plus confuses, & ce fil en apparence si foible, sera le guide le plus sûr au milieu des routes incertaines que la métaphysique des arts jusqu'à présent [1788] si peu et si mal développée, nous force de parcourir. On verra que les différentes acceptions du mot caractère trouveront dans son étymologie même leur explication la plus naturelle<sup>8</sup>.*

Porter sur une œuvre ancienne, et particulièrement sur une œuvre antique, le regard du critique consiste donc à la "restituer" dans sa forme, par l'imagination ou par le dessin, mais surtout à restaurer sa signification par une quasi étymologie :

*Il n'y a point de monument de l'Art qui ne corresponde ainsi plus ou moins, dans sa destination originnaire, avec quelque idée ou quelque affec-*

tion spéciale.<sup>9</sup>

On pourrait donc dire que cette exploration sémantique de la nécessité, marque de la méthode effectivement employée dans les *Considérations morales* ou artifice de présentation, est l'emblème d'un projet philologique, au sens que l'étymologie peut trouver à ce terme, qui tend à établir le langage des arts par le caractère de ses œuvres afin d'en garantir l'éloquence.

L'exactitude du "langage des arts" (celui de la critique), revendiquée dans l'article "caractère", garantit la vérité de la théorie : ainsi tout axiome faux peut être réduit à "un jeu de mots"<sup>10</sup>.

L'exactitude du langage des arts (celui des œuvres), adéquation du sujet, du genre et de la mise en scène de l'ouvrage à sa "destination originale", garantit leur efficacité sur le spectateur et justifie leur existence dans la société. Les arracher à leur environnement original pour en faire des objets de commerce, de luxe ou d'étude est un contresens<sup>11</sup>, une "méprise"<sup>12</sup>.

Cependant décider du sens des notions, établir le vocabulaire du langage des arts en rapport avec chacune des fonctions mises *en œuvre* (celles de l'artiste inspiré qui crée, de l'amateur qui juge, du public qui sent) et des facultés sollicitées (la raison, le goût, "le sentiment") ne peut suffire à rendre compte des effets de l'œuvre d'art sur le spectateur ou l'auditeur qui relèvent de l'éloquence en ce qu'elle instruit, charme, émeut.<sup>13</sup>

*La vertu de l'Art et son triomphe consistent à nous émouvoir<sup>14</sup>.*

Les *Considérations morales* vont tenter de démontrer le lien nécessaire qui unit l'inspiration morale de l'artiste au caractère de l'œuvre et celui-ci à l'émotion, également *morale*, du spectateur ou de l'auditeur : car tout trois relèvent du sentiment.

Quel serait ce "moral", critère de l'esthétique ?

Quatremère ne l'emploie qu'en adjectif ; la définition du caractère moral se déduit de ses emplois, par accumulation comme par écart.

D'autre part, les noms qu'il qualifie donnent une valeur polémique au caractère moral : ce qui est moral (l'artiste, l'amateur, les Grecs, la sculpture en ronde bosse, la musique religieuse) est opposé à ce qui ne l'est pas (l'artisan, le critique, le siècle de Louis XV, les morceaux d'étude, les collections ou les concerts) dans une intention qui n'est secondaire qu'à l'ordre de la démonstration dont les exemples exprimeraient alors les préoccupations essentielles.

Une ambiguïté anime enfin la définition du "moral" : le caractère moral est-il susceptible de "moralité" ou lui est-elle essentielle ? l'esthétique de Quatremère peut-elle se passer de la moralité de l'œuvre d'art ou la "destination" de l'œuvre est-elle dépendante de son contenu ?

Le relevé des occurrences de l'adjectif moral<sup>15</sup> le montre attaché à l'origine des arts, cause de leur existence, origine de leur histoire et modèle de leurs futurs développements : l'avertissement s'ouvre sur "les causes morales de la grande perfection des Arts en Grèce".

La "valeur morale" s'oppose à la "valeur mercantile" des "chefs-d'œuvre du génie<sup>16</sup>" et "le moral, dont cette théorie veut donner l'idée, ne signifie que l'opposition du matériel ou du sensuel<sup>17</sup>". Le caractère moral de l'œuvre sera donc son âme, garante de la perfection de sa forme et de son efficacité sur le spectateur<sup>18</sup> appelé aux "jouissances morales" de sa contemplation<sup>19</sup>.

Cette unité de détermination du sentiment de l'artiste au sentiment du spectateur en passant par "l'âme" de l'œuvre croise deux autres chaînes : l'une qui, du sujet de l'œuvre aux besoins de la société garantit "l'utilité morale des ouvrages de l'Art<sup>20</sup>" et leur "emploi moralement utile" et l'autre qui, de la nature et des anciens à l'œuvre, conduit l'artiste sur "la route morale de l'imitation<sup>21</sup>".

A leur point de croisement, le caractère moral de l'œuvre ainsi assuré garantit à son tour sa "destination<sup>22</sup>", à savoir la justification et la perpétuation de son existence dans les trois dimensions de l'émotion individuelle, du sentiment collectif et de la vérité imitative.

La seconde partie des *Considérations...* attribue le caractère moral aux circonstances (mise en scène des œuvres, dispositions d'esprit des spectateurs) qui peuvent renforcer, conserver ou rétablir la "destination originaire" des œuvres.

Le moral relève alors du sentiment, il caractérise les "affections" et jusqu'aux "illusions" du public<sup>23</sup>.

Il n'est donc pas ici question de mœurs bonnes ou mauvaises, mais de ce "qui, dans l'être humain, [et, par analogie, dans l'œuvre d'art] est du ressort de l'âme, par opposition à ce qui est du ressort du physique<sup>24</sup>".

En revanche, la tradition rapproche plus souvent le "moral" de la raison que du sentiment<sup>25</sup> tandis que Quatremère fait de la raison l'ennemie du "moral" :

*Pour moi, je pense que plus on est habitué à mettre en action l'organe du sentiment dans la jouissance des Arts, plus aussi l'on est sensible à ce*

*charme moral de tous ces dehors que la froide raison dédaigne, parce qu'elle n'a aucune prise sur eux*<sup>26</sup>.

C'est qu'ici la raison est celle dont s'autorise l'esprit académique pour réduire les œuvres à la critique de leur exécution et limiter leurs effets à l'étude comparative qu'en permettent les collections ou les musées.

Que l'art soit réduit à la matière de son ouvrage au profit d'un petit nombre de riches clients ou que ses effets soient restreints à "la perfection imitative" de sa forme à l'intention du petit cercle des "savants", son caractère moral est perdu ; en effet, "ce qui est moral repose sur des fondements durables"<sup>27</sup>, étrangers à la mode. De même, "la destination morale" des œuvres, comprise comme leur accord fondamental avec les besoins ou les croyances de la société, est perdue dans l'adaptation de l'œuvre aux besoins d'un groupe aux valeurs particulières, qu'il s'agisse des plus riches ou des plus savants.

Quatremère condamne au nom de la théorie des arts les abus du luxe du siècle précédent<sup>28</sup> comme les pratiques académiques qu'il avait violemment combattues dans ses écrits révolutionnaires<sup>29</sup>. C'est que dans l'un et l'autre cas "l'exécution" devient la destination de l'œuvre promise au marché de l'art ou aux concours scolaires.

Mais si trop d'attention ne doit pas être portée à l'objet et aux qualités immédiates de sa forme, de sa matière et de ses couleurs, serait-ce que le caractère moral dépend essentiellement du sujet ?

*...l'utilité, qui doit être le point de vue de l'Art, est l'utilité morale.*

*On n'entend pas au reste, par ces derniers mots, que les sujets de l'imitation ne doivent présenter que des moralités*<sup>30</sup>.

Cette réponse étonne, mais Quatremère la justifie trois fois.

Tout d'abord, la moralité du sujet est relative aux principes de la société à laquelle il est destiné. Les "leçons" qu'il est susceptible de donner<sup>31</sup> dépendent du régime de la cité et des croyances des citoyens. C'est pourquoi la référence aux dieux grecs est constante et la statuaire l'art majeur auprès duquel la peinture ou la musique ne sont cités que pour appuyer le propos par leur exemple ou le développer par analogie<sup>32</sup> : l'art grec est absolument nécessaire puisque ses formes expriment les fondements de la religion civique<sup>33</sup>. En revanche la "fable" et le "costume" antiques ne respectent pas la morale du début du XIX<sup>e</sup> siècle et la "moralité" d'un épisode de Plutarque ne garantit pas la beauté de sa représentation.

La nécessité du caractère "moral" des œuvres pourrait être comprise en

effet comme une préférence pour le mode de représentation allégorique : la notion de "sens moral" reste attachée à l'interprétation du sens littéral des Ecritures et comme l'écrit Fontanier, "par sens moral, on entend celui qui naît de l'interprétation morale d'une histoire, d'une fable ou d'une fiction quelconque"<sup>34</sup>.

Cependant la statue divine, "vivifiée" par la croyance, garde ses qualités physiques immédiates au sentiment du spectateur ; sa beauté, si elle existe, en est augmentée et ne dépend pas uniquement de l'entité qu'elle personnifie. Bien sûr le "mérite du plus grand nombre" des statues est historique et dépend entièrement de la circonstance qui les a fait naître<sup>35</sup>. Quatremère refuse tout pouvoir d'émotion aux restes de l'antiquité dont la destination inconvenue ne vient pas racheter l'exécution médiocre. Si l'ancienneté en appelle au sentiment, elle ne saurait remplacer la beauté.

Le caractère moral est donc lié à la beauté de la représentation, ou plutôt au genre de l'imitation : encore une fois la statue divine est l'exemple parfait de cette extension du moral au-delà de la "moralité" : en effet, si le moral s'oppose au physique et le sentiment moral à la sensualité, la représentation et même l'imitation de la "nature vulgaire", s'adressant aux sens, s'oppose à l'imitation de la "belle nature" :

*l'imitation morale est celle qui nous procure des jouissances morales, ou autrement de ces jouissances qui appartiennent à l'esprit.*

*C'est dans ce sens qu'il est vrai de dire que l'imitation la plus idéale sera aussi la plus morale<sup>36</sup>.*

L'idéalité de l'imitation est ici rapprochée de la destination de l'œuvre, puisque la destination de l'œuvre détermine l'inspiration de l'artiste :

*Tantôt [les artistes] croyaient avoir vu en songe la divinité dont ils enfantèrent l'image; (...) La croyance religieuse, le besoin d'élever l'homme à une beauté plus qu'humaine, la grandeur de la destination, (...) : voilà quel fut le foyer qui donna la chaleur et la vie aux ouvrages de l'Art<sup>37</sup>.*

La position du sujet de la représentation ainsi nuancée n'en est pas claire pour autant. La moralité du sujet, si elle n'assure pas l'idéalité de l'imitation, semble pourtant en être la condition : la représentation dans le genre idéal d'un sujet frivole ou licencieux est impossible<sup>38</sup>.

De concessions en dénégations<sup>39</sup>, comment restaurer à l'imitation idéale des chefs-d'œuvre de l'antiquité la vie et l'émotion que lui refuse un public

pour lequel l'antiquité est le synonyme de galeries de plâtres ou de froides allégories ?

Une troisième dimension du caractère moral apporte un début de réponse : les exemples donnés par Quatremère font dépendre du caractère moral la propriété de faire naître des impressions. Or ces impressions des arts, "les impressions touchantes, élevées et salutaires qu'ils peuvent produire sur notre âme"<sup>40</sup>, sont bonnes puisqu'elles confortent les liens sociaux.

On arrive ainsi au paradoxe selon lequel le beau relatif à chaque époque, à chaque lieu et à chaque personne est plus moral que le beau absolu si bien que le "moral", à s'adresser au "sentiment", tend au "sentimental" : "le sentiment est la puissance vitale des Arts"<sup>41</sup> et les exemples donnés pour illustrer sa puissance sont des illusions qui échappent à l'art, au-delà des effets dont il est capable autant que l'objet qui les provoque est en-deçà de la beauté idéale :

*La crédulité, et cette sorte de prestige qui naît d'un certain mélange de l'imitation avec la réalité, contribuent, je le sais, et j'en fus témoin ici [devant la statue de Sainte Rosalie placée dans son ermitage, près de Palerme], à opérer sur l'imagination des gens simples quelques impressions qui sont hors du domaine de l'Art. J'ai vu, autour de cette grotte, se produire tous les genres d'illusion : (...) tous croyaient la voir, tous croyaient lui parler (...). L'ouvrage est tel, que partout ailleurs il arrêterait faiblement les yeux d'un connaisseur<sup>42</sup>.*

L'Art doit instruire par "d'utiles leçons" ; il doit émouvoir, puisque le devoir des encouragements est de susciter dans une société "l'amour moral des œuvres du génie"<sup>43</sup>. Mais il doit aussi charmer, de ce "je ne sais quel charme"<sup>44</sup> auquel la beauté n'est pas indispensable.

Le caractère moral de l'œuvre d'art, s'il comprend la moralité de son sujet, s'étend au-delà de cette condition comme il excède sa beauté absolue.

C'est que le critère de cette nouvelle moralité est l'effet produit par l'ouvrage sur le sentiment : aussi Quatremère plaide-t-il pour la préservation des conditions de ces effets, d'autant plus fragiles qu'elles sont relatives au lieu et à l'instant, à la "mise en scène" de l'art dans la vie sociale. Le "moral" est d'autant plus étendu que les arts d'imitation habitent tous les domaines de la vie publique et d'autant plus dépendant de ces conditions que devra provoquer ou préserver l'amateur éclairé chargé par le roi de la direction des Beaux-Arts.

Là encore, l'exemple est un modèle :

*Loin que chez [les Grecs] (...) on pratiquât cet usage de monumens*

*sans emploi, tout, au contraire, était en scène : tout jouait un rôle, tout était vivifié par une destination accessoire et sensible ; la nature y animait moins l'Art, que l'Art lui-même ne semblait animer toutes les parties de la nature. Par lui, tout corps eut un esprit, tout esprit eut un corps. Dans les campagnes, dans les villes, dans les places, dans les maisons, dans les routes, tout vivait, tout respirait, tout pensait par la puissance de l'Art, tout parlait son langage, tout recevait et rendait ses impressions<sup>45</sup>.*

Dans les temps fabuleux de cette utopie comme dans l'intemporalité de la théorie des arts, peu de place est laissée à l'œuvre dont les formes et la réalité sont escamotées entre sa destination et sa contemplation.

Quand les larmes des spectateurs font la preuve de l'efficacité de l'art et de la moralité de sa destination, la perception de l'œuvre est remplacée par les illusions, souvenirs ou analogies qu'elle a provoquées dans l'esprit du spectateur<sup>46</sup>.

La beauté, si elle reste indispensable à l'art, ne l'est pas à ces effets et Quatremère peut alors dire "Qu'est-ce donc, dans les ouvrages, que cette beauté qu'on appelle positive, si ses effets ne le sont point<sup>47</sup>?"

Cette réhabilitation du beau relatif ne va pas sans intention polémique.

Si l'on pense que la beauté admet des degrés, l'appréciation de la valeur artistique ne se réduit pas à l'analyse des chefs-d'œuvre. La galerie privée ou plus encore le Musée que sa vocation pédagogique conduit à rassembler des œuvres dont le genre et l'exécution seront considérés comme parfaits en contredit les effets possibles.

En effet, si la mise en scène particulière à chacune aurait pu multiplier ses pouvoirs, l'absence de comparaison avec des pièces de mérite inférieur fausse le jugement :

*La perfection imitative (...) elle-même a ses degrés. La manière de jouir en a beaucoup aussi<sup>48</sup>.*

Cette condamnation des "conservatoires" demande des arguments à l'imitation de la nature qui "a voulu que le médiocre et le pire eussent leur utilité, dans l'échelle des points de comparaison qui servent à apprécier le bon<sup>49</sup>".

Quatremère refuse ici aux musées la fonction de galerie d'étude: comparer des plâtres pour apprendre le dessin et former le goût est utile<sup>50</sup>, arracher des chefs-d'œuvre à leur site pour s'en réserver la jouissance ne peut prétendre à un souci pédagogique. Quatremère assimile la galerie privée, reflet de la fortune de son propriétaire, et le dépôt monumental tel que l'a connu la Révolution avec Alexandre Lenoir au nom du même principe supérieur de l'imita-

tion : si l'amateur ne peut y former son jugement et son goût ni le public y ressentir les émotions que les œuvres auraient dû susciter, c'est que la nature, qui a donné à la beauté des degrés et un caractère aux paysages sublimes, doit être suivie dans l'ordre du Musée où le parcours du spectateur lui permettrait de parvenir, d'une œuvre à l'autre, à la contemplation recueillie du chef-d'œuvre isolé dans un décor adéquat.

*Déplacer tous les monumens, en recueillir ainsi les fragmens décomposés, en classer méthodiquement les débris, et faire d'une telle réunion un cours pratique de chronologie moderne; c'est pour une nation existante, se constituer en état de nation morte; (...) c'est tuer l'Art pour en faire l'histoire; ce n'est point en faire l'histoire, mais l'épitaphe<sup>51</sup>.*

L'éducation du goût demande le respect des lois de la nature et le musée ne sera jamais qu'un pis-aller. On comprend alors pourquoi tous les exemples cités par les *Considérations* sont empruntés aux souvenirs antiques et modernes rapportés par Quatremère de ses voyages de formation en Italie<sup>52</sup> : le temple rond de Tivoli, les statues de l'antiquité, "mausolées, cénotaphes, tombeaux", les monuments funéraires de la via Appia, le Palais Buonarroti de Florence jusqu'à la grotte de Sainte Rosalie à Palerme et aux cérémonies de la semaine sainte à la chapelle Sixtine<sup>53</sup>.

La comparaison des chefs-d'œuvre reste le privilège de l'amateur fortuné qui peut aller les contempler à loisir, chacun revêtu des grâces accessoires nées du lieu, du "ciel" ou de la présence d'œuvres moins belles.

Quatremère peut alors développer jusqu'au paradoxe une esthétique de la circonstance, entendue non comme accident ou facteur de contraste et de surprise mais comme le lieu propre à chaque objet d'art consacré par la durée.

Affirmer la double nature de la beauté, absolue et relative, et privilégier ce dernier aspect conduit à reconsidérer l'exécution, critère principal du jugement de l'œuvre.

En effet l'appréciation de la perfection de la forme, de la vraisemblance anatomique de la représentation ou de la conformité des ordres architecturaux aux règles classiques s'appuie sur un savoir qui peut avoir été acquis en dehors de l'expérience esthétique par le cours dispensé dans l'académie ou l'étude et la reproduction d'une copie d'œuvre antique<sup>54</sup>. Donner cette science qui a pour Quatremère les apparences de la scholastique<sup>55</sup> comme critère au jugement de goût limite l'effet de l'œuvre aux artistes pour lesquels seuls elle est lisible<sup>56</sup>. Cette revendication du sentiment opposé à "l'esprit stérile et froid de la critique" rejoint un thème classique, celui de la nécessaire disparition de

la main et du travail de l'artiste : "la science doit exister dans les productions de l'Art, mais sans chercher à y paraître : elle peut y paraître, mais ne doit pas se montrer<sup>57</sup>".

Non seulement l'exécution n'est pas le critère du jugement mais elle doit s'effacer pour que naisse l'émotion, condition de l'illusion qui excusera jusqu'au défaut formel.

Ainsi l'œuvre parfaite disparaît derrière l'illusion, l'œuvre médiocre est corrigée par l'émotion.

Si la circonstance manifeste la destination de l'œuvre et même l'exprime quand l'œuvre en est incapable, de même que l'œuvre parfaite sans destination n'est qu'un "magnifique défaut<sup>58</sup>", l'œuvre médiocre privée de ses circonstances originaires n'est plus qu'un "fragment", un "débris" d'un âge révolu et le témoin indifférent de son ancienneté<sup>59</sup>.

Ce n'est pas que l'artiste doive s'en remettre au jugement de la foule ignorante : l'amateur reste seul maître en ce genre, puisqu'il allie le savoir de l'académie, qu'il dépasse, aux expériences du sentiment et à la passion du beau<sup>60</sup>.

Un peuple n'est pas le juge de l'art qui lui convient ; Quatremère veut rester ce juge et, à un moment de restauration politique, restaurer loin des abus de l'académisme de l'ancien régime comme de ceux des musées et des spoliations de la Révolution et de l'Empire ce lien nécessaire parce qu'organique entre les arts et la société, consacré par une antiquité idéale comme la dynastie des Bourbons l'est par son ancienneté.

Si la beauté relative de l'œuvre d'art écarte la critique "géométrique" par un appel au sentiment, l'amateur chargé de la direction des arts peut orienter ces deux circonstances. Il devra pourvoir à la destination de l'œuvre de l'artiste contemporain mais également préserver, restaurer ou éventuellement renouveler la destination de l'œuvre ancienne ou antique déplacée. Cette action s'appuie sur une critique du sentiment qui définit la contemplation esthétique comme une émotion née de "rapports" éveillés par la contemplation de l'œuvre, qu'il s'agisse de la beauté née des proportions ou, devant une œuvre dont la forme est immatérielle, comme l'œuvre musicale, s'abandonner à l'émotion des souvenirs et des analogies :

*Jouir d'un bel ouvrage de la nature ou de l'Art, n'est autre chose qu'en saisir facilement tous les rapports<sup>61</sup>.*

*Souvent lorsque nous croyons jouir uniquement de l'image qui est devant nos yeux, mille petits rapports indirects et étrangers se substituent aux rapports principaux : en sorte que ce que nous voyons, est*

*quelquefois pour peu de chose, dans ce que nous sentons et ce que nous admirons*<sup>62</sup>.

Cette restauration s'appuie à son tour sur deux principes : les monuments (dans le sens où ils peuvent "s'imprimer dans notre mémoire"<sup>63</sup>) doivent être laissés dans leur lieu d'origine ou, à défaut, un lieu doit être créé pour eux qui permette l'émotion.

*Ce n'est que par hypothèse, ou par fiction, ou par le moyen d'une froide réminiscence, qu'il est possible d'éprouver, au milieu des collections d'ouvrages d'Art, l'effet moral de ces impressions heureuses qui, s'identifiant avec celles de la nature, font disparaître la main de l'Art sous le charme d'une illusion sentimentale*<sup>64</sup>.

La nature de l'émotion reste imprécise, tant elle dépend de chacun, puisque "la moitié du pouvoir de la beauté réside donc dans les facultés de celui qui en reçoit les impressions. Nous coopérons donc nous-mêmes à son action sur nous"<sup>65</sup>. L'art, pour rester utile à la société<sup>66</sup>, doit être susceptible de toucher tous ceux auxquels il s'adresse, du paysan sicilien qui parle à la statue de Rosalie à l'amateur raffiné pour lequel toute mise en scène est inutile, tant son imagination peut suppléer à ce qu'il voit ou entend<sup>67</sup>.

Ici encore, les "Collections, Cabinets, Muséum"<sup>68</sup> sont à la fois la cible du pamphlétaire et l'exemple de l'abus dénoncé par le théoricien. Les arguments avancés pour les combattre occupent un tiers de l'ouvrage et font apparaître en creux les principes d'une muséographie idéale constamment rapportée à l'art de la mise en scène :

*Ainsi, la nature du rôle, et de la position même des ouvrages dans les collections est ce qui fait perdre au plus grand nombre la propriété singulière qu'ils avaient d'être en rapport avec le sentiment*<sup>69</sup>

C'est pourquoi Quatremère plaide pour l'isolement relatif des chefs-d'œuvre dans un musée<sup>70</sup>, semblables aux statues de culte isolées dans la *cella* des temples où le fidèle est conduit par un portique et une ou deux premières salles encombrées d'œuvres votives de mérites divers<sup>71</sup>. Si elle ne doit pas exclure le médiocre, la galerie doit proposer au visiteur un parcours d'œuvre en œuvre de mérite supérieur qui le prépare à la vue du chef-d'œuvre. Bien que le "Muséum" soit assimilé ici aux collections et aux "conservatoires", on peut penser que Quatremère n'a pas désavoué la mise en scène de l'Apollon du Belvédère pendant son séjour au Louvre<sup>72</sup>.

Le second principe fait appel au "charme de la vétusté"<sup>73</sup>.

L'un des défauts de la collection est de donner le même âge à tous les

objets qu'elle rassemble dans le même lieu comme de les rejeter dans un passé indéfini et révolu<sup>74</sup>. Elle peut aussi avoir le tort de restaurer abusivement les chefs-d'œuvre de la statuaire et de négliger les "débris" architectoniques, par exemple : les uns comme les autres y perdront tout rapport avec leur situation originale comme toute chance d'émouvoir le spectateur. Car "l'ancienneté" est un caractère labile porteur de valeurs contradictoires.

L'antiquaire qui découvre une œuvre - et Quatremère a été l'un des premiers Français à voir et à analyser les marbres du Parthénon en 1818 et la Vénus de Milo en 1820 - aura pour premier soin la restitution de sa forme complète, par la description et par le dessin. Il ne sera pas opposé aux restaurations mineures qui sont monnaie courante sur le marché de l'art depuis la renaissance puisque la marque du chef-d'œuvre, canon du beau absolu, est son intégrité.

Cependant l'ancienneté, en provoquant cette émotion ambiguë qui rapproche d'une époque disparue tout en insistant sur le temps qui nous en sépare irrémédiablement, a pour Quatremère "l'avantage", et peut-être aussi l'inconvénient "de soustraire les monuments à la censure"<sup>75</sup>.

Les souvenirs évoqués par l'ancienneté jouent alors le même rôle que l'illusion provoquée par la mise en scène : ils peuvent aller jusqu'à suppléer la beauté absente par la force de l'effet relatif aux circonstances dont la plus importante est la disposition d'esprit du spectateur. De même que l'illusion abolit la conscience de l'imitation, l'ancienneté confond l'œuvre de l'art et l'œuvre de la nature :

Ces productions qu'ont respectées les siècles (...) ont acquis une sorte de droit de nature.

L'effet final et impossible, à la fois but et extrémité de l'art, serait-il son abolition dans une quasi nature dont il emprunterait la nécessité ?

La valeur que peut assumer l'ancienneté est indépendante de l'art mais on peut se demander dans quelle mesure elle n'est pas, dans un ouvrage qui traite surtout de monuments antiques, la condition de l'émotion de l'amateur.

*Mes yeux voient ce qui fut vu par Périclès, par Platon, par César. Horace et Virgile passèrent devant les colonnes que j'admire. Nous avons donc admiré les mêmes objets, touché les mêmes beautés. Voilà un point où nous nous sommes rencontrés. Cette dragme, ce quadrans, ont passé par les mains de ces personnages que nous sommes habitués à ne voir qu'en songe. Je possède donc ce qu'ils ont possédé ; c'est une sorte de communauté qui s'établit entre nous, et nous rend un moment contemporains et compatriotes.*

Quatremère conclut en condamnant à nouveau, sauf bien sûr si la conservation de l'œuvre est en jeu, le déplacement des monuments<sup>76</sup>.

Les rapports de ce qu'Aloïs Riegl analyse en terme de "valeur d'ancienneté"<sup>77</sup> avec l'action artistique, à peine effleurés, laissent la place à l'émotion d'un amateur, l'auteur lui-même, dont la figure se précise pendant que son écrit laisse peu à peu apparaître sa fonction de programme.

Artiste, amateur, public : le mouvement de la démonstration, d'une considération morale à l'autre, nous montre la nécessité à l'œuvre.

La première partie s'adresse au "talent des artistes et [au] goût des amateurs", la seconde aux "impressions" d'un public non autrement défini qui comprend aussi bien l'artiste, le critique et l'amateur que l'ignorant, cette foule si souvent méprisée dans les écrits de Quatremère.

Si l'œuvre joue un rôle derrière lequel elle s'efface, l'artiste et l'amateur sont les autres acteurs de ce drame nécessaire de la production artistique où interviennent, dans le rôle des opposants, le marchand ou le critique trop savant<sup>78</sup>.

La démonstration implique également une sociologie de l'art puisqu'elle dessine la figure de son destinataire<sup>79</sup> mais on peut y voir aussi un "manuel d'action artistique" à l'usage des amateurs éclairés qui auront la charge de définir les principes des encouragements et d'en répartir les avantages.

Si le traité reste cependant divisé en deux parties, c'est que l'amateur dont le jugement est toujours mentionné entre la production de l'artiste et l'émotion du public<sup>80</sup> est partout, comme le sentiment, faculté du jugement qui explique aussi bien la création que la jouissance esthétique ou l'émotion<sup>81</sup>. L'amateur décide, avant la création, de la destination de l'œuvre tandis que l'artiste peut être tenté d'excuser son œuvre par la passion qui l'a créée ou de lui donner comme seule valeur la perfection de l'exécution ; l'amateur maîtrise à l'issue de la création tous les degrés de l'émotion du public. Si l'artiste "goûte" les ouvrages d'art en "jou[issant] de leur effet par les moyens qui les produisent" et le public "ne joui[t] de leurs causes et de leurs moyens que par leurs effets", l'amateur est seul à jouir pleinement de tous leurs effets<sup>82</sup> et à avoir les moyens d'en rendre compte, seul donc à pouvoir diriger ces effets vers leur but et les arts vers leur destination.

Les *Considérations* sont en effet l'un des seuls traités où l'action n'est pas implicite à la théorie, avec deux écrits de la période révolutionnaire : dont il confirme les choix : les *Considérations*, la *Suite* et la *Seconde suite aux Considérations sur les arts du dessin en France*, dirigées en 1791 contre l'édifice académique pour hâter sa ruine et proposer une réforme de l'ensei-

gnement et de l'encouragement des arts<sup>89</sup> et les *Lettres au général Miranda sur le préjudice qu'occasionneroient aux Arts et à la Science le déplacement des monumens de l'art de l'Italie, le démembrement de ses Ecoles, et la spoliation de ses Collections, Galeries, Musées, et c* qui abordent les problèmes de la conservation des monuments et condamnent le principe de la collection<sup>90</sup>.

Les *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'Art...* reprennent les thèmes de ces écrits de circonstance jusqu'à les citer mais les organisent dans un traitement systématique de ces trois champs d'action à partir d'un principe unique, l'imitation de la nature dans ses effets comme dans ses œuvres.

Les attaques de Quatremère contre les cibles héritées de l'enseignement académique de l'ancien régime, morceaux d'étude ou commandes sans destination où l'on reconnaît les tableaux de peinture d'histoire présentés aux derniers Salons du XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>91</sup>, s'autorisent en 1806 et 1815 de la nécessité du "moral" dans l'art. La critique est cependant moins vigoureuse, suivie de propositions moins nombreuses et surtout moins explicites : le champ est moins libre qu'on ne pouvait le croire en 1791 et les institutions artistiques plus conformes peut-être aux souhaits de Quatremère, à une exception près, ce poste de surintendant des Beaux-Arts que lui a offert la première restauration au début de 1815 et refusé la seconde.

Les *Considérations morales...* fondent en revanche le pamphlet écrit en 1796 contre la "spoliation" des œuvres d'art italiennes au moment où Canova réédite à Rome et à Paris les *Lettres à Miranda* pour obtenir des Alliés leur rapatriement.

Deux exemples longuement développés par les *Considérations...*, prennent alors une valeur d'emblème et illustrent la continuité de cette série d'écrits.

Dans la première partie du traité les monuments funéraires, privés de leur destination comme le corps qu'ils représentent souvent de son âme, revendiquent leur fonction perdue. Le langage des monuments déplacés, ces "livres originaux, toujours ouverts à la curiosité publique", est devenu incohérent et ses figures, comme celles de l'auteur, paradoxales : ce sont "cénotaphes doublement vides, tombeaux que la mort n'anime plus<sup>92</sup>". L'œuvre d'art perd, avant sa beauté, sa faculté d'instruire le citoyen comme les artistes débutants dont elle pourrait être le modèle.

Le temple de Tivoli leur correspond dans la deuxième partie : si le déplacement d'une statue est déjà condamnable, que dire du démontage d'un édifice sacré, qui plus est "à demi-ruiné"? Si l'objet d'art doit rester dans le lieu qu'il devait d'abord décorer, un bâtiment n'est-il pas attaché à son site, au cli-

mat qui l'a fait naître<sup>87</sup>, au paysage où, une fois perdue toute fonction religieuse et sociale, il s'est intégré<sup>88</sup> ?

"Déplacer" une œuvre d'art, c'est la rendre énigmatique ou muette, lui enlever toute signification ou les moyens de l'exprimer.

Dans les deux cas, c'est la mort qui est en jeu : mort de l'art auquel est retirée sa signification la plus forte, la conjuration de la mort par la représentation de l'absence ou de la douleur, mort d'une société où l'art n'a plus rien à dire.

L'esprit de critique en est-il vraiment responsable, lui qui, "comme les collections", "ne se développe qu'après que les chefs-d'œuvre ont été créés<sup>89</sup>". ? Qui "répand le froid de la mort sur la nature, et, après avoir élevé à la raison un trône de glace sur les débris de nos affections, laisserait l'univers sans Dieu, l'homme sans âme, la société sans morale, les jouissances de la vie sans perspective, nos désirs sans illusion, les Arts sans passion, leurs ouvrages sans effet<sup>90</sup>" ?

L'amateur qui conserve à ses souvenirs leurs paysages et à ses émotions leur nostalgie peut-il échapper à ce reproche et ne restreint-il pas la création à la reproduction d'effets dont la "moralité" dépend de son jugement, fût-il de goût ?

Ces "considérations" qui font la synthèse, parfois ardue, d'un quart de siècle de réflexion sur la vocation sociale de l'art nourrie des bouleversements apportés par les innovations révolutionnaires en matière de conservation des œuvres, d'enseignement des arts ou d'encouragement à la création enrichissent de nouveaux accents le "système" défendu ailleurs par Quatremère : si le beau reste absolu, la relativité de ses effets est intégrée dans la théorie jusqu'à en devenir une contrepartie qui demande toute l'attention de l'artiste.

Et si l'amateur reste juge du goût, le public entre en scène pour justifier une action concrète en faveur des arts, quelles que soient les limites dogmatiques ou l'arbitraire de cette faveur.

Des notes personnelles, revêtues du statut nécessaire d'exemples, se frayent un passage inédit dans ce discours d'apparat et donnent quelques indices sur les goûts d'un auteur d'ordinaire très discret. Cependant ces exemples sont moins indifférents à l'ordre de la démonstration qu'à l'amateur, écrivain sans génie qui s'interdit en sa qualité d'antiquaire gagné par l'histoire les enthousiasmes poétiques de Winckelmann. La passion de la musique italienne qu'il défend depuis les années 1780 et un goût très pronon-

cé pour les paysages pittoresques pourraient laisser croire à une influence des débats contemporains mais la mélodie l'emporte toujours sur la couleur, la monodie sur la symphonie et les larmes arrachées par le sentiment du sublime sur l'horreur des tempêtes. Les ouvrages de l'art à venir sont destinés par Quatremère à corriger les erreurs du siècle précédent et à restaurer leurs liens avec une société qui les appelle. Dans tous les sens des termes, "la destination morale de l'Art a repris l'empire"<sup>11</sup>.

MARIE NOELLE POLINO

NOTES

- 1 Joachim Le Breton, "Notice des travaux de la classe des Beaux-Arts de l'Institut national, depuis le 1er vendémiaire an 14, lue dans la séance publique du 4 octobre 1806...", *Magazin encyclopédique*, 11e année (1806), tome VI, pp. 163-168.
- 2 *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art, ou de l'influence de leur emploi sur le génie et le goût de ceux qui les produisent ou qui les jugent, et sur le sentiment de ceux qui en jouissent et en reçoivent les impressions*; par M. Quatremère de Quincy, Paris, impr. de Crapelet, 1815, in-8°, [2 f.] -113 p. ; réédition, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1989, 247 p., texte revu par Jean Louis Déotte ; les références qui suivent sont empruntées à cette édition.
- 3 *Considérations...*, Avertissement (non paginé dans l'édition originale ; réédition, p. 7). Les Considérations seraient "détachées de l'ensemble d'un Traité plus considérable, sur l'effet poétique des ouvrages de l'Art" (ibid.). De même la *Dissertation sur la diversité du génie et des moyens poétiques des différens arts*, extraite d'un "Essai de théorie sur le système imitatif des arts et le génie poétique de chacun d'eux" (1804), l'Extrait d'un ensemble de recherches historiques et philosophiques sur la cause principale du développement et de la perfection des Beaux-Arts chez toutes les nations (1826), *De l'Universalité du Beau et de la manière de l'entendre*, extrait d'un *Essai de théorie sur le beau dans les Beaux-Arts* (1827).
- 4 "Notice" citée note 1, p. 164.
- 5 Théorie du beau absolu, *Considérations...*, p. 53 ; des effets des monuments, ibid., p. 59 ; des Arts, ibid., p. 70. A la différence d'autres traités, Les Considérations... préfèrent, à emplois équivalents, "théorie" à "système" qui n'y est employé qu'en mauvaise part ("des systèmes prétendus philosophiques...", p. 49).
- 6 *Considérations...*, p.7.
- 7 *Considérations...*, pp. 9-10.
- 8 *Encyclopédie méthodique. Architecture*, par M. Quatremère de Quincy. Tome premier, Paris, Panckoucke / Liège, Plomieux, 1788, 744 p., p. 477
- 9 *Considérations...*, p. 56 (je souligne).
- 10 "Vaine subtilité, comme l'on voit, qui, ainsi que beaucoup d'autres du même genre, se réduit à une transcription d'idées, si ce n'est peut-être à un jeu de mots", *Considérations...*, p.70, à propos de l'a priori de la représentation du beau, contre "quelques métaphysiciens" auxquels Kant n'est pas étranger.
- 11 *Considérations...*, p. 47.
- 12 *Considérations...*, pp.16 sqq.
- 13 Quatremère oppose l'éloquence aux "déclamations compassées de l'art du rhéteur" pour démontrer l'importance de l'inspiration de l'artiste "par la nécessité ou la nature des choses" (*Considérations...*, p.27) ; il rejoint une conception cicéronienne de l'orateur dont l'euwow donn[e] l'être à l'éloquence" (p. 38).
- 14 *Considérations...*, p.76.
- 15 "Moral" est employé 36 fois dans la première partie des *Considérations...*, ("moralement" deux fois, "moralités" une fois) et 26 fois dans la seconde ("moralement" une fois, "moralité" une fois, "la morale" une fois).
- 16 *Considérations...*, p. 16.
- 17 *Considérations...*, p. 18.
- 18 *Considérations...*, p. 22.
- 19 *Considérations...*, pp. 15, 18 ; "affections morales", pp. 23, 51, 58 ; "affect[er] moralement", p. 35.

- 20 *Considérations...*, pp. 13, 18, 35 ; "destination moralement utile", p. 21 ; "un emploi moralement utile", p. 26 ; "puissance morale attachée à [l]a destination originaire [d'une œuvre]", p.55.
- 21 *Considérations...*, p. 19.
- 22 "Destination moralement utile", *Considérations...*, p. 21 ; "destination morale des Arts et de leurs ouvrages", pp. 22, 33, 34 ; "le but moral des Arts et les routes qui y conduisent", p. 35 ; "la destination morale de l'Art a repris l'empire", *ibidem* ; "ce qui a été fait sous le sentiment moral d'une destination utile", p. 37 ; "l'objet moral de leur destination", p. 61.
- 23 "Principe moral des impressions", *Considérations...*, p. 49 ; "impressions morales", pp. 56, 65 ; "affections morales", pp. 51, 58 ; "illusion morale", pp. 51, 81 . Voir ci-dessus note 19.
- 24 Littré, s.v. "moral".
- 25 "Qui concerne les mœurs. Préceptes moraux. Réflexions morales. Les œuvres morales de Plutarque (...) Vertus morales, celles qui ont pour principes les seules lumières de la raison", *ibidem*.
- 26 *Considérations...*, p. 81.
- 27 *Considérations...*, p. 20.
- 28 "En vain la manie d'un luxe puéril multiplierait pour les artistes les occasions de produire (...) aucune destination moralement utile n'y aurait établi de rapports avec les besoins, avec les affections publiques de la société. Les yeux (...) solliciteraient de nouveaux plaisirs aussitôt usés qu'obtenus. Bientôt la monotonie d'une stérile variété persuaderait que le génie est épuisé, et tout un siècle aurait passé, sans presque léguer en ce genre, au siècle suivant, un monument honorable de son existence", *Considérations*, p. 21 (je souligne).
- 29 Voir plus bas et notes 83-84.
- 30 *Considérations...*, p. 18.
- 31 "... les Arts sont les historiens populaires d'un grand nombre de faits, d'opinions, de traditions, qui composent l'existence morale des nations. (...) Ces livres originaux, toujours ouverts à la curiosité publique," *Considérations...*, p. 47, voir également la troisième Lettre à Miranda, rééditée à la suite des *Considérations...* pp. 205-207 ; "[en Grèce] Chaque pas offrait un monument, et chaque monument donnait une leçon, retraçait un souvenir, excitait un sentiment", p. 63.
- 32 Le théâtre, *Considérations*, p. 43 ; "les tableaux", p. 56 ; la musique, pp. 71-78 ; peinture moderne, pp. 57, 89-90.
- 33 *Considérations...*, p. 10 ; "il s'agissait (...) chez les Grecs (...) de seconder la puissance religieuse dans la génération d'une multitude d'êtres dont la croyance devait dépendre, en grande partie, de la force d'existence que l'Art pouvait leur donner", p. 62.
- 34 Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 1977, Chapitre 3 "Des différents sens dont la proposition est susceptible", p.59.
- 35 "Maintenant, qui fera connaître à notre esprit ce que signifient ces statues, dont les attitudes n'ont plus d'objet, dont les expressions ne sont que des grimaces, dont les accessoires sont devenus des énigmes ?", *Considérations...*, préraison de la première partie, p. 48.
- 36 *Considérations...*, p. 18 (je souligne).
- 37 *Considérations*, p. 63 (je souligne).
- 38 "[c]es Arts frivoles, qui n'imitent rien", *Considérations...*, p. 23.
- 39 "On avouera que le choix du sujet de l'ouvrage, s'il est lui-même en rapport avec le genre d'une semblable imitation, en augmentera le mérite", *Considérations...*, p. 19 (je souligne).
- 40 *Considérations...*, p. 82.
- 41 *Considérations...*, p. 62.
- 42 *Considérations...*, pp.60-61.
- 43 "l'honneur et l'amour moral des œuvres du génie suffiraient, sans l'intérêt, pour les faire éclore ; mais il faut que cet amour soit général et qu'il devienne une passion publique", *Considérations...*, p. 24.
- 44 *Considérations...*, p. 61.
- 45 *Considérations...*, p. 63.
- 46 "Illusions", *Considérations...*, p. 51, p. 54 "toutes les illusions de la croyance religieuse", p. 60, p. 62 "l'illusion légitime des sens et des yeux" ; "souvenirs", p. 77 ; "analogie", p. 56 (un paysage évoque le Poussin), p. 72, p. 77 (images évoquées par la musique).
- 47 *Considérations...*, p. 80.
- 48 *Considérations...*, p. 58 ; voir le développement de cet argument p. 39.
- 49 *Ibidem*.
- 50 "Ce n'est pas que j'entende contester aux collections classiques des ouvrages de l'Art toute espèce d'utilité. A dieu ne plaise que, dans l'état actuel, on prive l'artiste de leur secours !", *Considéra-*

tions..., p. 45.

51 *Considérations...*, p. 48 (péroraison de la première partie).

52 1776-1780 et 1783-1784.

53 *Considérations...*, respectivement pp. 68, 53 et 55, 48, 56, 57, 59-60, 75.

54 "Nul doute que la science ne soit un des moyens par lesquels l'ouvrage de l'Art plaît ; sans elle, il est incapable de nous fixer : mais il y a aussi le sentiment, qui est un autre genre de science, et sans lequel non seulement l'ouvrage ne plaît pas, mais la science elle-même déplaît", *Considérations...*, pp. 32-33 (je souligne).

55 "Si le savoir ou le mérite de l'étude est le but unique de l'ouvrage, ce n'est alors qu'une œuvre scholastique, qui ne doit pas sortir du cercle des écoles", *Considérations...*, p. 32 ; voir aussi pp. 29, 38, 52 : ce terme désigne la routine académique et l'inclut dans le mépris de toute imitation sans création.

56 [L'] effet ordinaire [de "ces sortes de production, considérées comme morceaux d'étude"] est d'inspirer au public une sorte de dégoût pour elles, en excluant du droit d'en jouir tous ceux qui ne professent point l'Art. (...) Mais les ouvrages des Arts ne sont point faits pour les artistes", *Considérations...*, pp. 33-34 ; voir aussi p. 79.

57 *Considérations...*, p. 33.

58 "Le plus beau des péristyles qui, dans un édifice, ne conduirait nulle part, n'y serait qu'un magnifique défaut", *Considérations...*, p. 45.

59 *Considérations...*, p. 48.

60 "A tout prendre, l'artiste a moins besoin de juges éclairés que d'amateurs passionnés", *Considérations...*, p. 41.

61 *Considérations...*, p. 64.

62 *Considérations...*, p. 78.

63 A propos des monuments funéraires romains : "si quelques restes de figures à demi effacées sont demeurées fidèles à la vanité, leurs traits s'imprimeront dans votre mémoire ; ce monument aura rempli sa destination", *Considérations...*, p. 56.

64 *Considérations...*, p. 44 (je souligne).

65 *Considérations...*, p. 54.

66 *Considérations...*, p. 37.

67 *Considérations...*, p. 78.

68 *Considérations...*, p. 36.

69 *Considérations...*, p. 53.

70 *Considérations...*, p. 64.

71 Analogie entre la distribution du temple et la démarche de l'artiste, *Considérations...*, p. 51.

72 Un autre des rares exemples de muséographie approuvés par Quatremère : la présentation des marbres d'Elgin en fonction de leur position respective sur le monument original d'une part et de la distance de laquelle ils devaient être vus d'autre part, *Lettres à Canova* rééditées à la suite des *Considérations...*, pp. 102-103.

73 *Considérations...*, pp. 66-67.

74 "Une sorte de superstition pour ce qui est ancien porte à condamner trop rigoureusement ce qui est moderne", *Considérations...*, p. 40.

75 Ibidem.

76 A propos des fresques de Le Sueur au couvent des chartreux : "un zèle officieux dut les leur ravir pour nous les consacrer", *Considérations...*, p. 83. Les marbres d'Elgin sont une autre exception qu'approuve l'Europe savante, ces "sculptures dont l'Europe devra la jouissance et la conservation au zèle ardent et éclairé de Mylord Comte d'Elgin", *Lettres à Canova*, p. 95.

77 Riegl définit la "valeur d'ancienneté" comme une valeur "de remémoration", distincte de la valeur de témoignage historique du monument où celui-ci "nous intéresse (...) dans sa forme originelle et intacte, telle qu'elle est issue des mains de ses créateurs, et telle que nous cherchons à la contempler à nouveau, ou au moins à la reconstituer en pensée, en paroles ou en images" : la valeur d'ancienneté "n'est pas attachée à l'œuvre dans son état originel, mais à la représentation du temps écoulé depuis sa création, qui se trahit à nos yeux par les marques de son âge. (...) Le monument n'est plus que le substrat nécessaire pour produire chez le spectateur cette impression diffuse, suscitée chez l'homme moderne par la représentation du cycle nécessaire du devenir et de la mort (...). Cette impression (...) met seulement en jeu la sensibilité et l'affectivité, et prétend ne pas s'adresser exclusivement aux personnes cultivées que concernent seules, nécessairement, la conservation historique des monuments, mais aussi aux masses, à tous les individus, sans distinction de

niveau culturel", Alois Riegl, *Le culte moderne des monuments, son essence et sa genèse*, traduit de l'allemand par Daniel Wieczorek, introduction de Françoise Choay, Paris, Seuil, coll. "espace-temps", 1984, pp. 44 et 46 ; voir aussi chap. 2, p. 64 sqq..

78 " L'esprit oisieux de la curiosité, ou l'esprit froidement observateur de la critique", *Considérations...*, p. 52.

79 A propos des collections : "peut-on mieux proclamer l'inutilité des ouvrages de l'Art, qu'en annonçant dans les recueils qu'on en fait la nullité de leur emploi. Les enlever tous indistinctement à leur destination sociale, qu'est-ce autre chose, sinon dire que la société n'en a pas besoin ? Et cependant, par une contradiction singulière, on prétend que c'est pour l'avantage des Arts et des artistes. Mais quel est donc cet avantage des artistes et des arts, qui n'est pas l'intérêt de la société ? Les uns et les autres n'existent-ils pas pour elle et par elle ?", *Considérations...*, p. 37 (je souligne).

80 *Considérations...*, p. 10 ; p. 13 "l'utilité morale...est la plus importante des conditions nécessaires à l'artiste et à l'amateur pour produire et pour juger ; au public, pour sentir et goûter les beautés de l'imitation", etc.

81 "Comme il n'y a que les causes morales (...) qui imposent à l'artiste l'obligation de produire des impressions fortes ou profondes, de même, ces impressions ne sont reçues du spectateur, que par l'effet d'une corrélation de sentimens entre lui et l'ouvrage. (...) le public a, pour juger de sa valeur, sous le rapport moral (c'est-à-dire de l'effet qu'il doit produire) un organe infailible, celui du sentiment, de cet instinct des convenances, le seul qui sache apprécier toutes les sortes d'harmonies morales", *Considérations...*, p. 36 (je souligne) ; voir p. 52.

82 *Considérations...*, p. 79.

83 *Considérations sur les Arts du Dessin en France, Suivies d'un plan d'académie, ou d'Ecole publique, et d'un système d'encouragemens.* par M. Quatremère de Quincy, Paris, Descaens, 1791, in-8°, 168 p.

84 Voir la magistrale étude de M. Edouard Pommier "*La révolution et le destin des œuvres d'art*" en introduction à la réédition de cet ouvrage, *Lettres à Miranda sur le déplacement des monuments de l'art de l'Italie* (1796), introduction et notes par Edouard Pommier, Paris, Macula, 1989, in-12°, 150 p., pp.7-83.

85 Quatremère ne peut cependant nommer cette institution perpétuée par la restauration et omet un thème qui a perdu de son actualité, celui du dessin d'après le modèle.

86 *Considérations...*, p. 48.

87 Quatremère développe dans l'article "architecture" de l'*Encyclopédie méthodique* une théorie de l'appropriation des caractères des architectures nationales aux différents climats.

88 "Nommer ce lieu à l'artiste qui l'a visité, c'est lui rappeler de doux souvenirs, c'est retracer à son imagination de magnifiques tableaux..."; "le temple, vu et possédé seul, n'est plus qu'une figure détachée d'un superbe tableau", *Considérations...*, pp. 68-69 (je souligne).

89 *Considérations...*, p. 42.

90 *Considérations...*, p. 81.

91 *Considérations...*, p. 35.

### *De Gerando, le social et la fin de l'idéologie*

Le baron Joseph-Marie Degérando (1772-1842) n'est plus guère connu des philosophes que comme l'auteur de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement au principe des connaissances humaines*<sup>1</sup>, qui lui vaut cependant d'être considéré par M. Guérout comme "le premier des historiens de la philosophie digne de ce nom"<sup>2</sup>. Il semble paradoxalement mieux connu aujourd'hui en d'autres lieux et d'autres disciplines, très divers, dont il passe pour avoir été le fondateur. Administrateur de l'Institut des sourds-muets, son traité sur les sourds "fait encore autorité de nos jours"<sup>3</sup>. "Premier à avoir prévu le péril où étaient les études historiques en France et à avoir cherché à y parer"<sup>4</sup>, il est célébré comme le fondateur de l'École des chartes. Auteur d'un *Cours normal des instituteurs primaires*, il "inaugure ainsi plus d'un siècle de psychopédagogie"<sup>5</sup>. Professeur de droit administratif, il "a véritablement fondé le droit administratif"<sup>6</sup>, en l'émancipant dès l'origine du droit civil. Auteur du "premier document proprement ethnologique dans la tradition française"<sup>7</sup>, il a le premier émis "l'idée d'une observation participante anti-ethnocentrique"<sup>8</sup>. Théoricien de la philanthropie, il est l'"inventeur" de la technique de bienfaisance qui permet "de discriminer l'"indigence factice" de la "pauvreté véritable", et à ce titre le père de la "police des familles"<sup>9</sup>.

Ces intérêts pour le moins variés, traduits en une quarantaine de gros volumes et une multitude de brochures, peuvent passer pour la marque d'un esprit touche-à-tout, manquant de rigueur, et c'est souvent l'avis de ses contemporains : son ami Maine de Biran rapporte l'opinion de ses collègues de l'Institut, qu'il ne partage pas : c'est "un homme qui abuse de sa faculté d'écrire, il se mêle de tout, il se fourre partout"<sup>10</sup>. Sainte-Beuve parlera, à propos de Degérando et Lacretelle, d'esprits "pas seulement mous", "mais filants comme le macaroni"<sup>11</sup>.

Il est de toute façon courant de distinguer deux parties dans sa carrière, sa jeunesse philosophique et idéologique, puis son œuvre philanthropique et administrative, comme secrétaire général du ministère de l'Intérieur et

conseiller d'Etat, entre lesquelles on ne verrait guère de rapport. Selon une étude récente sur Degérando et les Idéologues, il serait simplement revenu à la vocation religieuse de sa jeunesse, interrompue par la Révolution : "dans ses écrits édifiants et moraux, on chercherait en vain de quoi démarquer une pensée rigoureuse de l'idéologie religieuse de sa jeunesse"<sup>12</sup>. Il nous semble pourtant que ces deux carrières de Degérando ne peuvent être simplement juxtaposées, et que, d'une certaine manière, elles s'éclairent l'une par l'autre. Les principales divergences entre lui et les Idéologues ne sont pas seulement là où on les situe habituellement. Quant à la multiplicité de ses intérêts, on verra qu'elle est soutenue par une préoccupation unique, tout à la fois théorique et pratique, la philosophie de cette époque étant une "philosophie impure", qui ne peut sans doute pas se comprendre en dehors de ses visées pratiques, sans pour autant s'y réduire.<sup>13</sup>

### Idéologie et spiritualisme

Degérando est habituellement classé parmi les Idéologues, mais comme représentant de la "troisième génération" des Idéologues, "spiritualiste et chrétienne"<sup>14</sup>, ou comme le responsable de la "première crise de la psychologie idéologique"<sup>15</sup>. Il était même, en son temps, considéré comme le meilleur exemple de la transition entre Idéologie et éclectisme. Selon Cousin, parlant à ses obsèques, et complaisamment cité par Degérando fils, "il a donné la main à deux générations, à deux époques, comme, dans la science, il était le lien de deux grandes philosophies"<sup>16</sup>, la philosophie de l'expérience et celle de la raison. Dans la très officielle *Histoire de la philosophie* du cousinien Damiron, il gagne même sa place parmi les éclectiques, car avec lui "l'idéologie n'a plus été qu'une partie de la psychologie", contrairement au vœu de Tracy qui voulait en faire "une partie de la zoologie". "Il est partout spiritualiste ; il le fut dès le principe"<sup>17</sup>. Lui-même éprouvait le sentiment d'être à mi-chemin entre ces deux écoles, violemment antagonistes, placé "dans une position assez fâcheuse", "entre les batteries des philosophes d'Auteuil et celles des ennemis de la raison"<sup>18</sup>.

Pourtant, dans un premier temps, Degérando paraît proche de ces Idéologues, qui, après avoir couronné son premier écrit sur l'influence des signes<sup>19</sup>, le font revenir de l'armée, où il s'était réfugié en raison de ses opi-

nions royalistes, lui trouvent un poste administratif de tout repos et le nomment membre associé de l'Institut. Son traité *Des signes*, comme son essai *De la génération des connaissances humaines* (1802) couronné par l'Académie de Berlin, traitent des deux questions les plus classiques dans la tradition idéologique, issue de Locke et Condillac. Les thèses soutenues semblent orthodoxes : il entend établir "que toutes les idées sont fondées sur l'expérience"<sup>20</sup> et réfuter le système des idées innées, "par l'analyse de nos idées" et "par l'expérience"<sup>21</sup>. Condillac est "le philosophe qui a porté le plus de jour sur la génération de nos idées"<sup>22</sup>, en particulier en nous montrant "comment le langage décompose la pensée"<sup>23</sup>. Avec lui on comprend l'importance centrale du langage à l'origine de la pensée : exposant comment les signes se lient entre eux il explique par là comment les idées s'associent entre elles.

Réflexion sur les signes, analyse des idées, critique de l'innéisme, tels sont les principaux rapprochements entre Degérando et les Idéologues. Les différences sont pourtant sensibles, et ont été développées récemment<sup>24</sup>. Dans *De la génération*, il estime que Condillac n'a fait "que reproduire les idées (de Locke) sous une expression plus rapide, plus sententieuse, mais souvent plus inexacte et plus obscure"<sup>25</sup>. Le *Traité des sensations* a mis "la métaphysique en roman"<sup>26</sup>. Le *Traité des systèmes* surtout est le plus mauvais ouvrage de Condillac. La doctrine de la "sensation transformée", incompréhensible, est la marque d'un empirisme trop radical, d'un "empirisme systématique"<sup>27</sup>. Il voit même du cartésianisme dans cette volonté de tout réduire à un principe unique.

Condillac s'est trompé en voulant tout ramener à l'analyse du langage. Si pendant longtemps on s'est trop désintéressé de l'étude des signes, il y a aujourd'hui une mode inverse qui accorde trop à cette analyse. L'étude des sourds-muets montre que, même dépourvus de signes, ils ont néanmoins des idées. Contrairement à ce que croit Condillac, ils ne sont pas "privés ne de la mémoire et de la faculté de raisonner"<sup>28</sup>. Condillac se trompe en particulier lorsqu'il croit que pour réformer l'esprit humain, il suffit de réformer le langage. La maxime qu'"une science bien traitée n'est qu'une langue bien faite" est "trop absolue."<sup>29</sup> Cela n'est vrai, selon Degérando, que des sciences abstraites, mais pas des "sciences expérimentales, qui doivent toutes leurs lumières à l'observation, et ne reçoivent presque aucun secours de l'analyse de nos idées".<sup>30</sup> Pour ces sciences, l'étude de l'histoire des mœurs des nations, de l'histoire des sciences et des arts, de l'éducation des enfants peuvent dans bien des cas être beaucoup plus utiles.

Dans la même perspective, Tracy est également pris à partie, à propos du rôle du mouvement à l'origine de l'affirmation de l'existence des corps. Il n'y a pas selon Degérando de sensation primitive du mouvement, il faut d'abord avoir l'idée d'un corps immobile qui serve de règle à cette sensation. Tracy devrait donc admettre comme "fait primitif" le "sentiment de l'existence" des corps. La réponse de Tracy sera très claire : on ne peut employer une "idée très abstraite" comme celle de l'existence "sans avoir au moins fait tous ses efforts pour rendre bien compte de sa formation"<sup>31</sup>. Puis il montre les méfaits de l'influence allemande sur Degérando, avec sa fausse profondeur. Enfin, et on passe à la politique, il n'accepte pas le "tableau lamentable des malheurs de la Révolution" donné par le royaliste, puis napoléonien, Degérando. De même l'image d'une France volage, peu savante, est inadmissible : on ne persuadera jamais "aux gens de bon sens d'aucun pays que la grande Nation soit composée de si petites têtes"<sup>32</sup>.

Le fond de la critique de Degérando est que les Idéologues ont oublié l'activité propre de l'esprit humain : Condillac a "dit en partie ce que les signes sont à notre esprit, mais il n'a point dit ce que notre esprit est aux signes, et comment il agit sur eux"<sup>33</sup>. De ce point de vue Degérando propose une sorte de retour à Locke, qui était plus près de la vérité lorsqu'il faisait de la faculté de réflexion une des deux sources de nos idées. Face à la sensation, faculté purement passive, Degérando va jouer sur le mot sensibilité pour réintroduire une faculté active. Comme on l'a montré récemment, pour Degérando, "en un sens la sensibilité n'a rien de sensible"<sup>34</sup>. La sensibilité est le matériau d'une faculté active, que Degérando nommera attention. "Dans la sensation proprement dite, l'âme était simplement passive, à l'attention commence le premier exercice de son activité"<sup>35</sup>. Cette attention, tout à fait indépendante de l'organisation physique, fait prendre une forme concrète à l'esprit, et se trouve à l'origine de la réflexion et de l'imagination qui permettent d'organiser l'expérience. On a même pu récemment parler d'un "style phénoménologique" de Degérando, dans la mesure où il pose d'emblée une conscience et décrit la communication "en termes d'"intentionnalité"<sup>36</sup>. Comme il y a une expérience externe, il y a désormais une "expérience interne", mais pas au sens physiologique de Cabanis, qui est, pour sa part encore plus sévèrement critiqué : les médecins qui croient pouvoir dire la vérité sur ce qu'est l'homme se trompent, "le scalpel et le microscope ne peuvent atteindre qu'une portion de nous-même ; il en est une autre, et la plus noble qui leur échappe, mais qui se découvre à cet oeil intérieur de la réflexion"<sup>37</sup>. Au sujet de Cabanis, il écrivait à Mme de Staël, lors de la parution des *Rapports*, que

“des hommes qui ne croient qu'à la fatalité et à la matière ne peuvent être les amis sincères de la liberté”<sup>38</sup>.

Cette expérience interne annonce indéniablement la psychologie introspective des éclectiques. Mais l'insistance sur le rôle actif de l'attention n'est pas le propre de Degérando : elle se retrouve également dans l'oeuvre de Biran ou de Laromiguière qui fait de l'attention “le premier emploi de notre activité, le premier de tous les modes d'action que nous découvrons au dedans de nous-mêmes”.<sup>39</sup>

### Le retour de l'érudition

L'autre grande divergence entre Degérando et les Idéologues, qui annonce la période ultérieure, éclectique au moins, romantique en un sens, est l'importance accordée par lui à l'érudition comme source de connaissance : “le secret de l'avenir est dans le passé. L'histoire des nations est la première étude du législateur. L'histoire de la pensée doit être la première étude du philosophe”<sup>40</sup> Dans la période révolutionnaire, la raison avait systématiquement remplacé l'histoire : le mot de Rabaut Saint-Etienne, “notre histoire n'est pas notre code” résume bien la pensée des révolutionnaires et de la plupart des Idéologues, comme Volney et Daunou.<sup>41</sup> Le rejet de l'érudition en philosophie, le mépris pour les philosophes de l'Antiquité était aussi le propre de Condillac, qui fait preuve de la “prévention habituelle contre la philosophie de l'Antiquité” et ne travaille que sur des “documents de seconde main”<sup>42</sup>. A l'inverse Degérando appelle de ses voeux un renouveau de l'érudition. S'il a demandé la création de l'Ecole des Chartes, c'est qu'il a été “le premier à avoir prévu le péril où étaient les études historiques en France” et a donc proposé, pour remplacer les Bénédictins, “une sorte de Port-Royal nouveau”, où, au “Sénat de l'érudition” seraient joint “un noviciat” de pensionnaires, “pris parmi de jeunes savants qui se seraient préparés, sous la direction des premiers” aux travaux de l'érudition.<sup>43</sup>

C'est en réaction contre ce déclin de l'érudition qu'est composé la monumentale *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Cette histoire prétend répondre au voeu de Bacon d'une “histoire littéraire complète et universelle”<sup>44</sup>, ce voeu pouvant être réalisé grâce aux progrès des méthodes de classification, inspirées des sciences naturelles. Il ne s'agit pas de faire une simple histoire des “sectes”, mais de faire une histoire organisée d'un point

de vue systématique, "ramenée à un point de vue général". La masse de renseignements apportés par Degérando n'est pas négligeable et son *Histoire* sera très vite traduite en allemand par Tennemann, louée par Dugald Stewart, et pillée par Biran, Bonald et Cousin.

Ce goût pour l'érudition le conduit à apprécier des auteurs comme Gassendi, qui est préféré à Descartes pour avoir "enseigné à éclairer l'érudition et la philosophie l'une par l'autre".<sup>45</sup> L'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* joue également un rôle important dans l'introduction de Kant en France<sup>46</sup> ou dans le redécouverte de Platon, qui scandalise les derniers Idéologues et dont va bénéficier Victor Cousin.

La justification de son intérêt pour l'érudition tient à des motifs éclectiques avant la lettre. Dès le traité *Des signes*, il avançait : "je crois que presque tout a été dit en philosophie, et que ce ne serait pas une gloire médiocre, lors même qu'on n'y ajouterait rien de recueillir les vérités éparses"<sup>47</sup>. Entre toutes ces doctrines, il suffit de choisir, de "prendre un milieu entre les opinions extrêmes"<sup>48</sup>. Il faut dire que la conception de l'histoire de la philosophie que propose Degérando annule d'une certaine manière la nécessité même de cette histoire, comme ce sera le cas pour la conception de l'histoire de la philosophie de Victor Cousin. Les systèmes de philosophie sont classés suivant leur réponse à trois questions : celle de l'origine des connaissances, et on a le sensualisme et le rationalisme, celle de la certitude et on a le dogmatisme et le scepticisme, celle de l'existence de l'objet et on a le matérialisme et l'idéalisme. Le nombre des positions fondamentales de l'histoire de la philosophie est limité par le nombre des réponses possibles de l'esprit humain. L'histoire de la philosophie, comme plus tard chez Cousin, dépend d'une psychologie, qui ne comprend pas la possibilité d'une histoire réelle.

Entre ces diverses positions on a aujourd'hui comme hier les mêmes oscillations, même si celles-ci sont "moins sensibles aujourd'hui que dans l'Antiquité"<sup>49</sup>. On trouve finalement "les mêmes aperçus, et parfois les mêmes expressions chez des philosophes que séparent plus de vingt siècles"<sup>50</sup>. L'image des oscillations indique bien que le progrès ne consiste qu'à s'arrêter en un point qui était déjà donné dès le début de l'histoire. Ce point d'équilibre entre les deux extrêmes est donné par la philosophie que Degérando appelle "philosophie de l'expérience". Cette philosophie, pacifique, permet de concilier les systèmes opposés car, elle cherche "dans l'expérience l'origine des

connaissances humaines, le fondement de leur réalité et le principe de leur certitude<sup>51</sup>. Or cette expérience est tout à la fois "intérieure" et "extérieure", met donc en équilibre "facultés actives" et "facultés passives", "réflexion" et "sens". La philosophie de l'expérience que professe Degérando est en fait "immuable, parce qu'elle est placée au point d'appui".<sup>52</sup>

### Matérialisme et égoïsme

Degérando fait preuve d'une relativement grande objectivité dans le traitement des philosophies les plus éloignées de ses propres positions.<sup>53</sup> Il défend sensualistes et matérialistes contre toute accusation de pervertir la morale, car "il n'y a rien de plus arbitraire que ces suppositions élevées sur la tendance morale d'une doctrine, il n'est rien de plus dangereux et aux saines idées religieuses et à la vraie philosophie"<sup>54</sup>. D'ailleurs les matérialistes complets, c'est à dire qui "n'admettent de réalité que dans les objets de nos sensations externes"<sup>55</sup> sont fort peu nombreux. Des auteurs comme Epicure, Hobbes ou Helvétius ne sont pas entièrement matérialistes, puisqu'ils accordent une certaine réalité aux sensations, qu'il considère comme n'étant pas uniquement matérielle. Mais en même temps, il ne peut s'empêcher de montrer les conséquences négatives du matérialisme. Cette doctrine n'est pas tant dangereuse par ses affirmations, l'existence de la matière et des corps, que par ses conséquences, la destruction du principe pensant. Le matérialisme est dès lors assimilé au calcul et à l'égoïsme et jugé d'un point de vue moral, ou plutôt climatique : ce sont des "systèmes glaçants", la doctrine d'Epicure "est en quelque sorte à la philosophie ce que l'hiver est à la nature"<sup>56</sup>, l'"effet naturel du refroidissement qui devait s'opérer dans certains esprits"<sup>57</sup> après l'exaltation platonicienne.

Face à ce matérialisme, la "philosophie de l'expérience" de Degérando se présentera de plus en plus comme un antidote. Dans le rapport fait à l'Empereur sur les progrès de la philosophie, il explique que son but a été "de réconcilier la philosophie avec les vérités qui fondent le bonheur de l'homme et la tranquillité des Etats", en combattant "les abus commis au nom de la philosophie, sous les rapports de la morale, de la religion et des institutions politiques"<sup>58</sup>. Sur ce point, Biran reconnaît sa dette à l'égard de Degérando : "c'est vous, en effet, mon cher Degérando, qui m'avez appris à ne pas séparer le but moral de de nos recherches spéculatives sur les facultés".<sup>59</sup>

Dès lors la deuxième carrière de Degérando, de philanthrope et d'administrateur, continue son combat philosophique. La philanthropie était pour lui une "passion de jeunesse", à tel point que Mme de Staël pouvait se plaindre qu'il y ait "trop de philanthropie dans son amitié, on peut d'être traité par lui comme un pauvre"<sup>60</sup>. Il faut dire que Degérando est un philanthrope professionnel : appartenant à un nombre étonnant de sociétés et institutions charitables : Société de morale chrétienne, Société pour l'encouragement à l'industrie, pour l'instruction élémentaire, des établissements charitables, de la Société philomathique, membre du Conseil d'administrations de l'asile-ouvroir des jeunes filles, de salles d'asile, des Quinze-Vingt, des caisses d'épargne, des habitations ouvrières, fondateur de la caisse de retraite du Ministère de l'Intérieur, dont il est secrétaire général. Face aux doctrines glacées du matérialisme et aux "froids calculs de l'égoïsme", la philanthropie va réintroduire la chaleur de l'amour : le "cœur rempli par le véritable amour a besoin de se répandre"<sup>61</sup>. Cette action se fait sur le modèle du rayonnement du soleil. Les bureaux de bienfaisance seront les foyers où "viendront converger et se réunir toutes les informations ; de ce foyer partiront tous les genres de soulagement et d'assistance ; nos visiteurs en seront comme les rayons disséminés de toutes parts"<sup>62</sup>.

Il se fait également théoricien de la philanthropie, soit privée, dans *Le visiteur du pauvre* de 1820, qui connaît de nombreuses rééditions, soit publique avec le *Traité de la bienfaisance publique* en quatre gros volumes, de 1839<sup>63</sup>. Dans ce dernier ouvrage apparaît timidement l'idée que la pauvreté n'est pas seulement due au vice, mais est aussi en partie un problème social. De la tutelle individuelle du Visiteur, il propose de passer à un patronage général de la classe ouvrière pour permettre de l'intégrer, d'éviter, comme dira Comte, que "le prolétariat campe au milieu de la société occidentale"<sup>64</sup>. Sinon "la guerre éclatera, la plus fatale comme la plus universelle des guerres ; non plus de nation à nation, mais partout entre celui qui n'a rien et celui qui possède".<sup>65</sup>

### L'exil et les marges

L'objectif essentiel est donc d'éviter que les pauvres ne constituent une classe à part, de même que les enfants pauvres ne doivent pas être un groupe séparé. Il faut éviter les dissensions, l'"esprit de discorde", l'"égoïsme qui isole les hommes, les rend étrangers les uns aux autres, relâche ou détruit tous

les liens des affections, et concentre l'activité individuelle dans la recherche des jouissances"<sup>66</sup>. Degérando répète sans cesse qu'il faut "renouer le lien" entre le riche et le pauvre.<sup>67</sup> Mais ce qui est intéressant dans sa réflexion, c'est que cette problématique de l'exclusion des pauvres n'est qu'un élément d'une préoccupation beaucoup plus générale au sujet de tous ceux qui sont aux marges de l'humanité, qui sont, suivant son terme, "exilés", ceux que l'on appellera par la suite les "exclus" : leur réintégration au sein de la société suffirait à guérir la plupart des maux. Cet exil c'est celui des pauvres, mais aussi celui des malades, des sourds-muets<sup>68</sup>, des fous, des enfants sauvages, voire même des demi-soldes : "est exilé (Dieu ! Quelle pensée pour celui qui l'approfondit!), qui est exilé du monde moral !"<sup>69</sup>. Cet exil est bien pire que celui des prisonniers des barbaresques : le fou qui retrouve la société serait "revient d'une bien plus dure captivité" que "le captif ramené d'Alger et racheté au prix de l'or"<sup>70</sup>. Pour renouer ces liens, une seule faculté doit être développée, la sympathie, et la morale se résume à être "comme le lien sympathique de l'humanité tout entière"<sup>71</sup>.

C'est par cette réflexion sur les exilés de la société que Degérando reste, d'une certaine manière, fidèle à son inspiration idéologique, à la fois quant aux objets et quant aux méthodes. Son intérêt universel, pour les sourds-muets, les sauvages, les aveugles, les fous ne fait qu'énoncer la liste des marges de l'humanité, qui doivent permettre aux Idéologues de constituer une science de l'homme. Celle-ci, sur le modèle de l'analyse, ne peut se constituer que par comparaison, avec des objets à la fois suffisamment proches et suffisamment lointains. La bonne méthode est de procéder par comparaison, car "on analyse en philosophie par les rapprochement comme en chimie par le jeu des affinités"<sup>72</sup>. Ainsi s'explique l'activité de Degérando au sein de la Société des observateurs de l'homme : il examine en son nom l'enfant sauvage de l'Aveyron, et surtout rédige d'importantes *Considérations sur les méthodes à suivre pour l'observation des peuples sauvages*<sup>73</sup>, à l'occasion de l'expédition du commandant Baudin vers les "terres australes". Il s'étonne de ce qu'on ne se soit pas intéressé auparavant dans les voyages d'exploration, à l'étude de l'homme, alors que les "sauvages" offrent le terme de comparaison le plus "curieux", le plus "fécond en méditations utiles"<sup>74</sup>, par la grande diversité des niveaux de développement qu'ils présentent. Eux qui sont pour nous de lointains "parents" au sein de la "société universelle"<sup>75</sup>, nous permettent de mieux nous connaître nous-mêmes, tels que nous étions dans des temps reculés. De même les sourds-muets fournissent "des instructions plus

positives encore que celles qu'on retire du spectacle des peuples sauvages", car l'état moral du "sauvage" résulte de plusieurs causes "dont il est difficile de démêler l'action distincte et précise", alors que chez le sourd-muet "tout se rattache à une cause unique, la privation de la parole"<sup>76</sup>

Pour bien connaître les "sauvages", l'idéal serait de prendre le temps de vivre avec eux, et de pouvoir ainsi apprendre leur langue, en s'aidant peut-être des langages des sourds-muets non instruits. A défaut il conviendrait d'en ramener quelques échantillons, ou même une famille entière. Il propose cependant des règles générales fournissant "un cadre complet qui pût réunir tous les points de vue sous lesquels ces nations peuvent être envisagés par le philosophe" et qui puisse convenir à des populations appartenant "à des degrés très différents de civilisation et de barbarie".<sup>77</sup> Les questions que doivent se poser les observateurs sont recensées sous forme de résumés en marge du texte. Elles portent d'abord, et en cela Degérando est très Idéologue, sur les signes des "sauvages", du langage d'action à l'ensemble des discours", en passant par le langage articulé. Il demande également de recueillir leurs ébauches d'écriture en particulier hiéroglyphiques. Ces "sauvages" permettront, par comparaison, de mieux connaître l'homme.

La différence tient à ce que les Idéologues, en républicains, ne voyaient dans ces marges que de simples points de comparaison théorique, mais, au point de vue social et politique, postulaient l'unité d'un sujet abstrait, qui devait être au fondement de la société. En revanche Degérando pose d'abord l'existence d'une communauté, dont les marges sont en fait des positions absolues et définitives. La nécessité de lier ces différences, qui ne peuvent être réduites, implique qu'il n'y a pas d'universel qui fonde la société. Avec Guizot et les doctrinaires, qui auront pour le moins "un sens aigu de la diversité sociale"<sup>78</sup>, il récuse le "principe d'universalité" pour affirmer l'existence d'un déterminisme social absolu. Il n'y a que des différences et il ne s'agit pas d'essayer de les supprimer, il faut faire en sorte qu'elles tiennent ensemble, malgré la force centrifuge qu'est l'"égoïsme". Pour cela, il convient de célébrer le culte du "lien social", sur un fond de morale "sympathique". La problématique dans laquelle se place Degérando a récupéré les éléments de la méthode comparative des Idéologues, mais pour en faire des êtres réels, qu'il faut aller "visiter", afin de mesurer la solidité de la société en ces points de rupture, et de tenter de la raccomoder, à l'aide de la morale.

Culte du lien et modèle familial

Au delà des exilés du monde moral, cette passion du lien s'étend à l'infini : Degérando fondera une revue, les *Archives littéraires de l'Europe*, pour développer les liens culturels entre les nations, remarquant que "les deux peuples" qui sont "demeurés plus invariablement stationnaires sont précisément ceux qui ont affecté de s'isoler entièrement" : Chinois et "De même à l'égard des nations non civilisées, il faut des "communications libres et répétées" pour établir "les liens d'une vaste confédération" et réaliser "dans ces contrées les vœux des amis de l'humanité (...) d'une manière et plus douce et plus sûre que la conquête"<sup>80</sup>, comme Cafarelli en avait eu l'idée lors de l'expédition d'Égypte. Ces liens universels sont invariablement illustrés par l'image assez banale d'une chaîne : devant les "braves marins" médaillés de Boulogne-sur-Mer, il explique que les "amis de l'humanité" doivent s'unir "non pas seulement dans l'enceinte d'une même ville, mais d'une cité à l'autre, d'un pays à un autre pays, et, s'il se peut, d'un bout de la terre à l'autre, formant ainsi, comme une vaste confédération, une chaîne dont les anneaux resserreront encore entre tous les hommes les liens de la confraternité et de la mutuelle bienveillance"<sup>81</sup>. Cette image des anneaux sert aussi à exprimer un lien diachronique de toutes les vérités : "il m'a été permis d'être l'un des anneaux de la grande chaîne d'or qui transmet d'âge en âge le dépôt des connaissances sur la terre"<sup>82</sup>. Et, enfin, cette chaîne universelle a un point fixe : il faut "perpétuer les saines traditions dont le premier anneau se rattache au ciel, et dont la chaîne doit embrasser l'humanité"<sup>83</sup>.

Le modèle de cette société liée est évidemment la famille. A tous les niveaux de l'école ou l'atelier à l'humanité on a affaire à une seule grande famille. Famille patriarcale dans le cas de l'usine où le chef "exerce une sorte de magistrature, je dirais presque qu'il exerce les fonctions du père de famille"<sup>84</sup>. Dans le cas du système des mairies "qui a distribué sur tous les points, une magistrature paternelle"<sup>85</sup>. Le droit administratif lui-même est défini comme celui qui "gouverne ces familles nouvelles et ces associations graduées qui forment une communauté d'intérêts plus ou moins étendue, et qui viennent s'allier, se confondre, dans la grande famille nationale"<sup>86</sup>. Famille matriarcale dans la plupart des cas, d'un matriarcat doux et sensible : "l'humanité est une : elle est la mère commune, et les peuples sont frères"<sup>87</sup>. Plus que de paternalisme, il faudrait parler d'un "maternalisme" de Degérando, volontiers larmoyant ; lui-même se confesse : "j'étais un bien tendre père

pour mes enfants ; mais il me semble que j'ai maintenant de plus pour eux le coeur d'une mère<sup>88</sup>. L'originalité de la famille modèle de Degérando apparaît encore mieux si l'on se souvient de la conception de la famille comme fondement de la société que propose un de ses contemporains, Bonald : celui-ci ne voit dans la famille que le père, qui "est le pouvoir, c'est à dire la volonté de produire et de conserver, ou de développer l'intelligence de l'enfant"<sup>89</sup>, et dont la mère n'est que le ministre.

### La méthode : le panoptique doux

Tel est l'idéal : l'union universelle, l'image : les anneaux de la chaîne, le modèle, la famille. Il reste à Degérando à proposer une méthode pour arriver à cette union. Il propose, à propos des pauvres et des enfants, de mieux se servir d'"instruments qui sont à la disposition de tous" : les yeux. Ils doivent permettre au philanthrope de savoir s'il a affaire à de vrais pauvres : "pour discerner l'indigence réelle ou simulée, ni talisman magique, ni formule géométrique, il n'y a qu'un instrument : les yeux, de bons yeux, des yeux assez multipliés, des yeux qui voient de près, individuellement"<sup>90</sup>. Il faut monter dans ces "réduits ignorés" pour "voir face à face, non le simulacre ou le jeu de l'imposture, mais sa réalité qu'elle vous déguise peut-être"<sup>91</sup>. Le test de la rougeur, contrairement à ce qu'on peut penser, n'est cependant pas suffisant pour discerner le vrai pauvre, car il y a aussi la rougeur de l'hypocrisie. La seule vraie preuve est dans l'échange des regards : "que son regard et ton regard se rencontrent !"<sup>92</sup>. De même dans les classes, "rien ne porte mieux un enfant à veiller sur lui-même que de sentir qu'il est surveillé par autrui ; mais cette surveillance ne doit pas être inquiète, vexatoire (...). L'élève doit s'apercevoir seulement que les yeux sont ouverts sur lui, qu'il agit en présence de témoins qui peuvent être ses juges"<sup>93</sup>. Avec Degérando apparaît l'utopie d'un panoptique tendre, où le regard de chacun sur chacun serait embué de larmes d'émotion, et qui n'en serait que plus intolérable.

Les finalités rigoureuses de cette méthode du regard direct n'en sont pas moins clairement avancées : Degérando propose même le modèle d'un livret du pauvre, qu'il nomme "endciamètre", dont devrait être munie chaque famille, et qui permettrait de mesurer quatre paramètres : mesure de l'indigence et de l'étendue des secours, genre particulier des besoins, note des variations que l'état du pauvre aurait subies, notes confidentielles sur sa moralité et sur sa conduite.<sup>94</sup>

### Un exemple : le "discours pieux" sur l'éducation

Son *Cours normal pour les instituteurs primaires* donné devant les élèves de l'École normale de Paris est particulièrement intéressant par la modernité de ses affirmations et de son langage. Tout le "discours pieux" sur l'éducation qu'analyse J.C. Milner<sup>95</sup> y est par avance résumé. L'idéologie démocrate-chrétienne sur l'éducation, qui est effectivement à l'origine de tout le discours de la psycho-pédagogie<sup>96</sup> y est admirablement exposée, en liaison avec une volonté cynique de contrôle des enfants pauvres.

Le but "général et essentiel" est l'éducation. L'instruction seule ne vaut rien, elle est "une branche de l'éducation, mais une branche subordonnée"<sup>97</sup> : l'école du "magister" n'en est pas une. Le moyen de cette éducation est l'imprégnation, l'"éducation agit par la puissance de l'habitude"<sup>98</sup>. Il convient donc avant toute chose de "bien étudier les enfants, soit dans les dispositions qui leur sont communes, et qui appartiennent à leur situation et à leur âge, soit dans celles qui sont individuelles à chacun d'eux"<sup>99</sup> : "admirez comment la tendre sollicitude de la mère cherche à pénétrer les besoins de l'enfant au berceau"<sup>100</sup>. Pour ce qui est du maître, il va de soi qu'il n'exerce pas une profession, mais un "ministère moral"<sup>101</sup> que seconde le ministère religieux. Il agit par ses qualités morales, par l'exemple qu'il donne : "le spectacle de votre vie sera comme un livre toujours ouvert où vos élèves liront leurs devoirs"<sup>102</sup>. En des termes étonnamment contemporains, il pose que "les instituteurs doivent devenir des éducateurs"<sup>103</sup>, ils doivent "avant tout aimer les enfants"<sup>104</sup>. Qu'auront-ils en retour ? Non pas un salaire, mais une jouissance bien plus forte : "jouissez ! devant vous s'ouvre une carrière de belles actions. Ils sont pauvres ! Eh ! Bien, ils vous en seront plus chers"<sup>105</sup>. Il convient d'"être le consolateur des enfants pauvres, "et par ce moyen de leur inspirer la résignation et la patience"<sup>106</sup>.

Le contenu de l'enseignement doit être concret et non plus abstrait, en particulier pour les pauvres, puisque "la raison pratique est la plus nécessaire au pauvre"<sup>107</sup>, et que pour lui l'imitation vaut mieux que le raisonnement. Il n'est pas nécessaire de les rendre savants, il faut les rendre heureux : "ces aimables enfants (...) vous disent par ma bouche : enseignez nous à être heureux ; c'est la leçon dont nous avons le plus besoin"<sup>108</sup>. Adeptes des méthodes nouvelles, en gymnastique -la méthode Amoros- ou en chant -la méthode Wilhem-, il insiste surtout sur une éducation morale "vivante et sensible", sur le modèle de l'éducation maternelle : "la morale doit apparaître à l'enfant

comme une mère tendre<sup>109</sup>. La gaieté, l'aspect riant de la classe, chers à la fondatrice des écoles maternelles françaises à la fin du siècle, Pauline Kergomard, sont constamment recommandés par Degérando : "que l'école offre un aspect riant"<sup>110</sup>, une "gaieté douce et sereine", animée par des jeux, dans un local "clair et ensoleillé"<sup>111</sup>. Dans les salles d'asile, l'enseignement "ne doit être qu'une récréation continue"<sup>112</sup>. Les fables, images, exemples nécessaires à cet enseignement seront réunis dans plusieurs ouvrages de Degérando : *La morale en action ou les bons exemples*, écrit en collaboration avec Delessert (1842), *le Fabuliste des familles* (1853). L'éducation maternelle est explicitement donnée comme le modèle de toute éducation possible : "l'éducation du berceau" est "un modèle" pour "tous les âges"<sup>113</sup>. Autre idée moderne et significative, l'idée que l'éducation n'est jamais achevée : "la vie de l'homme n'est en réalité qu'une grande éducation dont le perfectionnement est le but"<sup>114</sup>.

La discipline ne doit pas être extérieure mais intérieure : "la force qui résiste aux séductions est tout intérieure"<sup>115</sup>. "Celui qui se résigne n'est plus opprimé"<sup>116</sup>, ou, dit en termes kantien "obéir à la loi du devoir, c'est se commander à soi-même"<sup>117</sup>. Le travail est essentiel dans cette discipline : il rapproche les hommes puisqu'il est exécuté en commun, il entraîne à la constance et à la régularité. De même pour les adultes, le travail d'atelier a quelque chose de constant, d'uniforme et de régulier qui subjugué la volonté humaine (...) qui renferme donc une secrète analogie avec l'empire du devoir"<sup>118</sup>. Dans la mesure où l'adversaire principal que dénonce Degérando, à propos des enfants, c'est encore une fois l'égoïsme, le maître doit avant tout s'efforcer de "développer la sympathie", "resserrer les liens de la communauté enfantine"<sup>119</sup>. Dès lors il est logique que Degérando ait été l'un des principaux introducteurs de l'éducation mutuelle en France. Une expérience est tenté à l'École de Nogent, dont les résultats sont assez probants pour que Degérando puisse les présenter sous deux colonnes, "état antérieur", "état actuel" : avant, "les enfants s'échappaient de l'école comme d'une prison", après, "ils sortent en ordre, et s'en retournent sans tumulte". Avant, "la dissipation était la suite naturelle de l'ennui et de la contrainte", après, "la dissipation a disparu d'elle-même"<sup>120</sup>.

Ce discours pieux sur l'éducation renvoie bien sûr à un discours d'ordre religieux. On sait l'influence de Ballanche sur le lyonnais Degérando et de Mme de Krüdener sur son épouse d'origine alsacienne<sup>121</sup>. Mais il s'agit d'une religion "épurée", qui existe à l'intérieur même de la loi morale : l'éducation morale occupe beaucoup plus de place dans le *Cours normal* que l'éducation

religieuse. La religion doit "se dégager des superstitions qui la défigurent, régner par la conviction du cœur, exercer un empire plus pur et mieux affermi"<sup>22</sup>. Le catholicisme de Degérando ne cesse de tendre vers un protestantisme social à l'alsacienne. Il côtoie des protestants et des déistes au sein de la Société de morale chrétienne, et tentera même, sans succès, d'ouvrir une école avec un maître protestant. Son épouse traduit aussi son sentiment lorsqu'elle dit avoir "passé bien du temps avec des protestants auxquels j'aurais voulu ressembler"<sup>23</sup>. Le nom d'un tel courant de pensée, qui devait être promis à un grand avenir, lui sera donné par le propre fils de Degérando, qui publie en 1848 une petite brochure destinée à prouver l'accord de l'Évangile et de la devise républicaine, et qui en fait en perdait tout le sens, au moins pour les deux premiers termes de celle-ci : le *Démocrate chrétien*. Il y récupère la formule paternelle et représente la fraternité comme la "chaîne universelle qui descend du ciel et nous unit tous ici bas pour nous attacher à notre Créateur"<sup>24</sup> ; puis il entreprend de démontrer que "les institutions républicaines sincèrement et généreusement organisées, ont leur fondement dans les vérités évangéliques"<sup>25</sup>. Avec ce Gerando là tout au moins, l'Idéologie était terminée. Une nouvelle période s'ouvrait, dont nous ne sommes pas encore sortis.

JEAN FRANÇOIS BRAUNSTEIN

NOTES

\* Cet article est, pour l'essentiel, la reprise d'une communication faite au séminaire du Groupe de recherches sur l'histoire du matérialisme, dirigé par le Professeur O. Bloch, à l'Université de Paris I.

1 Cette *Histoire* connaît une première édition en 3 volumes en 1804, puis une seconde édition en 4 volumes en 1822, reprise et complétée par 4 autres volumes posthumes en 1847.

2 M. Guéroult, *Dianoématique, t.I, Histoire de l'histoire de la philosophie, t.3, En France de Condorcet à nos jours*, Paris, 1988, p.735.

3 H. Lane, *L'enfant sauvage de l'Aveyron, Evolution de la pédagogie, d'Itard à Montessori*, Paris, 1979, p.128. Sur ce point, cf. aussi C. Cuxac, *Le langage des sourds*, Paris, 1983, p.94.

4 *École des Chartes, Livre du Centenaire (1821-1921)*, Paris, 1921, t.I, p.III.

5 G. Vincent, *L'école primaire française, Etude sociologique*, Paris, 1980, p. 97.

6 G. Berlia, *Les fondateurs du droit administratif français, Gerando, sa vie, son oeuvre*, Paris, 1942, p.62.

7 T. Todorov, *Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989, p.26.

8 J. Copans, J. Jamin, Présentation de la réédition des *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, in J. Copans, J. Jamin, *Aux origines de l'anthropologie, Les Mémoires de la Société des observateurs de l'homme en l'an VIII*, Paris, 1978, p.43. J. Poirier crédite aussi Degérando d'avoir le premier énoncé "ce qui est au fond la seule vraie règle de toute enquête ethnographique : le meilleur moyen de bien connaître les sau-

- vages est de devenir en quelque sorte l'un d'entre eux" (*Ethnologie générale*, Paris, 1968, p. 27).
- 9 J. Donzelot, *La police des familles*, Paris, 1977, p.67.
- 10 Maine de Biran, Lettre à l'abbé de Feletz, 30 juillet 1802, *Oeuvres de Maine de Biran, t.VI, Correspondance philosophique*, éd. Tisserand, Paris, 1930, p.141.
- 11 Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, T.XI, Paris, s.d., p.477.
- 12 E. Schwartz, *Les Idéologues et la fin des grammaires générales raisonnées*, Atelier national de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1981, p. 145.
- 13 Cette idée d'une "philosophie impure" est avancée par J.P. Cotten, qui propose un "programme de recherche" sur Degérando qui envisagerait l'ensemble de son oeuvre pour éclaircir les rapports entre Idéologie et éclectisme. Cf. J.P. Cotten, "La politique de la philosophie. Notes sur la France du début du XIX<sup>e</sup> siècle", *La Pensée*, 274, mars-avril 1990, qui contient en outre un état récent et très complet des recherches sur cette période.
- 14 F. Picavet, *Les Idéologues, Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques religieuses, etc. en France depuis 1789*, Paris, 1891, p.498-570.
- 15 S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues, Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, 1974, p. 417-456.
- 16 V. Cousin, cité dans la préface de G. de Gérando à l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1847, t. V., p. XII.
- 17 J.P. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1828, p.286, 285.
- 18 Cité par Maine de Biran, Lettre à l'abbé de Feletz, 18 août 1802, *Correspondance philosophique*, éd. citée, p.144.
- 19 Le texte du mémoire couronné n'a pas été retrouvé. Il ne nous est connu que par la version très développée parue en 1800, en quatre volumes, sous le titre *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*.
- 20 J.M. Degérando, *De la génération des connaissances humaines*, Berlin, 1802, rééd. Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, Paris, 1990, p.7.
- 21 *Ibid.*, 1ère partie, ch.11 et 12.
- 22 *Ibid.*, p.61.
- 23 J.M. Degérando, *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, Paris, an VIII (1800), t.I, p.XIV
- 24 Cf. S. Moravia, *op. cit.*, p.417-456.
- 25 J.M. Degérando, *De la génération des connaissances humaines*, p.61.
- 26 *Id.*, *Des signes*, t.I, p.15.
- 27 *Id.*, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1804, t.III, p. 445. Cf. aussi *De la génération des connaissances humaines*, p.85-86.
- 28 *Id.*, *De l'éducation des sourds-muets de naissance*, Paris, 1827, t.I, p.71.
- 29 *Id.*, *Des signes*, t.I, p.XXI.
- 30 *Ibid.*, t.IV, p.566.
- 31 Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie, III<sup>e</sup> partie, Logique*, Paris, an XIII-1805, p. 284-285 n.
- 32 *Ibid.* p. 288n.
- 33 J.M. Degérando, *Des signes*, t.IV, p.XIX.
- 34 J. P. Cotten, "La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin, Victor Cousin avant sa rencontre avec les Ecossais", in *Victor Cousin, Les idéologues et les écossais*, Paris, 1985, p.113.
- 35 *Id.*, *De la génération des connaissances humaines*, p. 232.
- 36 E. Schwartz, *op. cit.*, p. 328.
- 37 J.M. Degérando, "Rapport historique sur les progrès de la philosophie depuis 1789 et sur son état actuel" (1810), reproduit dans l' *Histoire comparée des systèmes de philosophie...*, t.IV,

- Paris, 1847, p. 444 et récemment dans S. Douailler, C. Mauve, G. Navet, J.C. Pompougnac, P. Venmeren, *La philosophie saisie par l'Etat, Petits écrits sur l'enseignement philosophique en France, 1789-1900*, Paris, 1988, p.61.
- 38 Cité par V. Glachant, *Benjamin Constant sous l'oeil du guet*, Paris, 1906, p.30.
- 39 P. Laromiguière, *Leçons de philosophie ou essai sur les facultés de l'âme*, Paris, 2ème éd., 1820, t.I, p. 167-168.
- 40 J.M. Degérando, *De la génération des connaissances humaines*, éd. cit., p.13.
- 41 Volney, dans une lettre à Degérando, expliquait qu'il ne voyait dans l'histoire que "le tableau des folies humaines" (Cité par J. Gaulmier, *L'Idéologue Volney, Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*, Beyrouth, 1951, p.210.) Sur cette opposition entre raison et histoire, cf. C. Nicolet, *L'idée républicaine en France, (1789-1924), Essai d'histoire critique*, Paris, 1982, p. 288 sq.
- 42 J.M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1822, t.I, p.181.
- 43 *Ecole des Chartes, Livre du Centenaire (1821-1921)*, Paris, 1921, t. I, p.III.
- 44 J.M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1804, t.I, p.VII.
- 45 J.M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1847, t.VI, p.100.
- 46 Cf. M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France*, Paris, 1924, p. 261 sq.
- 47 J.M. Degérando, *Des signes*, t.I, p.XXXVII.
- 48 *Ibid.*, p.XXXVIII.
- 49 Id, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1804, t.III, p.109.
- 50 *Ibid.*, t.II, p.352.
- 51 *Ibid.*, t.III, p.551.
- 52 *Ibid.*, t.II, p.397.
- 53 M. Le Doeuf a noté récemment "le style serein et dépassionné du livre en général et du chapitre consacré à Spinoza en particulier", "J.M. Degérando lecteur de Spinoza", *Spinoza entre Lumière et romantisme, Les cahiers de Fontenay*, 36-38, , p.201.
- 54 J.M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1804, t.III, p.104.
- 55 *Ibid.*, t.II, p.380.
- 56 Id., *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1822, t. II, p.447.
- 57 Id., *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1804, t.III, p.43.
- 58 Id., Lettre adressée à l'Empereur, en annexe au *Rapport historique sur les progrès de la philosophie depuis 1789 ; et sur son état actuel*, reproduite dans *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t.VIII, Paris, 1847, p.456. et dans *La philosophie saisie par l'Etat*, éd. citée, p.68.
- 59 Maine de Biran, Lettre à Degérando, 25 avril 1804, *Correspondance philosophique*, éd. citée, t.VI, p. 150.
- 60 Citée par Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, t. XII, p.321.
- 61 J.M. Degérando, *De la coopération des jeunes gens aux établissements d'humanité*, Paris, 1823, p.10.
- 62 Id., *Le visiteur du pauvre*, Paris, 1820, p.125.
- 63 Sur cette oeuvre, cf. M. Baude, "Le riche et le pauvre selon J.M. De Gerando", in *Romantisme et religion, Théologie des théologiens et théologie des écrivains*, Paris, 1980, p.359-367.
- 64 A. Comte, *Système de politique positive*, t.II, Paris, 1852, p. 411.
- 65 J.M. Degérando, *Des progrès de l'industrie*, p.116.
- 66 Id., *Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même*, 2è éd. Paris, 1826, t.I, p.22.
- 67 Id., *Le visiteur du pauvre*, p.5.
- 68 Il s'adresse ainsi aux sourds-muets : "chers exilés, qu'une infirmité cruelle retenait éloignés loin de la commune patrie (...), c'est pour vous que seraient mes dernières paroles" (*De l'éducation des sourds-muets de naissance*, Paris, 1827, t.II, p.657).
- 69 Id. *Considérations sur les maisons de retraite destinées aux aliénés et sur la nécessité d'en*

- améliorer le régime, lues à la Société de morale chrétienne dans la séance du 9 déc. 1822, *Extrait du Journal de la Société de la morale chrétienne*, n°7 (I), p. 6.
- 70 *Ibid.*
- 71 Id., art. "Morale", *Encyclopédie moderne ou bibliothèque universelle de toutes les connaissances humaines*, t.16, 1842, p. 269.
- 72 Id., *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, éd. cit., p.130.
- 73 Sur cette partie de l'oeuvre de Degérando, cf. notre étude "Le voyage des Idéologues", *Oui la philosophie*, 3, 1984.
- 74 J.M. Degérando, *Considérations*, p.131.
- 75 *Ibid.*, p.132.
- 76 Id., *Des signes*, t.IV, p. 464.
- 77 Id., *Considérations*, p. 128.
- 78 P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, 1985, p. 243.
- 79 J. M. Degérando, "Des communications littéraires et philosophiques entre les nations de l'Europe", *Archives littéraires de l'Europe*, t.3, 1804, p.3.
- 80 J.M. Degérando, *Vie du général L.M.J.M. Cafarelli du Falga*, Paris, an X-1801, p.88n. De ce point de vue, on a pu faire de Degérando un des premiers tenants du colonialisme "éclairé" et paternaliste : cf. G. Leclerc, *Anthropologie et colonialisme, Essai sur l'histoire de l'africanisme*, Paris, 1972, p. 237 sq., et T. Todorov, *op. cit.*, p.283-286.
- 81 Id., *De l'amour de l'humanité comme garant de la paix sociale, Discours lu à la Séance publique de la Société d'agriculture de Boulogne-sur-Mer, Procès verbal de la séance publique de la Société d'agriculture, du commerce et des arts de Boulogne-sur-Mer tenue le 24 septembre 1834*, Boulogne, 1835, p.238.
- 82 Id., *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1847, t. V, p.VIII.
- 83 J.M. Degérando, B. Delessen, *Les bons exemples. Nouvelle morale en action*, 2° éd., 1857, p.XI.
- 84 Id., *Des progrès de l'industrie*, p.99.
- 85 Id., *De la procédure administrative, extrait de la 16è livraison de la Thémis, ou Bibliothèque du jurisconsulte*, s.l.n.d., p.15.
- 86 Id., *Programme du cours de droit public positif et administratif à la Faculté de droit de Paris pour l'année 1819-1820*, Paris, 1819, p. 3
- 87 Id., art. "Morale", *Encyclopédie moderne*, t.16, 1842, p.278.
- 88 Cité par Bayle-Mouillard, *Eloge de Degérando*, Paris, 1846, p.72.
- 89 L. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, Oeuvres complètes, éd. Migne, Paris, 1859-1864, t.I, p. 40.
- 90 J.M. Degérando, *Le visiteur du pauvre*, Paris, 1820, p.
- 91 *Ibid.*, p. 16.
- 92 *Ibid.*, p. 8.
- 93 Id., *Cours normal*, p.211.
- 94 Id., *Le visiteur du pauvre*, p. 137-147.
- 95 J.C. Milner, *De l'école*, Paris, 1984, p.53-62.
- 96 L'oeuvre scolaire de Guizot -salles d'asile, instruction primaire, écoles normales - va tout à fait dans le même sens, et avec les mêmes présupposés, cf. P. Rosanvallon, *op. cit.*, p. 241-254.
- 97 J.M. Degérando, *Cours normal des instituteurs primaires ou directions relatives à l'éducation physique, morale et intellectuelle*, 2° éd., Paris, 1836, p. 29.
- 98 *Ibid.* p. 214.
- 99 *Ibid.*, p.125-126.
- 100 *Ibid.*, p. 105-106.

- 101 *Ibid.*, p.1.  
102 *Ibid.*, p. 21.  
103 Id., *Des progrès de l'industrie considérés dans leurs rapports avec la moralité de la classe ouvrière*, Paris, 1841, p.84.  
104 Id., *Cours normal*, p. 15.  
105 *Ibid.*, p.5.  
106 *Ibid.*, p. 212.  
107 Id., *De la bienfaisance publique*, Paris, 1839, t. II, p.495.  
108 Id., *Cours normal*, p.123.  
109 *Ibid.*, p.138.  
110 *Ibid.*, p.43.  
111 *Ibid.*, p.49.  
112 Id., *De la bienfaisance publique*, t.II, p.  
113 Id. *Du perfectionnement moral ou de l'éducation de soi-même*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, 1826, t.I, p. 2.  
114 *Ibid.*, p.6.  
115 Id., *Cours normal*, p. 204.  
116 *Ibid.*, p.  
117 *Ibid.*, p.133. Cette formule est signalée, dans le *Dictionnaire de pédagogie* de F. Buisson, comme une des "pensées fortes, des préceptes judicieux, des mots vraiment trouvés" de celui qui fut "un des plus ardents promoteurs de l'instruction des classes laborieuses" (F. Buisson, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, 1882, t.I, p.1169, 1167). Les fondateurs de l'école républicaine, J. Simon, J. Ferry, L. Bourgeois, F. Buisson seront présidents de la Société pour l'instruction élémentaire dont Degérando a été le premier secrétaire général.  
118 Id., *Des progrès de l'industrie considérés dans leurs rapports avec la moralité de la classe ouvrière*, Paris, 1841, p.42.  
119 Id., *Cours normal*, p.133-134.  
120 Id., *Compte-rendu sur l'école élémentaire de Nogent-sur-Marne, par M. le maire de ladite commune, au conseil d'administration de la Société pour l'enseignement élémentaire, dans sa séance du 29 mai 1816*, Paris, s.d., p.5.  
121 Sur ce point, cf. A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme, Illuminisme, Théosophie, 1770-1820*, Paris, 1928, t.II, p. 188-242.  
122 J.M. Degérando, *Proposition relative à la composition et au choix d'ouvrages destinés aux lectures du peuple, soumise au Conseil d'administration de la Société pour l'instruction élémentaire, dans la séance du 27 mai 1818*, Paris, s.d., p.10  
123 *Lettres de la baronne Degérando, née de Rathsamhausen*, Paris, 1880, p.113.  
124 G. de Gérando, *Le démocrate chrétien ou manuel évangélique de la liberté, de l'égalité et de la fraternité*, Paris, 1848. A la différence de son père, G. de Gérando écrit son nom en deux mots.  
125 *Ibid.*, p.8.

---

*De Gerando*  
*Philosophie et Philanthropie*

Lorsque paraît en 1802 *De la génération des connaissances humaines* son auteur n'est pas un inconnu. Avant d'être couronné par l'Académie royale des sciences de Berlin, il avait été distingué à Paris en 1799 par la classe des sciences morales et politiques de l'Institut national : son mémoire avait reçu "le prix de 5 hectogrammes d'or, frappés en médaille" pour avoir apporté la réponse jugée la meilleure à la question relative à "l'influence des signes sur la formation des idées". Avec ce mémoire écrit pendant qu'il était en garnison à Colmar, de Gerando avait également gagné l'estime de la petite société des Idéologues, bien représentée au sein de l'Institut; sur leur recommandation il avait été dispensé du service militaire et nommé secrétaire du bureau consultatif des arts et du commerce au ministère de l'intérieur.

Cette sinécure lui avait permis de remanier son mémoire pour en faire un traité en quatre volumes publié en 1800 sous le titre *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels* et, sur la lancée, de participer avec succès au concours organisé par l'académie berlinoise.

#### LE PHILOSOPHE

Joseph-Marie de Gerando est né à Lyon en 1772. La Revolution qui l'empêche de devenir prêtre le jette dans l'action politique : il participe à l'insurrection anti-jacobine en 1793 avant de s'exiler en compagnie de son ami Camille Jordan, en Suisse puis en Italie ; amnistié à l'automne 1795 par le Directoire, il rentre en France mais son amitié pour Jordan, devenu membre du Conseil des Cinq Cents, le pousse à s'exiler à nouveau, en septembre 1797, après le coup d'Etat anti-royaliste du 18 fructidor. Il gagne l'Allemagne où il séjourne notamment à Tübingen.

Dans ses deux premiers ouvrages, de Gerando apparaît comme un continuateur d'une tradition philosophique maintenue pendant les événements révolutionnaires mais persécutée sous la Terreur. Dans son discours du 18 floréal an II (7 mai 1794) Robespierre avait dénoncé "la secte des Encyclopédistes" dont l'athéisme et le matérialisme ruinaient les fondements même de

la République. Cette mise en cause du rôle de la philosophie à travers la dénonciation de philosophes dont certains étaient des adversaires politiques n'avait pu réduire totalement au silence ceux que Robespierre avait désignés à la vindicte publique. L'exemple le plus célèbre est celui de Condorcet rédigeant son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* dans sa cachette de la rue Servandoni. C'est en prison, s'attendant à tout moment à être conduit à l'échafaud, que Destutt de Tracy avait "inventé" l'Idéologie comme programme d'une philosophie à venir dont il espérait, comme en témoigne Maine de Biran quelques années plus tard, qu'elle allait "changer la face du monde".<sup>1</sup>

La conjoncture politique a pesé sur les orientations d'une philosophie "républicaine" soucieuse de préserver l'héritage : la doctrine de la perfectibilité et du progrès, en lui donnant une reformulation qui permette à la fois de penser la Terreur et d'en éviter le retour. D'où le double souci des Idéologues de réélaborer une théorie de la connaissance pour mieux combattre le préjugé et l'erreur et d'inscrire leur projet dans des institutions, -bref, de réaliser la philosophie.

C'est le cadre conceptuel hérité de Condillac et au-delà de Locke qui leur sert de point de départ et c'est dans ce cadre que de Gerando s'inscrit à son tour. L'héritage revendiqué est aussi discuté : comme Cabanis et Tracy, de Gerando critique les insuffisances de Condillac.<sup>2</sup> Ces remises en cause montrent qu'il n'y a pas de doctrine bien établie; la discussion reste ouverte comme il convient à des philosophes qui ne souhaitent pas transformer leurs convictions en dogmes et refusent une philosophie du nom propre :

"La philosophie en Allemagne.... fait secte encore. On adopte, à quelques variations près, le système entier des opinions d'un philosophe.... Aujourd'hui nous autres Français, dans les sciences idéologiques, morales et politiques, où peu de choses sont rigoureusement prouvées, nous n'avons aucun chef de secte, nous ne suivons la bannière de qui que ce soit. Chacun de ceux qui s'en occupent a ses opinions personnelles très indépendantes... Cette disposition d'esprit me paraît bien plus favorable que l'autre aux progrès des lumières; elle me semble le cachet d'un état de la philosophie beaucoup plus avancé; elle prouve que l'on observe des faits, qu'on recueille des vérités et qu'on n'est point pressé de bâtir des systèmes, moins encore d'en adopter."<sup>3</sup>

De fait en 1802 les opinions personnelles de de Gerando commencent à jeter le trouble chez ses amis : outre ce que nous apprend Maine de Biran sur la considération que lui portent Cabanis et Tracy<sup>4</sup>, son insistance sur l'activité de l'esprit humain, le rôle qu'il fait jouer à l'attention et à l'imagination par laquelle "nous atteignons à l'idée de la suprême cause"<sup>5</sup> ouvre ce que Sergio

Moravia a appelé la première crise de la psychologie idéologique.<sup>6</sup>

Les sentiments religieux de de Gerando ne peuvent que l'éloigner d'un Cabanis et d'un Tracy écartant de la science toute interrogation sur les causes premières et adversaires obstinés d'une soumission à une méthode non rationnelle. On peut aussi penser que sa volonté de "concilier les divers systèmes", limitée dans *De la génération* à ceux des "philosophes qui ont voulu déduire nos idées des impressions sensibles" qu'il élargit ensuite à l'ensemble des doctrines philosophiques ne peut recueillir l'approbation de ceux qui, pour refuser de faire secte, n'en refusent pas moins qu'on renonce d'emblée à toute recherche d'un savoir vrai : toute leur entreprise a pour but de distinguer la vérité de l'erreur pour construire progressivement une philosophie et une politique rationnelles

Cependant l'expression franche de ces désaccords reste réservée à la correspondance privée.<sup>7</sup> De Gerando confie à Maine de Biran : "Je suis dans une position assez facheuse, placé entre les batteries des philosophes d'Autcuil et celles des ennemis de la raison" et lui annonce qu'il a formé "un beau plan qui l'occupe par dessus tout, celui de réconcilier les disciples de Kant avec ceux de Condillac".<sup>8</sup> Deux ans plus tard, en 1804, ce projet aboutit avec la publication de *l'Histoire comparée des systèmes de philosophie considérés relativement aux principes des connaissances humaines*.

"En observant une constante neutralité entre toutes les sectes, nous nous attirerons bien des critiques et le projet de pacification que nous proposerons pour les réunir déplaira peut-être aux partisans de chacune d'elles. Mais... les systèmes conciliateurs...sont réellement les plus sages en eux-mêmes et les plus utiles à la science", écrit-il dans son introduction. L'histoire des systèmes est celle des progrès de la raison dans l'histoire, rapportés au principe de la génération des connaissances ; elle permet de dégager une méthode applicable dans tous les secteurs de l'activité humaine. Dans *Des signes* de Gerando avait rendu hommage à Condillac parce qu'il avait montré que la philosophie pouvait devenir "une science toute pratique" ; dans *l'Histoire* il en fait une science expérimentale. Quatre ans plus tard, dans le *Rapport historique sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789, présenté à sa Majesté l'Empereur et roi, en son conseil d'Etat, le 20 février 1808*, dans la partie consacrée à la philosophie, il ajoute que de cette science, "l'histoire considérée comme un tableau moral des opinions et des mœurs, des révolutions qu'elles ont éprouvées, des causes et des effets de ces révolutions, est la première école". Rejetant "les systèmes glaçants du matérialisme et les rêveries de l'idéalisme", il souligne les bienfaits d'une philosophie qui est "non l'opinion d'une secte, ni le système d'un individu, l'esprit d'un moment

ou d'un siècle, la devise d'une classe particulière d'écrivains" mais cette "science mère amie des mœurs,... des lois,... des idées religieuses".<sup>9</sup> Il renoue par un certain tour avec l'idée robespierriste d'une philosophie consolante pour le peuple qu'elle contribue à rassembler en exaltant le "beau moral"<sup>10</sup> mais qui, refusant toute effusion des sentiments, continue à faire fond sur l'éducation de la raison.

Après avoir rappelé la "révolution" qu'a connue la philosophie en Allemagne et fait l'éloge de la philosophie écossaise, il tire le bilan de l'activité de "l'école française" en critiquant notamment les tenants de l'Idéologie : "avant d'être adopté, un tel changement (de nom) doit être justifié et, en quelque sorte, nécessité par des découvertes fondamentales qui renouvellent la face de la science elle-même; le nom d'idéologie peut présenter une acception inexacte et même dangereuse en paraissant réduire l'étude de l'esprit humain aux représentations qu'il se forme des objets et consacrer ainsi une erreur trop généralement répandue".<sup>11</sup>

La rupture est publiquement consommée avec ceux que, les traitant de phraseurs et de métaphysiciens, Napoléon ne cessera de poursuivre de sa hargne.

### LE PHILOSOPHE A L'OEUVRE

La philosophie qui a pour but, comme l'écrit de Gerando en tête de son *Rapport*, "le perfectionnement intellectuel et moral"-de soi comme d'autrui- a une visée éminemment pratique, ce dont toute sa vie il n'a cessé de témoigner. Il a appartenu à la haute administration : secrétaire général, en 1804, du ministère de l'intérieur dont la compétence incluait l'agriculture, le commerce, l'industrie et l'enseignement, maître des requêtes au Conseil d'Etat en 1808, conseiller d'Etat à partir de 1810, chargé de missions d'organisation administrative et politique en Italie et en Espagne <sup>12</sup>, par ses nombreuses activités, dans cette période d'essor de l'administration, il a participé au mouvement d'organisation et d'étude de la société française par ses élites dirigeantes. Au fil des ans il a pris la plume pour consigner le résultat de ses observations et de ses expériences ou pour dispenser les leçons du professeur de morale ou de droit administratif qu'il a aussi été. Dans *De la génération* il donne six directions de recherche aux philosophes dont l'étude de l'histoire des mœurs des nations et des progrès de la société civile, l'étude de l'histoire des sciences et des arts et l'étude de l'éducation des enfants.<sup>13</sup> C'est sous

ces trois rubriques qu'on peut illustrer l'action de de Gerando.

### Les sciences et les arts

En 1801 il participe à la fondation de la *Société pour l'encouragement de l'industrie nationale* dont il restera le secrétaire jusqu'à sa mort en 1842. Cette société qui reçoit le soutien du ministre de l'intérieur Chaptal réunit des banquiers, des industriels, des savants, des administrateurs et des hommes politiques. Elle se donne pour but la diffusion des inventions et des nouveaux procédés industriels et agricoles. Dans le rapport d'activité qu'il présente en juillet 1804 de Gerando écrit : "De toutes les manières de faire le bien,...il n'en est aucune peut-être qui soit...plus sûre et plus positive dans ses résultats que celle qui s'exerce par les encouragements répandus par l'industrie; elle ouvre de nouvelles routes au travail, elle promet une nouvelle économie au consommateur, elle vivifie toutes les sources de la fortune publique; les bras sont plus utilement employés, les besoins plus aisément satisfaits". Le développement du machinisme semble particulièrement prometteur. "Les machines que l'on emploie dans les manufactures, peut-on lire dans le *Bulletin de la société*...<sup>14</sup> présentent deux avantages majeurs : le premier, une économie considérable dans le prix de la main d'oeuvre, le second, une plus grande perfection".

Près de quarante ans plus tard, en 1841, l'infatigable de Gerando publie *Les progrès de l'industrie considérés dans leurs rapports avec la moralité de la classe ouvrière, mémoire couronné par la Société industrielle de Mulhouse*, avec ce sous-titre : *Le travail doit être pour l'homme une éducation religieuse et morale*. Il vante les progrès du machinisme et de la grande industrie sur lesquels le doute a été jeté par les premières enquêtes sociales, par certains économistes chrétiens comme par les ouvriers eux-mêmes, notamment à l'occasion de soulèvements mémorables dans sa bonne ville de Lyon. A un Villermé, un Frégier qui ont dressé le tableau de la misère et de la démoralisation ouvrières, il oppose chiffres et faits, statistiques criminelles et observations sur le terrain qui innocentent les fabriques et ceux qui y travaillent. En les isolant de toute une population flottante, il construit un modèle positif de l'ouvrier et de sa famille, dotés de qualités morales comme la générosité, dont le niveau de vie s'améliore grâce au travail industriel et dont l'acte productif est promis à un enrichissement toujours plus grand grâce au machinisme. Le seul problème c'est que si la division du travail en combinant leurs forces donne aux ouvriers l'exemple de l'entraide et de la cohésion sociales, leur réunion en masse dans les ateliers, âges et sexes mêlés, les expose à tous les

“désordres”. Il n’est utile aux hommes de se toucher qu’autant qu’ils s’unissent par quelques rapports mutuels; leur agglomération doit être accompagnée d’un lien, vivifiée par un esprit de communauté. ..autrement les éléments d’une foule assemblée au hasard se pressent, se heurtent, en se rencontrant”.<sup>15</sup> A cette foule anémique un lien moral seul peut apporter une règle de vie conforme à la dignité humaine : l’instruction et l’éducation doivent être dispensés par l’école et le patronage et c’est dès l’enfance qu’il faut y veiller.

### L’éducation de l’enfance

La question de l’enseignement public avait été soulevée pendant la Révolution mais l’enseignement primaire avait été négligé. Or autour de 1815 une nouvelle méthode apparaît qui offre le moyen de scolariser à moindres frais le plus grand nombre d’enfants : la “méthode lancasterienne” mise au point en Angleterre, l’enseignement mutuel, dont la portée pratique se double d’une valeur philosophique et morale grâce au principe de l’apprentissage réciproque. Pour promouvoir cette méthode une partie des membres de la *Société pour l’encouragement* se regroupe au sein de la *Société pour l’instruction élémentaire* qui ouvre des écoles pilotes ; de Gerando fait de même à Nogent-sur-Marne, ville dont il est maire. L’enseignement mutuel, violemment combattu par une fraction de l’opinion conservatrice qui ne voit de salut que dans l’ignorance du peuple, connaît un certain succès jusque dans les années quarante. Ses promoteurs y voient la réponse économique au besoin d’instruction du peuple<sup>16</sup> mais insistent sur sa capacité civilisatrice idéale : développement du sens de la discipline et de l’auto-discipline, progression de tout le groupe, adoucissement des mœurs par l’apprentissage du chant selon la méthode Willem, élargissement des connaissances par l’apprentissage du dessin linéaire selon la méthode Francoeur, amélioration de la constitution physique par l’hygiène et la gymnastique....

En 1832 de Gerando publie un *Cours normal des instituteurs primaires ou directives relatives à l’éducation physique, morale et intellectuelle dans les écoles primaires*. “Il faut voir dans son livre, écrit Jomard<sup>17</sup>, comment l’auteur de tant d’ouvrages savants et estimés descend des hauteurs de la philosophie aux applications usuelles, comme il cherche les moyens les plus sûrs pour développer chez les classes laborieuses les facultés humaines pour les faire concourir à l’accomplissement des lois du monde moral et de la société”. De Gerando, en mettant en valeur la socialisation des enfants par l’école qui prépare leur entrée dans la vie active, présente aux instituteurs ce qu’il appelle “un petit cours de philosophie” : partant de la distinction entre la sen-

sation passive et la pensée active il décrit le rôle des facultés comme l'attention, l'imagination et la mémoire dans la formation du jugement et prône une sorte de pédagogie active par laquelle la curiosité de l'enfant est stimulée "au point que l'étude ressemble presque à un jeu". Ces activités ludiques ne sont pas désintéressées : elles servent à inculquer un savoir nécessaire au bien commun<sup>18</sup> et les valeurs morales dont la communauté a besoin: celles du respect de soi, dans le souci de sa propre dignité, et d'autrui, dans son indépendance, celles d'une fraternité proclamée par le Christ pour le plus grand bien de tous et de la défense de l'ordre social : "les limites qu'établit entre les diverses classes de la société la différence des rangs, des fortunes, des professions, cessent sous l'influence de la religion d'être une barrière de séparation entre les coeurs...Instituteurs ! apprenez bien aux enfants qu'il ne peut exister de droits que par corrélation à la loi morale".

### Les moeurs et les progrès de la société civile

#### L'enfance de l'humanité

En 1799 la *Société des observateurs de l'homme* s'était donné pour but d'étudier "l'homme sous ses différents rapports physiques, intellectuels et moraux" en privilégiant le recueil des faits, la multiplication des observations et "en laissant de côté toutes ces vaines théories, toutes ces spéculations hasardées, qui ne serviraient qu'à envelopper de nouvelles ténèbres une étude déjà si obscure par elle-même".<sup>19</sup> En 1800, préparant l'expédition scientifique du capitaine Baudin à destination de l'Australie, elle demande à de Gerando de rédiger des instructions pour éclairer les savants embarqués sur leurs devoirs d'anthropologues. Dans ses *Considérations sur les méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* celui-ci pose en principe que l'étude des sauvages permet de réaliser "des expériences sur les phénomènes de la pensée" : le voyage dans l'espace est un voyage dans le temps vers "le berceau de la société humaine", qui permet d'accomplir un devoir "philanthropique" : "rétablir les augustes noeuds de la société universelle...de retrouver ces parents séparés par un long exil... de leur présenter le pacte d'une fraternelle alliance", de les faire profiter "des avantages de la civilisation et non de ses abus". Il faut leur reconnaître pleinement la qualité d'hommes et recueillir leur précieux témoignage en respectant un protocole : "se tenir en garde contre les inductions trop précipitées", ne pas être dupe des réponses, en faisant l'effort d'apprendre leur langue. Pour ne pas s'en tenir à une relation extérieure, l'observateur doit "devenir en quelque sorte l'un d'eux; et c'est en

apprenant leur langue qu'on deviendra leur concitoyen". La méthode à suivre : commencer par le langage d'action comme avec les enfants ou les sourds muets car "le sourd-muet est aussi un sauvage", avant de passer à la langue articulée. Il s'agit "d'arracher au sauvage le secret de son histoire intellectuelle et de nous transmettre le journal de la génération de ses idées" Par l'apprentissage de la langue l'explorateur établit une communication authentique et fonde un savoir vrai et universel en accédant à l'univers symbolique du sauvage et en comprenant les formes de sa vie domestique, sociale et culturelle. L'accent est mis sur la communication comme véhicule du perfectionnement de l'espèce humaine et l'échange est théoriquement égalitaire puisque la civilisation la plus développée a quelque chose à apprendre du sauvage en même temps qu'elle a quelque chose à lui apporter : les bienfaits de la société perfectionnée et non l'esprit de conquête ou la destruction.

### L'humanité mutilée

Membre du conseil d'administration de l'Institut des sourds-muets de Gerando rédige en 1827 un traité *De l'éducation des sourds-muets*. Il centre son analyse sur la réaffirmation de la thèse conventionnaliste : les sourds-muets se fabriquent un système de signes pour communiquer de la même façon que les enfants apprennent à parler naturellement, spontanément. Si l'apprentissage de la langue maternelle se fait tout seul, par le contact avec l'entourage familial, c'est bien la sociabilité qui permet d'accéder à la dignité d'homme mais selon des modalités déterminées par le milieu social : "les enfants des classes inférieures ont une sorte d'avantage sur les autres. D'un côté les interlocuteurs accompagnent leurs entretiens d'une pantomime bien plus vive et plus animée; d'un autre côté leurs discours se lient plus constamment à des actions faites ou à faire et se confondent avec ces actions mêmes : ce sont les travaux des champs, de l'atelier, les arrangements du ménage. L'enfant des riches entend, il est vrai, beaucoup plus de paroles mais ce sont des conversations tenues avec calme, immobilité, sans rapport avec les objets qui frappent les sens du jeune élève".<sup>20</sup> Le premier niveau d'acquisition et de pratique de la langue est celui du langage d'action, le plus proche de la nature et le moins conceptualisé : "les peuples dont la civilisation est encore peu avancée, les individus des conditions inférieures de la société chez lesquels l'empire des sens conserve plus de force, dont les passions conservent plus de véhémence; les nations douées d'une imagination plus vive, comme celles qui habitent des climats méridionaux, font du langage d'action un emploi plus abondant"<sup>21</sup> Dans ce schéma sauvage- enfant -sourd-muet - prolétaire une

infériorité sociale peut se renverser en positivité sous un certain rapport : l'enfant pauvre a un rapport plus naturel au langage mais un handicap : sa curiosité est émoussée par la monotonie de sa situation. A la société d'aider à surmonter ces handicaps, par exemple en donnant au sourd-muet, par une bonne méthode, les moyens d'accéder à l'univers linguistique de ceux qui parlent pour le "faire rentrer au sein de la société, l'introduire à la civilisation", en lui dispensant une éducation complète, y compris religieuse. De Gerando traite les instituteurs de sourds-muets de "missionnaires de la civilisation" tout comme il parle du "beau zèle de ces missionnaires de la bonne nouvelle qui portent dans un autre hémisphère, au milieu des peuplades sauvages, dans des îles inconnues, les bienfaites lumières de cette religion qui est, en quelque sorte, la civilisation elle-même"<sup>22</sup> ; il parlera bientôt, dans son *Cours normal*, du "ministère religieux" des instituteurs primaires.

### Le mystère de l'inégalité

Libéral et partisan du progrès, de Gerando n'en est pas moins éloigné de toute position réformatrice. "L'inégalité des conditions, résultat inévitable des progrès de la civilisation" lui apparaît comme un véritable "mystère" religieux, la Providence imposant à l'humanité cette épreuve qu'elle doit surmonter par le travail et la charité. De 1820 à 1839, du *Visiteur du pauvre* au *Traité de la bienfaisance publique*, il pose les règles d'une action charitable qui profite à tous, à ceux qui donnent comme à ceux qui reçoivent et qui ont souvent plus besoin d'affection, de conseils et de bonnes paroles que de compensations matérielles. L'art du philanthrope comme de l'administrateur éclairé consiste à doser ses interventions pour ne pas endormir dans le pauvre, par une générosité et une largesse excessives, le sens du devoir et de la responsabilité : "les émotions de la sympathie ne permettent guère ces calculs rigoureux qui mesurent à l'être souffrant une ration précise de soulagement"<sup>23</sup> Le *Visiteur du pauvre* multiplie les mises en garde : il faut démêler la vraie pauvreté de ses contrefaçons, l'indigence factice, ou exagérée..

Fondée en mars 1830 la *Société des établissements charitables* dont de Gerando est un membre actif se propose d'organiser l'action charitable dans les domaines public et privé en centralisant les informations et en popularisant les initiatives heureuses : soupes économiques et lits Rumford, fourneaux Bouriat, consommation de la gélatine d'os et de la pomme de terre, et, de façon plus ambitieuse, salles d'asile, caisses d'épargne, secours à domicile, assistance par le travail, à condition de ne pas faire concurrence aux travailleurs "libres", etc..

De Gerando fonde lui-même en 1839 un asile-ouvroir pour des jeunes convalescents sortant des hôpitaux afin de "conserver et de rendre à la société des jeunes filles victimes par leur inexpérience des suites malheureuses d'une séduction dont l'entraînement est parfois si difficile à éviter".<sup>24</sup>

### **De l'ordre dans l'humanité**

Le refus de l'exclusion sociale qui va de pair avec une relégation de chacun à sa place, est la conséquence d'un principe d'ordre qui pour contribuer au maintien de l'ordre public n'en définit pas moins la forme même de l'expérience humaine s'appuyant sur la raison. Tout est ordonné dans l'univers : la génération des idées s'enchaîne selon une logique naturelle, l'apprentissage de la langue, passée la période enfantine d'acquisition spontanée, s'effectue selon une méthode réglée, la sociabilité elle-même doit s'inscrire dans un système de relations réciproques qui fixe à chacun la sphère de son activité. C'est ainsi que peuvent s'engrener tous les rouages de la machine sociale. A la base de cette conception il y a un principe de classement et de visibilité. La méthode (le classement) suppose que chacun, à sa place, donne libre cours à ses capacités. Le danger ne tient pas à la division en classes; il y a au contraire tout à redouter des déclassés, de ceux qui aspirent à sortir de leur classe. Aussi ne faut-il pas permettre aux enfants de prolétaires d'acquérir des connaissances superflues qui pourraient leur donner envie d'échapper à leur destin : "Les faux lettrés, les érudits bâtards, se multiplient chaque jour par les malheureuses prétentions de sujets nés dans les classes laborieuses, qui dédaignent d'y rester, qui font à la hâte de mauvaises études, qui, dans leurs vagues ambitions aspirent à des professions libérales, sans pouvoir les exercer. Occupant ainsi l'intervalle entre ces deux ordres de conditions, ils interceptent les rapports ; ils s'érigent en patrons des hommes de travail, en professeurs, orateurs, écrivains de bas étage ; menés attitrés ils aspirent à jouer un rôle dans la localité....ils exercent sur l'ouvrier un ascendant d'autant plus puissant qu'ils affectent de servir sa cause ; ils deviennent pour la population des ateliers de véritables oracles. On parle peu de leur despotisme, on n'ose pas ; ne sont-ils pas aujourd'hui une puissance ?"<sup>25</sup>

L'agitateur ouvrier, le philosophe d'estaminet s'interposent dans le jeu naturel des rapports et perturbent le flux normal de la communication. Le seul intermédiaire concevable, c'est le philanthrope, dispensant avec des secours mesurés à l'aune d'un savoir toujours plus raffiné de la condition prolétaire, les bienfaits d'un enseignement éclairé pour garantir l'harmonie sociale. Entrepreneurs et ouvriers sont tous des producteurs et des frères : aux patrons

il revient de ne pas abuser de leur pouvoir, aux ouvriers de ne pas succomber à l'envie, aux uns et aux autres de se retrouver dans l'affirmation de valeurs morales. L'erreur des réformateurs comme Owen, Saint-Simon, Fourier et des partisans de l'association, c'est de chercher à fonder un nouvel ordre social pour réformer les mœurs, c'est-à-dire de compter sur des intérêts égoïstes pour faire triompher la vertu.<sup>26</sup>

De Gerando approuve la loi de 1841 sur la limitation du travail des enfants après avoir espéré quelques années plus tôt que la puissance publique n'aurait pas à légiférer dans ce domaine et que les industriels comme les familles ouvrières se persuaderaient du bien-fondé d'une éducation des enfants pauvres. Il souhaite en effet que l'Etat n'intervienne qu'en dernière extrémité et qu'en temps ordinaire il se borne à recommander, conseiller, tout au plus à donner l'exemple dans le traitement qu'il réserve aux travailleurs des services publics. Ce qui compte avant tout, c'est le rapport individuel, l'engagement personnel, l'effort de chacun.

"Ce qui importe essentiellement à l'homme ici-bas, c'est qu'il soit bien à sa place".<sup>27</sup> Ce cynisme du chacun à sa place s'accompagne d'un refus de l'exclusion : dans la hiérarchie sociale où chacun tient son rang personne ne doit être tenu à l'écart. Pour les sourds-muets les indigents, les prolétaires et les enfants pauvres une stratégie de réintégration de la société est envisagée : il n'y a pas de groupe ou d'individu qui, affecté d'une infériorité sociale ou biologique, doit demeurer, selon son expression, "séquestré de la société". S'il y a une fatalité de l'inégalité dans la société industrielle, et donc un destin d'ouvrier, on ne peut conclure au mal de la civilisation, pas plus qu'à une immoralité ou à une perversité ouvrières. Dans cette société vouée au progrès et à l'harmonie, le seul flux de circulation qui puisse s'établir est celui des échanges symboliques : non pas la fause monnaie des appétits grossiers et des calculs égoïstes mais les vraies valeurs du travail et de l'abnégation, du contentement. Dans cette société, écrit au soir de sa vie le baron de Gerando, de l'Académie des sciences morales et politiques, personne n'est exclu pourvu que la classe la plus nombreuse sache se contenter de son sort, - telle est "la vraie philosophie populaire"<sup>28</sup>.

PIERRE SAINT GERMAIN

NOTES

1 Lettre à l'abbé de Feletz, in : Oeuvres, tome 6, correspondance philosophique, p.140

2 Voir par exemple Cabanis, Rapports du physique et du moral de l'homme, Deuxième mémoire, P.U.F. p.178

- 3 Destutt de Tracy, Mémoires de l'Institut, De la métaphysique de Kant (avril 1802) p547-548
- 4 "Je vous ai dit un mot sur de Gerando. Il ne jouit point auprès de ses collègues de l'Institut d'autant de considération que je l'aurais pensé. On regarde son livre comme un fatras, c'est, dit-on, un homme qui abuse de sa faculté d'écrire, il se mêle de tout, se fourre partout...il écritaille sans cesse et ne sera jamais avec tout cela qu'un homme médiocre." Maine de Biran, Lettre à l'abbé de Feletz, P.141-142.
- 5 "Idée sublime qui fait la gloire de l'imagination, la consolation de la vertu, à la présence de laquelle la raison se confond, l'âme s'élève, la pensée s'exalte et la nature entière paraît s'embellir" De la génération... p. 199-200
- 6 S.Moravia, Il pensiero degli Ideologues, 1974
- 7 "Nous avons été bien mécontents, Camille Jordan et moi, del'ouvrage de Cabanis.Voilà qui discrédite la philosophie, ce qui la fait considérer comme l'ennemie de toutes les idées consolantes.Non, des hommes qui ne croient qu'à la fatalité et à la matière ne peuvent être les amis sincères de la liberté" Lettre à Mme de Stael in Glachant, Benjamin Constant sous l'ocil du guet cité par JP Cotten in : Victor Cousin, les Idéologues et les écossais, 1985, p.143
- 8 Maine de Biran, Lettre à l'abbé de Feletz, p.144-145
- 9 Rapport, p205 à 207
- 10 Robespierre, Oeuvres, tome X, p.456
- 11 Rapport, p250
- 12 Baron d'Empire en 1812, Pair de France en 1837
- 13 De la génération, p.25-27
- 14 Bulletin de la société pour l'encouragement de l'industrie nationale, n°6, frimaire an XIII, p.129
- 15 Les progrès de l'industrie, p.53-54
- 16 "L'instruction première est due à tous" Jomard, Progrès des écoles d'enseignement mutuel, 1819, p.2
- 17 Rapport fait à la Société pour l'instruction élémentaire, 1832, p.41
- 18 "Née perfectible, la créature humaine a été confiée à la société comme à ses propres soins pour marcher à la perfection par un progrès continu" Cours normal, p.201 (3ème édition, 1839)
- 19 L.F.Jauffret, Introduction aux mémoires de la Société des observateurs de l'homme, in Copans, Jamin, Aux origines de l'anthropologie française, 1978, p.71
- 20 De l'éducation, tome 1, p.40
- 21 Ibid.p.237
- 22 Ibid., p.656
- 23 De la bienfaisance publique, tome 1, p.201
- 24 Discours prononcé aux funérailles de M.le Baron de Gerando, pair de France, par M.d'Artois, membre du conseil d'administration de l'asile-ouvroir
- 25 Les progrès de l'industrie, p.65-66
- 26 De la bienfaisance publique, tome 3, Des mesures qui auraient pour but de régler artificiellement la distribution de la propriété, p.271
- 27 Cours normal, p.254
- 28 De la bienfaisance, tome 3, p.388

Fondation "Pour la science"  
CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE

Directeur : Jacques ROGER      Directeurs-adjoints : Dominique BOUREL  
Ernest COUMET  
Secrétaire général : Pierre MONZANI      Jean-Claude PERROT

---

# REVUE DE SYNTHÈSE

*trimestrielle fondée en 1900 par Henri Herr*

---

TOME CXI-SÉRIE GÉNÉRALE

COMITÉ DE RÉDACTION :

MM. Dominique Bourel, Roger Chartier, Joël Cornette, Ernest Coumet,  
Henri-Jean Martin, Jacques Merleau-Ponty, Pierre Monzani, Jean-Claude Perrot,  
Roshdi Rashed, Daniel Roche.

COMITÉ DE LECTURE :

MM. Guy Beaujouan, Jacques Brunschwig, Paolo Casini, Robert Darnton,  
Robert Fox, Dominique Julia, Reinhart Koselleck, Hervé Le Bras, Everett Mendelsohn,  
Jean Mosconi, Mme Mona Ozouf, MM. Pierre Pellegrin, Jean-Claude Schmitt,  
Pierre Vidal-Naquet, Denis Woronoff.

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :

Agnès Biard.

---

SCIENCES COGNITIVES :  
QUELQUES ASPECTS PROBLÉMATIQUES

*contributions de*

J. Proust, J.-P. Desclès  
M. Piattelli-Palmarini,  
D. Andler, F. Varela et J. Petitot

NOS 1-2/1990

150 FF

- 
- Direction-rédaction : Centre International de Synthèse, 12 rue Colbert  
75002 Paris - Tél. : 42.97.56.68  
— Administration-abonnements : Éditions Albin Michel, 22 rue Huyghens  
75014 Paris - Tél. : 42.79.10.00 - CCP Paris 24 222 23 G  
— Tarif des abonnements pour 1990 : France ..... 290 F  
Étranger ..... 380 F  
*(Les abonnements partent du 1<sup>er</sup> janvier.)*

Les textes publiés n'engagent que leurs auteurs.

---

**Corpus n° 14/15**  
**Sommaire**

Editorial, <i>Francine Markovits</i> .....	1
A propos de la parution du 50ème titre du Corpus des œuvres de philosophie en langue française, <i>Michel Serres</i> .....	3
<i>Claude Durand</i> .....	9
Introduction à la philosophie selon Bossuet, <i>Christiane Frémont</i> .....	11
L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault, <i>Carole Talon-Hugon</i> .....	25
Du Marsais, le grammairien philosophe, <i>Frédérique Ildefonse</i> .....	35
Droit et vertu chez Mably, <i>Jean Fabien Spitz</i> .....	61
L'étrange matérialisme de La Mettrie, <i>Giulio Panizza</i> .....	97
La sensibilité physique selon Helvétius, <i>John O'Neal</i> .....	111
Saint-Martin, le philosophe inconnu, <i>Robert Amadou</i> .....	129
L'Ecole normale de l'an III et le cours de Garat, <i>Jean-Robert Armogathe</i> .....	143
Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy, <i>Marie Noëlle Polino</i> .....	155
L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy, <i>Marie Noëlle Polino</i> .....	177
De Gerando, le social et la fin de l'idéologie, <i>Jean François Braunstein</i> .....	197
De Gerando philosophe et philanthrope, <i>Pierre Saint Germain</i> .....	217