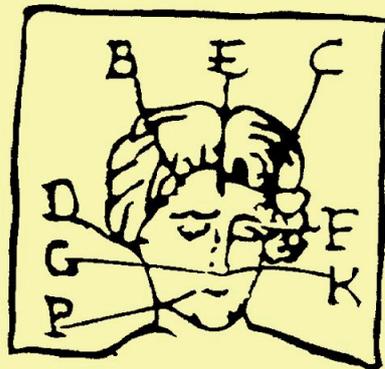


CORPUS

revue de philosophie

n° 33
Théodore Jouffroy



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

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

N° ISSN : 0296-8916

CORPUS

revue de philosophie

n° 33

Théodore Jouffroy:

Textes réunis
par Patrice VERMEREN

TABLE DES MATIÈRES

Francine MARKOVITS

Éditorial..... I

Patrice VERMEREN

*Le remords de l'école éclectique, précurseur
de la synthèse de la philosophie et de la révolution* 5

Chryssanti AVLAMI

Un philosophe philhellène 33

Théodore JOUFFROY : comptes-rendus

*Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin,
troisième volume (Le Globe du 27 novembre 1824)* 63

*Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin,
tome IV ; œuvres inédites de Proclus, philosophe grec
du cinquième siècle, d'après les manuscrits de la
bibliothèque royale de Paris, publiées par Victor Cousin.
Le sixième volume est sous presse
(Le Globe du 24 mars 1827)* 71

Jacques D'HONDT

Hegel et Jouffroy..... 81

Christiane MAUVE

L'esthétique de Jouffroy : des promesses sans suites ?... 99

Georges NAVET

Le droit naturel des Eclectiques 115

Eric PUISAIS	
<i>Jouffroy et Lerminier</i>	131
Sophie-Anne LETERRIER	
<i>Jouffroy académique</i>	145
Emile BOUTROUX	
<i>De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française (1897)</i>	161
Théodore JOUFFROY	
<i>Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine (1831)</i>	181
Jean-Pierre COTTEN	
<i>Bibliographie</i>	205
Tribune Libre	
Emmanuel FAYE	
<i>Lettre ouverte. Une réécriture « néo-scolastique » de l'histoire de la métaphysique</i>	213

EDITORIAL

L'annonce d'un congrès des sociétés de langue française à Laval* a donné lieu à un courrier des lecteurs.

Il nous a semblé que c'était l'occasion d'ouvrir une « tribune libre » dans les pages de la revue *Corpus* et de favoriser ainsi un débat sur les orientations de la philosophie ou des philosophies contemporaines.

On trouvera donc à la fin de ce volume un article d'Emmanuel Faye : *une réécriture « néo-scholastique » de l'histoire de la métaphysique* ainsi que la reproduction de l'annonce du congrès qui se tiendra à Laval en 1998.

On trouvera en outre à la page des tarifs de nouvelles dispositions pour les étudiants.

Le responsable de ce numéro a délibérément choisi de placer les documents à la suite des articles qui y faisaient référence, sans les regrouper comme à l'ordinaire sous une rubrique spéciale.

FRANCINE MARKOVITS

* Voir le sommaire, ci-joint, à la fin du numéro.

**LE REMORDS DE L'ÉCLECTISME,
PRÉCURSEUR DE LA SYNTHÈSE DE LA PHILOSOPHIE
ET DE LA RÉVOLUTION ?**

PIERRE LEROUX, PROUDHON ET FERRARI LECTEURS DE
JOUFFROY.

De Buenos-Aires, le Père Vicente Lopez écrit au Dr Félix Frias en 1838 : « Cher ami, il me plaît de vous faire parvenir le livre *Les Mélanges philosophiques* de Mr Jouffroy. De quelles merveilles, Sr Félix, mon âme s'est régalée, grâce à la lecture de ce beau livre. Il a fallu qu'il se passe plusieurs jours pour que je me réveille du rêve dans lequel celle-ci m'avait plongé. J'en ai fait aussi plusieurs extraits qui servent à expliquer et approfondir d'autres doctrines de l'auteur dans son oeuvre : « Cours de droit naturel » que nous possédons¹ ». Vicente Lopez est le traducteur de *l'Introduction à la philosophie du droit* de Lerminier, et aussi du *Cours de droit naturel* de Jouffroy et de son article sur « Le Bien et le Mal ». Quelque temps auparavant, Félix Frias a rencontré Alberdi, « qui était toujours dans ses théories antichrétiennes » et ne saurait le convaincre « avec sa religion philosophique ou plutôt son athéisme² ». Le même Alberdi, en 1842, rédige un texte intitulé « Idées- pour présider à la confection d'un cours de philosophie contemporaine - Au Collegio de Humanidades - Montevideo » : il y écrit que « la philosophie, comme l'a dit le philosophe le plus contemporain, Mr Jouffroy, est à naître », et rapproche Leroux de Jouffroy, qu'il ne connaît que par les articles critiques de celui-là. Jouffroy est donc dans les années 1840 un enjeu philosophique et politique pour la jeunesse lettrée, qu'elle soit libérale ou socialiste, sur l'autre rive de l'Atlantique - en

1 Lettre de Vicente Lopez à Félix Frias, Archivo de la Nacion, manuscrits de la Biblioteca de la Nacion, 10498 (traduction Clara Arnaud).

2 Lettre de Frias du 15 novembre 1838, citée par Jorge M. Mayer : *Alberdi y su tiempo*, Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, Abeledo-Perrot, seconde édition 1973, tome 1, page 195 note 213. Voir aussi Jose Ingenieros : *La evolucion de las ideas argentinas*, réédition Buenos Aires, Elmer 1957 tome 5 page 71 ; et Jorge Dotti : *La letra gotica*, Buenos Aires, Facultad de Filosofia y Letras, Uba, 1992, page 40, qui cite Alberdi évoquant Jouffroy comme « l'une des premières capacités philosophiques de ce siècle ».

CORPUS, revue de philosophie

Argentine, mais aussi au Chili³, à Cuba⁴, aux Etats-Unis⁵, comme en Angleterre, en Allemagne⁶, en Espagne⁷ ou en Italie⁸ -.

En France, Jouffroy, à la même époque, est certes une référence universitaire et scolaire. Gustave Flaubert, se souvenant peut-être de sa propre initiation philosophique, évoque dans *L'éducation sentimentale* celle de Charles Deslauriers en ces termes : « Son père, pendant les vacances, le laissa au collège. Une traduction ouverte par hasard l'enthousiasma. Alors il s'éprit d'études métaphysiques ; et ses progrès furent rapides, car il les abordait avec des forces jeunes et dans l'orgueil d'une intelligence qui s'affranchit ; Jouffroy, Cousin, Laromiguière, Malebranche, les Ecossais, tout ce que la bibliothèque contenait y passa. Il ambitionnait d'être le Walter Scott de la France⁹ ». Mais Jouffroy apparaît aussi comme la lecture obligée de ceux qui, dans le corps social, comme Madame Gervaisais, l'héroïne du roman des Frères Goncourt, se piquent de philosophie : « Sur la petite étagère en bois tourné, attachée au mur par quatre tresses de soie jaune, étaient, à portée de sa main, ses livres amis, portant

³ Voir Andrés Bello : « Apuntes sobre la teoria de los sentimientos morales », dans *El Araucano*, Santiago de Chile, 6 novembre, 11 décembre 1846, 25 juin 1947, et Cécilia Sanchez et Carlos Ruiz : « L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrés Bello », dans *Corpus* n°18-19, 1991 pages 183-193.

⁴ Voir José de la Luz y Caballero y otros : *La polemica filosofica (1832-1840)*, réédition Editorial de la Universidad de La Habana, 1947, tomes III et IV, et Patrice Vermeren : « La philosophie de l'égalité et la question de l'émancipation », *Actes du Colloque « l'Utopie »*, La Havane, Chaire Voltaire de l'Université, Cuba, 1997.

⁵ *Introduction to ethics, including a critical survey of moral systems, translated from the french of Jouffroy, by William H. Channing*, Boston, J. Munroe, 1848, 2 volumes

⁶ Sur ce point, voir les travaux de Ulrich J. Schneider (Université de Leipzig).

⁷ Voir les lectures des Ecossais par le philosophe catalan Marti de Eixala à travers Jouffroy, et les travaux de Jordi Riba (Université de Gérone).

⁸ Voir Salvo Mastellone : *Victor Cousin e il Risorgimento Italiano*, Firenze, Felice Le Monnier, 1955, et les travaux de Renzo Raggianti (Ecole Normale Supérieure de Pise) et de Guido Oldrini (Université de Milan).

⁹ Gustave Flaubert : *L'éducation sentimentale*, Paris, Michel Lévy frères 1870, réédition Lausanne, Rencontre, 1968 page 252.

Le remords de l'éclectisme

ces noms graves : Dugald Stewart, Kant, Jouffroy¹⁰ » ; ou de ceux qui, comme l'ouvrier typographe Pierre-Joseph Proudhon, venu à Paris avec une bourse de l'Académie de Besançon pour poursuivre des études, veulent s'y initier¹¹. Jouffroy, pour être de l'école éclectique et proche de Victor Cousin, n'en a pas moins aussi une autre image, et pour longtemps dans le XIX^e siècle, que celle de professeur salarié. A quoi doit-il d'être élevé à la dignité de philosophe au delà des frontières du monde universitaire et de celles de la France ?

Une révolution n'est possible que par la philosophie.

Proudhon à son arrivée à Paris en décembre 1838, avait rendu visite à Jouffroy, franc-comtois comme lui, député de Pontarlier mais surtout pour lui l'auteur de « Comment les dogmes finissent ». Mais de même qu'il se tient à l'écart des soirées de son tuteur de l'Académie des Sciences morales et politiques, Droz, il refuse de voir Nodier, Baguet, Jouffroy : « Ma nomination par l'Académie n'a pas effacé mes souvenirs, et ce que j'ai haï, je le haïrai toujours. Je ne suis pas ici pour devenir un savant, un littérateur homme du monde : j'ai des projets tout différents. De la célébrité, j'en acquerrai, j'espère ; mais ce sera aux frais de ma tranquillité et de l'amour des gens¹² ». Il fréquente les bibliothèques et lit Jouffroy, Cousin, Damiron, Thurot, de Cardailhac ; mais cette lecture le fatigue et le dégoûte des doctrines et des auteurs : il y perçoit une réciprocité édifiante de louanges et de flatteries qui ne les fait jamais, *cantant et recantant*, sortir en dehors de leur confrérie et le rend encore plus mutin et plus farouche qu'il n'était venu¹³.

10 E. et J. de Goncourt : *Madame Gervaisais*, Paris, Lacroix-Verboecheven, 1869, réédition Gallimard Folio 1982 page 93. Voir aussi les notes du carnet préparatoire sur la préface de Jouffroy aux *Oeuvres de Thomas Reid*, pages 283-287.

11 Voir Patrice Vermeren : « La bave froide de Pierre-Joseph Proudhon », *Esprit*, avril 1984 pages 152-155.

12 Pierre-Joseph Proudhon : lettres à M. Maurice du 17 décembre 1838 dans *Correspondance de P. J. Proudhon*, Paris, A. Lacroix, 1875, tome 1 pages 76 et 102.

13 Lettre de Proudhon à M. Pérennès du 13 mars 1839, ibidem page 103.

CORPUS, revue de philosophie

Lorsqu'il remet son Mémoire sur la Grammaire à l'Institut, il en attend comme résultat un jugement de Jouffroy : « j'ai tout lieu de croire qu'il en sera très content, et qu'il me donnera la place que je mérite¹⁴ ». Il lui rend une seconde visite fin avril 1839, quelques jours avant la proclamation des lauréats du concours Volney. Et dans la longue conversation qu'il a avec lui, Jouffroy le met en garde contre une philosophie qui se compromettrait avec *les jeux de l'esprit*, *les effets de style*, l'éthos et le pathos, ou la *rhétorique à la Jean-Jacques*. Car la vraie philosophie est du côté de l'observation, de l'analyse méthodique des faits psychologiques et moraux, les seuls qui soient à notre portée et peuvent nous élever un jour à « la hauteur d'une science rigoureusement exacte ». A son correspondant Viancin, Proudhon écrit le 30 avril 1839 : « M. Jouffroy est le seul homme qui m'entende ou plutôt me devine, et dont les conversations me soient aussi utiles qu'agréables. Celui-là, au moins, a l'instinct, ou pour parler plus magnifiquement, le génie philosophique ; il voit loin et large parce qu'il regarde de haut ; il sait ce qu'il reste à faire ; et ce qu'il voudrait qu'on fit est précisément ce que je voudrais essayer¹⁵. Neuf ans plus tard, dans la *Solution du problème social*, il reviendra sur cet entretien, attribuant à Jouffroy ces mots : « Une révolution n'est plus possible par l'instinct populaire, par la fantaisie d'un révélateur, par le retour aux traditions. Une révolution n'est possible que par la philosophie. Tout ce que pouvaient donner l'enthousiasme de la liberté, le sentiment religieux et patriotique, les souvenirs républicains, est épuisé. A un problème compliqué dont les noeuds ont été formés par l'entrelacement des institutions, il faut une solution rationnelle, un principe supérieur que le sens commun et l'instinct rapide des masses ne suffisent plus à poser, qui ne peut être saisi que par la réflexion, dans les sources profondes de la philosophie¹⁶ ». Proudhon conserve donc encore,

14 Lettre de Proudhon à M. Huguenet du 27 février 1839, *ibidem* page 92.

15 Lettre de Proudhon à M. Viancin du 30 avril 1839, dans : Pierre-Joseph Proudhon : « Lettres inédites à Gustave Chaudey et à divers comtois, suivies de divers fragments inédits de Proudhon, et d'une lettre de Gustave Courbet sur la mort de Proudhon, publiées par Edouard Droz », dans *Mémoires de la Société d'émulation du Doubs*, Besançon, Dodivers et Cie, 1910 pages 157-259.

16 Proudhon : *Solution du problème social*, 1848, réédition Paris, Lacroix 1868 pages 168-169.

Le remords de l'éclectisme

en 1848, la mémoire d'un Jouffroy qui se serait tenu sur le seuil de la révolution par l'Idée.

Sur le seuil au demeurant, car d'autres textes attestent d'une perception des limites de Jouffroy. Le 9 février 1840, Proudhon regrette de ne point avoir de lecteur pour son manuscrit sur la propriété : « Comment irais-je m'adresser à un Jouffroy qui n'a pas foi lui-même à la science qu'il enseigne, qui dit, avec une impertinence indigne, que la *philosophie est une chose bien creuse*, et qui apparemment trouve que ses 15 à 20000 francs de traitements accumulés sont quelque chose de plus solide ? Comment comprendrait-il que je cherche, pour les problèmes de la morale, de la société, de la métaphysique, des méthodes de solution infaillibles analogues aux méthodes des géomètres ? Comment croirait-il à cette vérité, pourtant bien simple, que les lois de l'arithmétique et de l'algèbre président au mouvement des sociétés comme aux combinaisons chimiques des atomes ; que rien, dans le monde moral comme dans le monde mécanique, ne se fait *sine pondere et numero et mensura* ? Comment irait-il concevoir que les *propriétés des nombres* sont le lien qui unit la philosophie pratique à la philosophie organique ?¹⁷ ». Le 22 février, il écrit au même Bergmann : « Tu me demandes ce qu'ont pensé les Jouffroy et les Droz de mon discours ? Ils ne l'ont vu ni l'un ni l'autre. Je ne vais plus chez M. Jouffroy et je voudrais me dispenser d'aller chez M. Droz. L'air de ces maisons-là ne me convient pas !¹⁸ ». Des reproches bien injustes, si l'on en croit Sainte-Beuve, Jouffroy ayant rendu bon témoignage de l'auteur des *Recherches sur les catégories grammaticales et sur quelques origines de la langue française* - son Essai sur la Grammaire de 1837 remanié - à l'occasion du concours Volney de l'Académie, et fait l'éloge de son intelligence et de ses aptitudes l'été suivant auprès du docteur Delacroix de Besançon¹⁹. On sait par ses *Cahiers de lectures* que Proudhon a lu très tôt avec attention les traductions et les commentaires des Ecossais faits par Jouffroy - « Il ne se peut rien voir de plus ingénieux, de plus sagace, de plus pénétrant », écrit-il dès 1826,

¹⁷ Lettre de Proudhon à M. Bergmann du 9 février 1840, *Correspondance*, op. cit. page 177

¹⁸ Lettre de Proudhon à M. Bergman du 22 février 1840, *ibidem* page 188.

¹⁹ Sainte-Beuve : *P. J. Proudhon, sa vie et sa correspondance (1838-1848)*, Paris 1872, réédition Alfred Costes 1947 page 50 note 1.

CORPUS, revue de philosophie

« que l'analyse et la critique de M. Jouffroy²⁰ » -, comme il lira les *Nouveaux mélanges philosophiques* à leur parution en novembre 1841²¹. Le 24 avril 1841, il avait confié à Bergmann qu'avec son nouveau mémoire, il marche directement à la restauration, sinon à la création, de la philosophie comme *science* : « M. Jouffroy l'a très bien dit, et tout ce qu'il a fait en philosophie se réduit à cette unique proposition, qu'il a délayée en deux-cents pages : la philosophie n'est pas encore définie, ni dans son but, ni dans son objet, ni dans sa méthode²² ».

En 1843, dans *De la création de l'ordre dans l'Humanité*, Proudhon critique les philosophes modernes rapportant tout au moi humain et étudiant le phénomène non dans ses lois, mais dans sa cause : « Le philosophe s'enferme dans sa chambre, se met les poings sur les yeux, et songe. Ne troublez pas sa contemplation ! Il étudie le moi, il fait de la psychologie. M. Jouffroy, notre plus grand psychologue, raconte de lui même²³ qu'il passa de la sorte les deux premières années de son professorat : aussi, quelles hautes vérités lui furent révélées pendant cette retraite, sur l'amour et la haine, le désir et l'aversion, l'expansion et la concentration, l'attraction et la répulsion !... Demandez plutôt à ceux qu'il louait et qui le louent. Otez de la psychologie la sensibilité, l'activité et la liberté ; la sensation, l'attention, la perception, le jugement, l'imagination, la mémoire, la volonté, la passion, c'est à dire les *noms* qu'on a donnés aux apparences du moi, aux phases de son développement et de son action, et dites ce qui reste ? Que l'on me montre une seule loi animique découverte par la psychologie traditionnelle : et je consens pour ma peine à relire tout le fatras des psychologues ». En 1858, dans *De la Justice dans la*

²⁰ *Cahiers de lectures* I page 3 (préface de la traduction de Reid), 1826. Voir aussi *Qu'est-ce que la propriété ?*, 1840, réédition Paris Marcel Rivière 1926 pages 136 et 167.

²¹ *Ibidem* XXIV pages 44-47. Voir Pierre Hauptmann : *Proudhon, sa vie, sa pensée (1809-1849)*, Paris, Beauchesne 1982 pages 188-191, 1081, 1090.

²² Lettre de Proudhon à M. Bergmann du 24 avril 1841, *Correspondance*, op. cit. page 309.

²³ Jouffroy : « Du spiritualisme et du matérialisme » dans *Mélanges philosophiques*, 1833, réédition Corpus des Oeuvres philosophiques de langue française, Paris, Fayard 1997, cité dans Proudhon : *De la création de l'ordre dans l'Humanité*, 1843, réédition Paris, Marcel Rivière 1927, page 108.

Le remords de l'éclectisme

Révolution et dans l'Eglise, il y reviendra encore, attribuant à Descartes la paternité de la distinction chimérique entre les corps et les âmes et fustigeant cette « fausse psychologie où s'est consumée sans fruit l'une des plus belles intelligences du siècle, Jouffroy. Quelle perte, je vous le demande, si les Ecossais n'eussent jamais trouvé de traducteur, que dis-je ? si leur prétendue philosophie était restée dans le néant !²⁴ ». L'*illustre et infortuné* Jouffroy, qui après une lutte désespérée, a quitté le drapeau de la révélation pour celui de la science, nous a jetés dans l'*écossisme*, a manqué de foi dans les forces de la raison pour atteindre la vérité « dans ce qu'elle a d'absolu », mais il demeure à ses yeux à l'écart de la *boutique universitaire* éclectique, un philosophe digne de ce nom aux yeux du camp de la révolution. En lisant sa biographie rédigée par Eugène de Mirecourt (1855), là où le pamphlétaire rapporte ses mots : « Tout ce que je sais, a-t-il dit plus tard dans son livre *La création de l'ordre*, je le dois au désespoir », Proudhon écrit en marge : « Oui, désespoir de la Science. Lisez Jouffroy²⁵ ».

²⁴ Proudhon : *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 1858, réédition Corpus des Oeuvres philosophiques de langue française, Paris, Fayard, tome III, page 1234.

²⁵ « Notes marginales de P. J. Proudhon sur sa « Biographie » par Mirecourt, parue en avril 1855 », publiées dans Pierre Hauptmann : *Proudhon (1855-1865)*, Desclée de Brouwer, 1988, tome II page 23.

CORPUS, revue de philosophie

La mort rendant le précurseur à ses véritables amis

A la même époque que le provincial Proudhon montait à Paris, le jeune italien Joseph Ferrari, éditeur de l'oeuvre de Vico, arrive dans la capitale de la liberté et de la pensée. Il passe ses thèses sous la présidence de Fauriel, avec un jury composé de Villemain, Patin, Saint-Marc Girardin, Guiaut et Jouffroy. Il échoue à l'agrégation de philosophie, mais il est crédité d'une « variété de connaissances et une distinction d'esprit dont il a donné preuve dans ses ouvrages²⁶ » par le président du jury : Jouffroy. C'est ce dernier qui le recommande pour la suppléance de la chaire de philosophie de la Faculté des lettres de Strasbourg, où enseigne l'ami de Proudhon, Wilhem Bergmann. Le nouveau professeur, suppléant de l'abbé Bautain, y commence le 15 novembre 1841 un cours d'*Histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance*, puis des conférences publiques. Attaqué par la presse catholique pour un commentaire de la *République* de Platon donné comme prétexte à faire de la propagande « communiste » en chaire, Ferrari est suspendu par arrêté ministériel du 28 janvier 1841, quatre jours avant la mort annoncée de son protecteur : Jouffroy.

Deux ans plus tard, Ferrari publie un *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* où il pointe une contradiction du cousinisme dans la solution qu'il propose au problème de Fichte. Comment le monde extérieur peut-il être à la fois en moi et hors de moi ? « Voilà le terrible dilemme de la psychologie qui veut passer à l'ontologie par une méthode rigoureuse et vraiment rationnelle », écrit Ferrari, qui montre l'insuffisance de la théorie de la raison impersonnelle sur ce point. « Ces remarques ne doivent pas tourner au profit du scepticisme : seulement elles signalent dans la théorie éclectique deux moments bien distincts, l'un psychologique d'une admirable profondeur, l'autre ontologique qu'il faudra renfermer dans les

²⁶ Rapport de Th. Jouffroy au Ministre sur l'agrégation de philosophie, 11 septembre 1841, Archives Nationales, F17 7060. Voir Stéphane Douailler et Patrice Vermeren, préface à : Joseph Ferrari : *Les philosophes salariés* (1849), Paris, Payot, 1983, et Silvia Rota Ghibaudi : *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero (1838-1860)*, Firenze, Leo S. Olschki, 1969.

Le remords de l'éclectisme

limites quelquefois tracées avec tant de lucidité par M. Jouffroy . Au surplus, l'ontologie de M. Cousin est soumise à sa psychologie, elle ne fait que céder à la force du sens commun ; et le premier principe de l'école éclectique est bien plus fort que l'impersonnalité. C'est ce principe qui la rend si pénétrante quand il s'agit d'analyser la pensée, si profonde quand elle suit les mouvements de l'intelligence dans les écoles philosophiques, si supérieure à ces philosophies où la raison est volontairement sacrifiée à des utopies ultramondaines, à des idéalités ultramystiques, ou à des ontologies ultramétaphysiques²⁷ ». On ne saurait mieux marquer - malgré la prudence commandée par l'espérance de retrouver une chaire dans l'Université - que dans l'école éclectique, Jouffroy est le garde-fou des spéculations de Cousin, et le plus proche de la science.

Cette prudence et cette espérance ne sont plus de mise en 1849, lorsque Ferrari publie *Les philosophes salariés*. La soumission éclectique y est dénoncée comme *ayant transporté dans l'enseignement la double réaction de l'éclectisme contre la révolution politique et sociale*, et la philosophie officielle pour s'être opposée - pour les honneurs et le salaire - à *la jonction de l'idéologie allemande et du socialisme français*. Mais tandis que sont distingués Damiron, Rémusat, Ravaisson, Barthélémy Saint-Hilaire, Vacherot, Frank, Simon et Saisset, comme disciples et complices de Cousin, Jouffroy apparaît comme victime des pièges de l'éclectisme et partout *le précurseur de notre temps* : « la synthèse de la philosophie et de la révolution, de l'idéologie et du socialisme, y est partout annoncée²⁸ ». L'éclectisme a voulu s'honorer de Jouffroy, écrit Ferrari, parce que mélancolique, souffrant, silencieux - selon une expression empruntée à de Rémusat²⁹ -, on le respectait, il imposait : il était *le remords de l'éclectisme* : « Ce n'est pas le salaire qui l'avait attiré vers la science, ce n'est pas le calcul qui avait dicté sa doctrine : il était entré tout seul dans le temple de la vérité, le jour où sa réflexion lui avait montré que le Christ était mort à jamais. Navré de douleur, il vit que désormais c'était au philosophe de porter la croix ».

²⁷ Joseph Ferrari : *Essai sur le principe et la philosophie de l'histoire*, Paris, Joubert, 1843, page 269.

²⁸ Joseph Ferrari, op. cit., pages 170-174.

²⁹ Charles de Rémusat, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1844.

CORPUS, revue de philosophie

Des pages autobiographiques tirées du manuscrit du *Mémoire sur l'Organisation des Sciences philosophiques* devenu célèbre par le scandale de sa publication par Damiron « mutilée » sur ordre de Cousin et restituée dans son intégrité par Pierre Leroux en 1842³⁰, Ferrari tire un portrait de Jouffroy comme rescapé d'une tentative d'étouffement par la métaphysique à l'école normale (« Toute la philosophie était dans un trou où l'on manquait d'air », y écrivait Jouffroy, « et mon âme récemment exilée du christianisme étouffait ») ; angoissé à l'idée de choisir entre l'enseignement de *la science psychologique qu'on lui a cachée et qu'il sent au fond de son coeur* et celui de *la doctrine fausse et menteuse qu'on lui a transmise* au point d'être contraint d'échapper à l'Université par la maladie ; prisonnier de l'ancien dogme catholique et arrêté par les pièges funestes de l'école sur la voie de Voltaire, Rousseau, Kant et du saint-simonisme : « Devant l'avenir, il ne lui restait que la foi d'un précurseur ».

Elu en 1831 député de Pontarlier, et ayant exercé ce mandat en conservateur jusqu'à sa mort, Jouffroy avait, selon Guizot, un « goût naturel pour l'ordre et le respect » et ne craignait rien moins que l'instabilité démocratique et l'anarchie³¹. Il était devenu, selon un mot du temps, un « accapareur de places³² ». Professeur adjoint d'Histoire de la philosophie moderne à la Faculté des lettres de Paris et professeur de philosophie grecque et latine au Collège de France, il avait démissionné de ces postes pour remplacer Laromiguière comme conservateur de la Bibliothèque de l'Université et professeur de philosophie à Faculté des lettres de Paris en 1837. Il était suppléé dans sa chaire par Adolphe Garnier à partir de la fin de l'année 1838. Il était devenu membre du Conseil Royal de l'Instruction publique à partir de la nomination de Cousin comme Ministre de l'Instruction publique en 1840. Comme membre de l'Académie

³⁰ Pierre Leroux : « Mutilation d'un ouvrage posthume de M. Jouffroy », dans *Revue indépendante*, 1er novembre 1842, pages 257-322, et 25 décembre 1842, pages 641-680, repris dans *De la mutilation d'un écrit posthume de Théodore Jouffroy, avec une lettre à l'Académie des sciences morales et un appendice pour faire suite à la Réfutation de l'éclectisme*, 1843.

³¹ Alexandre Estignard : *Portraits francs-comtois*, Paris, Champion, 1890, tome III, page 239 ; Jean Pommier : *Deux études sur Jouffroy et son temps*, Paris, Félix Alcan, 1930, page 30.

³² Lettre de Jouffroy à Charles Weiss, 1838, op. cit. page 3.

Le remords de l'éclectisme

des Sciences morales et politiques, rapporteur d'un concours sur les écoles normales, il avait consacré l'exigence d'une humilité toute chrétienne de l'instituteur comme homogène à la culture destinée au peuple que celui-ci devait éduquer³³. Il était devenu aussi président des agrégations de philosophie pour les Collèges et pour les Facultés.

Mais balayant d'un trait de plume ces dix ans de carrière politique et universitaire sous la Monarchie de Juillet, Ferrari écrit : « Jouffroy se laissa envelopper à demi dans les pièges de l'éclectisme. Quelle fut sa faute ? Je l'ignore. Je sais que l'idée de paraître solidaire de M. Cousin lui devint odieuse ». Et c'est pour mieux souligner que « la mort l'emporta au moment du combat », mais que sa seconde mort, programmée par Cousin, fut manquée grâce à Leroux, qui du même coup le restitua à ses véritables amis : « Pierre Leroux réhabilita Jouffroy, et ce fut le mort qui traîna M. Cousin devant le tribunal de l'opinion publique. Que l'on compare l'écrit sur *l'Organisation de la philosophie* et la *Défense de l'Université et de la philosophie*, M. Cousin sera jugé. Jouffroy se sépare du Christ, M. Cousin s'incline devant l'Eglise ; Jouffroy touche au problème de la société, M. Cousin combat le prolétaire ; Jouffroy veut organiser la liberté, M. Cousin a organisé la servitude ». Comme Proudhon dans *La Solution du problème social*, Ferrari tire donc Jouffroy, en 1848, dans le camp de la Révolution.

³³ Stéphane Douailler et Patrice Vermeren : « L'esprit de pauvreté », dans les *Cahiers philosophiques* numéro 6 ; voir aussi « Rapport sur un concours relatif aux écoles normales par Th. Jouffroy », présentation par Patrice Vermeren, *Le Télémaque*, n° 5, février 1996, p. 57-65 ; et Sophie-Anne Leterrier : *L'institution des sciences morales, 1795-1850*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 131-135.

CORPUS, revue de philosophie

Jouffroy touchant tous les points que le cercle de la philosophie embrasse.

Ces deux lectures de Jouffroy, et le crédit qui lui est fait d'avoir été le précurseur d'un temps où philosophie et révolution marcheraient de nouveau de concert, ont à l'évidence pour source Pierre Leroux. Celui qui avait fondé, avec Pierre-François Dubois, le *Globe* en 1824, avait déjà tout un débat philosophique avec Jouffroy lorsqu'ils choisirent, après la Révolution de Juillet, une voie divergente³⁴. La publication des *Mélanges philosophiques* en 1833 lui avait donné l'occasion de rédiger deux articles dans la *Revue indépendante*, repris en 1839 en annexe de sa *Réfutation de l'éclectisme*³⁵. Fustigeant l'influence désastreuse que la réaction philosophique de l'Empire avait exercé sur l'École normale à sa fondation, Leroux montre comment « de cette école officielle et réactionnaire sortirent, non des philosophes, mais des psychologues, des savants sans tradition et sans but, étrangers à l'esprit émancipateur du XVIII^e siècle, et pour qui la révolution française n'était pas plus que tout autre événement historique ». Dans ces mélanges, morceaux sans introduction qui montre leur harmonie, Leroux voit l'énonciation par Jouffroy d'un **principe de certitude** : le sens commun, trouvé chez les Écossais, mais constate que celui-ci demeure vague et sans valeur philosophique, et bien proche de l'idée d'autorité invoquée par Lamennais, contradictoire avec le rationalisme. Il repère l'**exposition d'une méthode**, celle de l'observation des faits de

34 Voir Jean-Jacques Goblot : *Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1840)*, Lyon, Pul, 1997 page 91 note 24, citant une lettre de Montalembert du 28 août 1828 attestant d'un désaccord de Cousin et Jouffroy sur la philosophie de Herder jugée trop matérialiste ; et Patrice Vermeren : « Les têtes rondes du *Globe* . Jouffroy et Damiron », dans *Romantisme*, second trimestre 1995 pages 23-34, repris de *El trabajo filosofico de hoy en el continente*, Bogota, Universidades de Los Andes, 1995, pages 855-867.

35 Pierre Leroux : « De la philosophie éclectique enseignée par M. Jouffroy », dans la *Revue indépendante*, juin 1833 pages 341-382 et juillet-août 1833 pages 20-60, repris dans la *Réfutation de l'éclectisme*, Paris, Charles Gosselin, 1839, réédition Jean-Pierre Lacassagne, Paris-Genève, Ressources, 1979, pages 277-346. Voir l'introduction de Pierre Poux au *Cahier vert* de Jouffroy, Paris, les Presses françaises, sd, page LXXXII note 1.

Le remords de l'éclectisme

conscience, mais Jouffroy soutient que l'âme peut être à la fois sujet et objet, contemplatrice et théâtre de sa propre contemplation, et constitue le moi comme une *abstraction*, le séparant du corps et attribuant par une *pétition de principe* à l'âme seule les qualités, propriétés et attributs qui appartiennent à l'homme indissociablement esprit et corps- d'où il résulte que sa psychologie est réduite à n'être *qu'une logique, un roman, une erreur*. Outre ces **idées sur la nature de l'esprit humain**, Jouffroy a enfin émis des **opinions sur l'humanité et sur le monde**, mais il a séparé trop radicalement l'un de l'autre, soutenant que le monde extérieur à l'humanité ne change pas, tandis que l'humanité change, élevant une muraille d'airain entre l'homme seul acteur, et le reste de l'univers, théâtre de l'homme, divisant absolument les idées de l'intelligence et les tendances de la nature humaine, faisant consister le phénomène de la mobilité des choses humaines (le progrès) dans la seule mobilité des idées de l'intelligence - et réduisant en conséquence le développement de l'humanité à celui des idées de l'humanité, à un fatalisme semblable à une géométrie invisible³⁶. Décomposant l'univers, Jouffroy a séparé l'Humanité de la nature et déclaré la nature extérieure à l'humanité immobile et immuable, décomposant ensuite la nature humaine, il a déclaré les besoins, les passions, les sentiments, tout ce qui se rapporte au coeur, à l'amour, immobile et immuable, et il ne lui restait plus que *sa chimère des idées se développant toute seule*

Mais s'il y a chez Jouffroy, par héritage de sa formation, l'habitude de séparer la philosophie de la vie politique et sociale, le défaut absolu de tradition et l'abus de l'analyse au détriment de la synthèse, Leroux le dissocie radicalement de Cousin : plus jeune que celui-ci, Jouffroy n'a pas pris une si large place à l'attaque contre la philosophie du XVIII^e siècle : il n'a fait qu'accepter la déshérence ; **il a touché tous les points que le cercle de la philosophie embrasse**. Son coeur est avec le peuple, son intelligence avec la doctrine de la perfectibilité. Il peut donc encore changer de voie, s'éloigner de l'éclectisme et du doctrinarisme qui a attaqué l'esprit émancipateur du XVIII^e siècle

³⁶ Voir Miguel Abensour : « Pierre Leroux et l'utopie socialiste », *Cahiers de l'Isa*, n°15 décembre 1972 pages 2201-2284, et « Du style barbare en philosophie », *Cahiers du Collège international de philosophie*, Osiris, n°1 1985, pages 9-24.

CORPUS, revue de philosophie

et de la révolution française, suivre une seconde route, renaître au mouvement du siècle et à l'histoire, appartenir à deux générations, et alors « son génie, au lieu de se glacer, prendra des ailes, et personne ne servira avec un plus admirable talent la cause du peuple et de la philosophie » ; *nous le désirons*, écrit Leroux, *et nous le voulons*

En 1837, Pierre Leroux discute longuement les philosophèmes de Jouffroy dans l'article « Conscience » de l'*Encyclopédie Nouvelle*³⁷. Il y souligne d'abord un désaccord entre Cousin et Jouffroy, le premier affirmant qu'il n'y a pas différence de nature entre les faits de conscience et les autres faits de notre connaissance, puisque, dans tout acte de conscience, il y a le moi et le non-moi, le second que tous les actes de notre intelligence ne sont pas identiques, qu'il y a deux modes de connaissance et que les phénomènes de notre vie interne sont saisis par la conscience, tandis que les phénomènes placés hors de nous le sont par les organes de notre corps. Cette dernière thèse est absurde, selon Leroux, pour qui je ne puis à la fois et simultanément vivre - c'est à dire être à la fois sensation, sentiment, connaissance - et me regarder vivre - c'est à dire cesser de vivre. Mais sa réfutation - pour radicale qu'elle soit - voudrait se tenir dans le respect de la dignité philosophique : « Le psychologue que nous venons de critiquer est homme aussi, nous le savons, à comprendre la chaleur que nous apportons contre lui. En pareil cas il ne s'agit en aucune façon des hommes, mais des opinions. Tout homme qui cherche la vérité de bonne foi mérite honneur et respect, n'eût-il produit qu'une erreur. L'erreur même est souvent un grand service rendu à l'esprit humain. Le sensualisme régnait : M. Jouffroy a rédigé avec un admirable talent et une clarté sans égale sa théorie psychologique. Il a fait reculer ainsi le matérialisme, en opposant une erreur à une autre erreur. Mais devons-nous en rester là, et demeurer tranquilles entre deux erreurs qui se neutralisent et nous laissent dans l'inertie et dans l'ignorance ? Il ne saurait être donné à une erreur de détruire une autre erreur : il n'y a que la vérité qui possède un tel privilège ». Miguel Abensour a montré comment Leroux pourchasse chez ses adversaires éclectiques à travers leur refus du corps leur tentative d'aménager un lieu séparé pour la

³⁷ Pierre Leroux : article « Conscience » de l'*Encyclopédie Nouvelle*, tome troisième, Charles Gosselin, Paris 1937 pages 795-813.

Le remords de l'éclectisme

conscience souveraine qui serait comme un « analogon » du lieu séparé de l'Etat, du pouvoir posé comme détaché de la société et en surplomb par rapport à elle³⁸. Mais ce qui peut se lire aussi dans l'article « Conscience » de l'*Encyclopédie Nouvelle*, c'est la reconnaissance chez Jouffroy d'une posture proprement philosophique, même si elle est donnée comme erronée ; tandis que les contradictions et les obscurités de Cousin sont désignées comme causes de l'erreur de son disciple, et l'homme redevable de bien d'autres comptes à la philosophie : « La philosophie lui avait mis les armes à la main pour la cause de tout ce qui souffre en ce monde », écrit Leroux. « Comment (Cousin) s'en est-il servi ? ».

Leroux réédite ses articles de 1833 en 1839 en annexe de sa *Réfutation de l'éclectisme*, montrant par là qu'ils conservent toute leur actualité. Il ne fait pas cas de la carrière universitaire et politique de Jouffroy, persévérant dans l'idée que celui-ci doit être distingué de Cousin et peut encore s'amender de son appartenance à la philosophie officielle du juste-milieu. En novembre 1841, il republie *Comment les dogmes finissent* dans le premier fascicule de la *Revue indépendante*. Et en 1842, après la mort de Jouffroy et à l'occasion de l'édition posthume des *Nouveaux mélanges philosophiques*³⁹, il prend la plume de nouveau : plus que jamais, il ne renonce à faire de lui, selon le mot de Sainte-Beuve, « son *précurseur*, comme il avait fait de Cousin son Antéchrist⁴⁰ ».

Le point zéro de l'esprit humain entre la foi et la négation de la foi

38 Miguel Abensour : « Du style barbare en philosophie », op. cit. pages 16-17. Voir aussi Georges Navet : *Pierre Leroux, Politique, socialisme et philosophie*, Publications de la Société P. J. Proudhon, 1994.

39 Théodore Jouffroy : *Nouveaux mélanges philosophiques*, Paris, Joubert 1842. J'ai travaillé sur l'exemplaire de la bibliothèque de Jules Ferry, qui comporte en marge des annotations manuscrites qui restituent le texte de l'exemplaire avant censure.

40 Sainte-Beuve : « Jouffroy », repris dans *Causeries du lundi*, Garnier, tome VIII, 3^e édition pages 296-305.

CORPUS, revue de philosophie

Dans deux articles de la *Revue indépendante*⁴¹, Leroux fustige d'abord Cousin d'avoir réduit Jouffroy, dans le discours prononcé sur sa tombe, à n'avoir été que l'un de ses élèves et comme une redite de Laromiguière et une copie en France des philosophes écossais. Pour autant, il est vrai que Jouffroy, sous l'influence délétère de l'École Normale et de Victor Cousin, a voulu fonder en France une école expérimentale et prétendu être un nouveau Galilée, quoique avec son télescope, où le moi est à la fois sujet et objet, il n'ait finalement rien découvert, selon Leroux. Il n'en reste pas moins que pour ce dernier, malgré son erreur, Jouffroy « était un homme d'idéal, un homme que la prophétie de l'avenir avait ému jusqu'au fond des entrailles. Et cet homme a résisté à l'Idéal, jusqu'au point de compter parmi les adversaires et les persécuteurs de la vérité. Il a résisté à l'avenir, jusqu'au point de se faire un des champions du passé contre cet avenir ! L'avenir lui pardonnera, car il a rendu témoignage à l'avenir ; il a écrit le morceau intitulé *Comment les dogmes finissent* ». Leroux crédite donc Jouffroy d'avoir connu l'Idéal mais de lui avoir résisté par faiblesse. Et d'être un noble martyr, pressé par la Grâce sans avoir eu la puissance d'y céder, et mourant dans les chaînes. Il marque trois moments dans son oeuvre où Jouffroy témoigne publiquement de sa tentation de s'engager dans cet avenir : en 1825 avec son manifeste publié dans *Le Globe* ; en 1830-1831 où il montre en chaire son estime pour les disciples de Saint-Simon et annonce avec eux une nouvelle synthèse religieuse⁴² ; en 1834 quand dans sa leçon sur le scepticisme à notre époque dans son *Cours sur le droit naturel*, il formule itérativement sa croyance sur l'avènement nécessaire d'une religion nouvelle : « La solution du problème politique est donc une foi morale et religieuse », y disait Jouffroy⁴³ ; « Cette foi

⁴¹ Pierre Leroux : « *De la mutilation d'un écrit posthume de Théodore Jouffroy. . .* », Paris, Rue des Saints-Pères 16, 1843, réédition des articles de *La Revue Indépendante*, op. cit. . Voir Georges Gazier : « Un manuscrit de Th. Jouffroy falsifié et mutilé à l'instigation de V. Cousin », *Revue de l'histoire littéraire de la France et de l'étranger*, 1925, pages 588-595 ; et J. Pommier : *Deux études sur Jouffroy et son temps*, op. cit.

⁴² Théodore Jouffroy : « Leçon sur la destinée humaine », dans *Mélanges philosophiques*, 1833, réédition Corpus des oeuvres philosophiques de langue française, Paris, Fayard, 1997, pages 315 sq.

⁴³ Théodore Jouffroy : *Cours de droit naturel*, Paris, Prévost-Crocius, 1834-1835, troisième édition Paris, Hachette, 1858, tome I, dixième leçon (12 mars 1834, curieusement la seule datée) pages 242 sq., réédition

Le remords de l'éclectisme

nous manque, et, tant qu'elle ne sera pas trouvée, toutes les révolutions matérielles imaginables ne pourront rien pour la société ». Mais à cause de son inertie, son défaut de foi, son scepticisme, par son attachement aux établissements du présent, il a *mérité de paraître mourir dans les bras du passé*. « Il est mort comme il avait vécu, sceptique et désolé ». Pour autant, si l'on peut excuser Villemain, le ministre de l'instruction publique et des cultes, d'avoir été sur la tombe de Jouffroy à la place où il s'était tenu toute sa vie, *entre un sophiste (Cousin) et un pyrrhonien (Jouffroy)*, on ne saurait pardonner à Cousin d'avoir voulu fermer en hâte cette tombe par la crainte que soit rendue publique la **division radicale** entre lui et son ancien élève.

Leroux reconnaît s'être trompé dans ses articles de 1833, mais son espoir déçu que Jouffroy n'ait pas écouté le conseil de son amitié (passer de l'analyse à la synthèse), et qu'il soit demeuré dans le camp du présent, est compréhensible à partir de son attachement à la *chimère de sa prétendue méthode d'observation de la conscience* : « Jouffroy était venu pour signaler le point zéro de l'esprit humain entre la foi et la négation de la foi. Il fallait donc qu'il fût sans attachement aucun à une tradition quelconque. Et pour qu'un homme privé ainsi de vie, puisqu'il n'y a pas de vie sans tradition, fût cependant énergique dans sa double négation de la foi et du doute, il fallait que cet homme eût une chimère qui lui fit illusion sur la possibilité de retrouver la foi, indépendamment de toute cette tradition du passé. Et, en effet, Jouffroy possédait, si je puis ainsi parler, cette chimère indispensable à son oeuvre. Cette chimère, je l'ai déjà dit, c'était son aveugle confiance dans l'analyse objective qu'il appelait psychologie expérimentale. Notre appel pour qu'il cultivât la synthèse au lieu de l'analyse était donc aussi vain que notre appel pour qu'il se rattachât à une tradition. Jouffroy devait conserver sa source d'illusion, c'est à dire son analyse, sa psychologie solitaire, sa prétendue méthode d'observation de la conscience ». Leroux persiste donc à séparer Jouffroy de Cousin, inspiré par une muse qui ne fut jamais qu'une comédienne, quand celle de l'autre était une jeune fille sérieuse, pensive et triste, honnête fille sincère et sans fard.

Corpus des œuvres philosophiques de langue française, Paris, Fayard, 1997. Voir l'article de Georges Navet : « Le droit naturel des éclectiques », dans ce numéro de la revue *Corpus*.

CORPUS, revue de philosophie

La mutilation du mémoire de Jouffroy : sur l'*Organisation des sciences philosophiques* en est d'autant plus une forfaiture : elle est une atteinte à la plus sacrée des propriétés, celle de la pensée. Toute la polémique - dont la presse se fait largement écho - tourne autour de l'assignation par Leroux à Cousin lui-même de la responsabilité de cette tentative de destruction de l'oeuvre de Jouffroy : c'est Damiron qui est l'éditeur en titre des *Nouveaux Mélanges Philosophiques*, mais c'est Cousin selon Leroux qui est le véritable coupable. Ce dernier peut bien tenter de faire dire qu'il a seulement émis un avis de non publication du manuscrit, dans le *Constitutionnel*, le *Courrier*, le *Siècle* (du 26 décembre 1842 : « l'avis formel de M. Cousin, soit par écrit, soit de vive voix, a été de supprimer pour le moment une publication qui lui semblait si inopportune »), et Damiron avouer avoir fait ses choix seul, Leroux n'en démord pas. *Exemplaire avant la censure* en mains, au moins les neuf premiers feuillets, il compare avec le texte publié et accuse Victor Cousin. Nous mettons **en gras les passages supprimés** et *en italique les passages substitués* par Damiron (Cousin ?) dans son édition :

1) page 113 de l'exemplaire censuré, on lit « La **divinité** du christianisme une fois mise en doute à mes yeux, elle (ma raison) avait senti trembler dans leur fondement toutes ses convictions ; elle avait dû, pour les raffermir, examiner la valeur de ce droit, et, avec quelque partialité qu'elle fût entrée dans cet examen, elle en était sortie sceptique », quand l'édition Damiron donne : l'*autorité* du Christianisme .

2) page 115 de l'exemplaire avant la censure, on trouve cette phrase supprimée dans l'édition Damiron : « Je sus alors qu'au fond de moi-même, il n'y avait plus rien qui fût debout ; **que tout ce que j'avais cru moi-même, sur Dieu, et sur ma destinée en cette vie et en l'autre, je ne le croyais plus. Je l'avais cru sur la foi du fait que maintenant ma raison ne pouvait plus admettre, et par conséquent maintenant je ne le croyais plus. Puisque je rejetais l'autorité qui me l'avais fait croire, je ne pouvais plus l'admettre, je le rejetais** ».

3) page 120 de l'exemplaire avant la censure, cette autre phrase supprimée par Damiron : « Je ne pouvais revenir de mon étonnement qu'on s'occupât de l'origine des idées avec une ardeur si grande qu'on eût dit que toute la philosophie était là, **et**

Le remords de l'éclectisme

qu'on laissât de côté l'Homme, Dieu, le Monde, et les rapports qui les unissent à l'énigme du passé, et les mystères de l'avenir, et tant de problèmes gigantesques sur lesquels on ne dissimulait pas qu'on fut sceptique »

4) page 127 de l'exemplaire avant la censure : Jouffroy explique que Cousin avait passé dix huit mois de son cours sur le passage du moi au monde extérieur : « Et encore était-il loin de l'avoir épuisé. **Ainsi, bien loin de chercher à nous donner une idée de l'ensemble de la philosophie et de son histoire, il n'avait même pas essayé de tracer aux futurs professeurs qui l'entouraient un cadre pour leur enseignement.** Des résultats approfondis sur deux questions psychologiques, de puissants exemples de recherches et quelques idées plus générales jetées et reçues en passant, voilà donc quelles étaient mes provisions philosophiques lorsque, mon noviciat à l'École étant expiré, je fus appelé à professer à mon tour **une science dont je ne savais pas même l'objet.** En réfléchissant depuis sur les causes qui avaient déterminé notre jeune maître à nous laisser dans cette étrange situation, et sur les effets qui en étaient résultés pour moi, j'ai parfaitement compris les unes et je me suis félicité des autres. Jeune comme nous, et comme nous aussi nouveau venu dans la philosophie, M. Cousin, en débutant, partageait notre inexpérience **et nos incertitudes** ».

5) page 129 de l'exemplaire avant la censure : « Ainsi M. Cousin ne nous avait donné que ce qu'il avait pu nous donner, il n'avait pas choisi ; il avait obéi à la nécessité, mais cette nécessité même avait produit des effets que l'enseignement le mieux calculé n'aurait pu donner. En suivant la recherche ardente du maître, nous nous étions enflammés de son ardeur ; les excessives précautions que son **inexpérience** (*sa prudence*) avait répandue dans sa méthode nous avait appris à fond tout le détail de l'art de poursuivre la vérité et de la trouver. La même **inexpérience** (*prudence*), appliquée à l'examen des systèmes, nous avait enseigné à pénétrer jusqu'aux entrailles des opinions philosophiques et à les juger profondément. Enfin, l'absence même de tout cadre, de tout plan, de toute idée faite pour l'ensemble de la philosophie, avait eu pour premier résultat, en nous la laissant inconnue, de la rendre plus séduisante à notre imagination et d'augmenter le désir de pénétrer ses mystérieuses obscurités, et, pour second, de nous obliger à nous élever par

CORPUS, revue de philosophie

nous-mêmes à ces hauteurs, à nous créer par nous-mêmes notre enseignement, à travailler par conséquent, à penser par nous-mêmes, et à le faire avec liberté et originalité ; voilà ce que nous dûmes à **l'inexpérience de M. Cousin**. Je sortis de ses mains sachant très peu, mais capable de chercher et de trouver, et dévoré de l'ardeur de la science et de la foi en moi-même ».

6) page 136 de l'exemplaire avant la censure : « Ainsi s'écoulèrent pour moi les deux premières années de mon professorat ; et si l'on veut réfléchir aux travaux qui les remplirent, on croira facilement qu'il ne laissèrent aucune place à l'examen de ces questions générales dont je m'étais **plaint d'abord de ne point trouver la solution dans l'enseignement de M. Cousin** », tandis que Damiron publie : « On croira facilement que mes travaux ne laissèrent aucune place à l'examen *des questions générales dont je m'étais d'abord si vivement préoccupé* ».

7) page 137 : « J'eus le bonheur, dans cette année féconde, de ne guère avancer de résultats que j'ai dû modifier ou rejeter par la suite ; et je lui dois le germe de la plupart de ceux auxquels je suis arrivé depuis quinze ans tant en Psychologie qu'en Logique : car, pour la Morale, le temps ne me permit que de l'effleurer. J'y revins l'année suivante, ainsi que sur la Théodicée, avec plus de détail. Mais, pour cette première année, elle fut toute psychologique ou logique, surtout psychologique, car je tirais ma Logique de ma Psychologie ; elle fut donc toute d'observation et de fait ; et de fut là que s'affermir en moi cette prédilection pour la science et l'observation des phénomènes de l'esprit, à laquelle je dois **tout. Je la fis partager à mes élèves ; et mes programmes de la fin de l'année témoignèrent que j'avais jeté les cadres de cette science nouvelle avec quelque bonheur et quelque étendue** ». Damiron donne comme texte : « *à laquelle je dois tant* ».

8) page 138 de l'exemplaire avant la censure, Jouffroy continue : « Je rêvais bien de loin en loin à ces questions ; chemin faisant, quelques idées, quelques lumières, jaillissaient bien de ces recherches spéciales, que j'aurais voulu suivre et pousser : mais je n'en avais pas le loisir, et la nécessité de préparer une prochaine leçon coupait court à mes rêves, et me forçait d'ajourner à une autre époque le soin de tirer parti de ces clartés

Le remords de l'éclectisme

accidentelles. Je dois même ajouter, pour être vrai, que cet ajournement m'était devenu moins pénible. Les recherches particulières auxquelles mon devoir me condamnait avaient de jour en jour revêtu à mes yeux un intérêt plus puissant, **ce qui me rendait moins impatient sur les questions qui m'avaient d'abord si violemment préoccupé. Cet intérêt était plus pur, s'il est possible, et d'un ordre plus intellectuel. Ce n'était pas celui de savoir ce que je deviendrais en l'autre vie, et ce que j'avais à faire en celle-ci ; c'était tout simplement celui de la science, dégagé de tout retour sur moi-même ».**

A en croire Leroux, la censure ne s'arrête pas là, puisqu'il repère au-delà des premières pages dont il a les premières épreuves mutilées en sa possession, des *blancs* typographiques dans l'édition Damiron qui sont autant de traces de mutilation. En réalité, depuis que le manuscrit du *Mémoire sur l'Organisation des sciences philosophiques* a été versé à la bibliothèque de Besançon par sa petite fille Régine Perret, on sait que, outre les transformations dénoncées par Leroux, il n'y a qu'un seul autre passage omis dans l'édition censurée, et qui éclaire d'un jour nouveau les raisons de la volonté de Cousin de différer la publication de l'oeuvre posthume de Jouffroy :

9) « **D'un autre côté, il a existé de bonne heure et il existe encore des systèmes de solutions sur les questions qui intéressent l'humanité qu'on appelle les religions. Ces systèmes ont la prétention d'avoir été révélés. Le christianisme auquel j'avais cru en était un. J'avais cessé d'y croire le jour où j'avais cru me convaincre que sa prétention était fausse, et qu'ainsi le seul fondement sur lequel j'y croyais n'existait pas. En me démontrant que le christianisme n'avait pas eu ce fondement, je m'étais par celà-même démontré qu'il manquait également et à plus forte raison à toutes les autres religions passées et présentes. Ces systèmes de solutions n'étaient donc à mes yeux que des productions de la pensée humaine comme les systèmes philosophiques, mais cela ne m'expliquait ni l'étrange prétention d'une origine commune à tous ces systèmes, ni les différences remarquables qui les distingueraient des systèmes philosophiques. D'où venait cette double forme que la pensée humaine une en soi avait revêtue sur des problèmes identiques ? D'où venait cette méprise sur**

CORPUS, revue de philosophie

l'origine d'idées qu'elle avait bien réellement trouvées et que, cependant, elle ne s'attribuait pas ? Etait-ce un mensonge ? Je ne pouvais me persuader qu'un fait si souvent répété qu'il semblait une loi de l'esprit humain fût une fourberie. Etait-ce une illusion ? Cette illusion, je ne me l'expliquais pas. Et me la fus-je expliquée, restaient les différences radicales qui séparaient les religions des philosophies à comprendre : restait le fait que les religions ont précédé les systèmes philosophiques, qu'elles ont, quoique moins claires, descendu plus avant dans les masses et exercé une bien plus grande influence sur l'humanité, à débrouiller et bien d'autres encore. En un mot, je sentais là une foule de mystères que la solution de mes questions préalables sur la philosophie elle-même laisserait dans toute leur obscurité et je compris qu'avant d'aborder les problèmes eux-mêmes, ma raison, pour le faire avec sécurité et conscience, avait besoin d'en pénétrer le secret ».

Selon Leroux, le sens général de cet écrit posthume aurait été pour Jouffroy de *se distinguer* de Cousin, de déclarer qu'il n'a jamais été de son école, qu'il ne lui doit rien de ses propres convictions ; qu'il n'a jamais connu de Cousin que son scepticisme ; et qu'il n'est pour lui qu'un orateur, et non pas un philosophe. Dans l'incapacité d'en empêcher la publication, Victor Cousin, dans le champ agonistique de la polémique religieuse en 1842 - tandis que la philosophie de l'Université (Leroux dit la *philosophie de l'Etat*, la philosophie *officielle*) est attaquée frontalement par les ultras catholiques et le clergé⁴⁴ -, aurait d'abord voulu en effacer les énoncés les plus contraires aux doctrines de l'Eglise. Commentant les deux premières mutilations subies par le *Mémoire*, Leroux montre comment tout l'enchaînement et tout le nerf de ces pages - quelques-unes des plus belles, dit-il, qu'on ait écrites dans notre langue -, ont disparu sous le scalpel du censeur, et que toute la question pour Jouffroy est bien celle du doute porté sur la croyance en la divinité du Christianisme comme *fait désormais inadmissible à sa raison*. Dès lors, ou bien Cousin devait renoncer publiquement à son élève, la *colonne fondamentale de l'école éclectique*, ou bien celui-ci n'avait pu écrire ces lignes, et il fallait donc les faire

⁴⁴ Voir Patrice Vermeren : *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, collection La philosophie en commun, Paris, L'Harmattan 1995.

Le remords de l'éclectisme

tomber dans l'oubli. Et du même coup, c'est aussi le sens de la suite du texte - le récit fameux de cette nuit de décembre où le jeune Jouffroy aurait eu la soudaine révélation de son incrédulité - qui en est altéré. Or Jouffroy - selon Leroux - a douté de tout, même du doute, comme Kant, et soutenu que le Christianisme, en tant que religion, est détruit, et que c'est à la Philosophie de le remplacer. Le texte *censuré* des autres mutilations attesterait que Jouffroy désire, au seuil de sa vie, par l'aveu de l'*inexpérience* philosophique et des *incertitudes* partagées de son prétendu maître aux premiers pas de son enseignement, détruire la légende que Cousin lui-même avait voulu façonner d'une réforme des études philosophiques de 1815 à 1820 qu'il aurait personnellement initiée. C'est la seconde raison du *massacre* opéré sur le *Mémoire* par Cousin, à qui il importait plus que jamais de préserver la mémoire des jours heureux des obscurs travaux menés dans ses premières conférences à l'École Normale comme origine de la *nouvelle philosophie française* se tenant hors du cercle sans repos et sans fin de l'hypothèse et du scepticisme⁴⁵.

Qu'a-t-on voulu cacher selon Leroux par ces *actes de censure* ? Que Jouffroy, une fois sorti du Christianisme, n'y était jamais rentré, et qu'il avait erré en philosophe, quand Cousin n'avait été qu'un maître d'éloquence. Et ses propos étaient une aubaine pour alimenter la polémique engagée à la mort de Jouffroy par l'évêque de Chartres, Monseigneur Clausel de Montals, prenant prétexte d'une assertion sur le caractère prématuré de la question de l'immatérialité de l'âme contenue dans la préface à sa traduction des *Esquisses de Philosophie morale* de Reid, et insinuant que Jouffroy autorisait implicitement par ses doctrines le vol, le bouleversement de la société, le parricide et les voluptés les plus infâmes. *L'Univers*, *l'Ami de la Religion*, *la Quotidienne*, *la Patrie*, *l'Union catholique*, *la Gazette de France*, *le Journal des villes et des campagnes*, *le Français de l'Ouest*, *la Revue d'Armorique*, et même en Angleterre *la True Tablet* se font largement l'écho des propos censurés de Jouffroy et restitués par Leroux. *Les Annales de philosophie chrétienne*, sous

⁴⁵ Victor Cousin : *Fragments philosophiques*, Paris, Sautet, 1826. Appendice pages 352-356 ; préface au *Cours d'histoire de la philosophie moderne au Dix-huitième siècle pendant l'année 1820*, troisième partie, philosophie de Kant, Paris, Ladrangé 1842, pages IV-VI.

CORPUS, revue de philosophie

la plume de l'abbé Valroger, écrivent : « N'y a-t-il pas là quelque chose d'effrayant ? Quoi, c'est à des sceptiques que l'on donne mission d'enseigner ce qu'ils ne savent pas, ce qui leur paraît une énigme insoluble, au moins jusqu'à ce jour ! C'est au hasard de leurs improvisations que l'on abandonne les croyances de la jeunesse ! Et que pourront-ils faire de leurs disciples, sinon des sceptiques ? A-t-on droit d'attendre qu'ils leur en apprendront plus dans un cours élémentaire, qu'on n'a pu leur en apprendre à eux-mêmes dans un enseignement supérieur ? Non, évidemment, et ils auront autant de droit que M. Cousin de s'avouer sceptiques. Qu'on y songe bien : ce n'est pas un ennemi de l'éclectisme ou de l'Université qui a révélé tous ces faits, c'est M. Jouffroy ! - Oh, si un professeur de séminaire eût osé tracer un pareil tableau, s'il se fût permis de montrer ainsi M. Cousin et ses amis se débattant au fond du trou obscur où la philosophie s'était laissé choir, quels cris d'indignation n'aurait-on point jeté de toutes parts ! L'audacieux historien n'eût pas été seulement flagellé comme un mauvais plaisant ; mais on eût noirci ses intentions ; on l'eût présenté comme un ennemi de la raison et de la science, comme un sceptique menteur et hypocrite, poussé à la calomnie par le désir d'étouffer *toute intervention laïque dans l'enseignement*⁴⁶ ».

Le désespéré de la philosophie

La perception d'une **division radicale** entre Jouffroy et Cousin, telle que Leroux veut l'affirmer, et telle qu'elle peut être démontrée par une étude des textes⁴⁷, a-t-elle une postérité dans la tradition philosophique ? Ou est-elle contrée par une assimilation de plus en plus prégnante de Jouffroy à l'école éclectique ? Amédée Jacques, qui fut en 1845 l'auteur d'une critique de l'empirisme psychologique de Jouffroy (tout en le défendant, comme éclectique, contre Pierre Leroux), et qui s'était ensuite émancipé de la tutelle de Cousin jusqu'à s'engager dans

⁴⁶ Abbé H. de Valroger : « Rationalisme contemporain. Première étude. M. Cousin. », dans *Annales de Philosophie chrétienne*, numéro 38, février 1843, pages 99-100.

⁴⁷ Voir Jean-Jacques Goblot : « Jouffroy et Cousin », dans *Victor Cousin, Homo theologico-politicus*, sous la direction de Eric Fauquet, Paris, Kimé, 1997, pages 69-82 ; et Jean-Pierre Cotten : *Autour de Victor Cousin, Annales littéraires de l'Université de Besançon*, n°469, 1992.

Le remords de l'éclectisme

la Révolution de 1848⁴⁸, s'il doute en 1849 du jugement de Jouffroy sur la capacité du Christianisme à civiliser le monde barbare⁴⁹, renvoie aussi dans son *Essai de Philosophie populaire* (qui prétend prendre le contre-pied de la *Philosophie populaire* de Cousin, publié en préface de son édition tronquée de la *Profession du Vivaire savoyard* de Rousseau dans les petits traités de l'Académie des sciences morales et politiques en 1848), comme en hommage, à son article des *Mélanges philosophiques* sur le sens commun. Hippolyte Taine écrit : « Les gens qui ont écouté M. Cousin et M. Jouffroy en chaire disent qu'on ne vit jamais dans une chaire de philosophie deux talents si grands et si différents⁵⁰ », et il oppose le tragédien à l'homme intérieur à la recherche du vrai, visant à faire de la philosophie une science particulière des phénomènes moraux et spirituels, quand Cousin voulait qu'elle embrasse le tout. Félix Ravaisson rapproche dans le repentir de la même erreur - suivant laquelle on n'a la connaissance immédiate que des simples phénomènes - Victor Cousin et *le plus éminent de ses élèves*⁵¹. Robert Flint en Angleterre parle de Jouffroy comme d'un *penseur remarquablement ingénieux et élevé, qui a partagé beaucoup des idées de Cousin et dont on fait d'ordinaire, quoique un peu à tort, un de ses disciples*⁵². Charles Renouvier donne Jouffroy comme *l'élève de Cousin* et comme en étant resté à la découverte de la *route à suivre*, qui n'est autre que la psychologie traitée comme une science naturelle, avec des principes de sens commun. « C'est à la fausse méthode combinée avec la tendance à en dépasser la portée qu'il faut imputer le défaut saillant des ouvrages de ce philosophe : une métaphysique involontaire et

48 Amédée Jacques : « Les écrits philosophiques de M. Jouffroy », dans la *Revue Nouvelle*, mars 1845, page 54-105. Voir Patrice Vermeren : *El sueno democratico de la filosofia. Amadeo Jacques*, préface de Arturo Andrés Roig, Buenos Aires, Colihue, 1997.

49 Amédée Jacques : « La philosophie populaire », dans la *Liberté de penser*, décembre 1850 - janvier 1851, page 20.

50 Hippolyte Taine : *Les philosophes français du XIX^{ème} siècle*, Paris, Hachette, 1857, page 197.

51 Félix Ravaisson : *La philosophie en France au XIX^{ème} siècle*, 1867, réédition Corpus des oeuvres philosophiques de langue française, Paris, Fayard 1994.

52 Robert Flint : *La philosophie de l'histoire*, Paris, Germer Baillièrre, 1878, page 226.

CORPUS, revue de philosophie

vague, l'emploi de notions creuses, un réalisme instinctif ». Sa pensée n'atteint pas le criticisme kantien⁵³. En Argentine, Jouffroy est souvent classé, comme un dissident de l'éclectisme et rapproché de Leroux⁵⁴, ou mobilisé pour un renouveau du spiritualisme. Kropotkine écrit dans son *Ethique* que si la morale de Victor Cousin est celle du spiritualisme traditionnel, il faut noter « la tentative d'une émule de Victor Cousin, Théodore Jouffroy, pour montrer le rôle dans l'éthique de cet élément de la morale que j'appelle *abnégation* ou *générosité*, c'est à dire celui qui se manifeste dans le moment où l'homme donne aux autres ses forces et quelquefois sa vie même, sans demander ce qu'il recevra en échange⁵⁵ »... En réalité, parvenir au dernier mot de la question de la singularité de Jouffroy - « ce désespéré de la philosophie » qui enivrait les jeunes séminaristes de la génération de Renan, lequel en savait par coeur les belles pages⁵⁶ - mène à un regard sur le projet de « recommencer la philosophie » pour lequel la philosophie ne peut plus être simplement pensée comme n'engageant qu'elle-même⁵⁷.

PATRICE VERMEREN
CNRS

CENTRE DE RECHERCHES POLITIQUES DE LA SORBONNE,
UNIVERSITÉ PARIS I.

53 Charles Renouvier : *Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, Ernest Leroux, 1897, tome IV page 62.

54 Jose Ingenieros : *La evolucion des las ideas argentinas*, réédition Buenos Aires, Elmer editor, tome 5, page 70, op. cit. . Voir aussi Jorge Dotti, op. cit. , et Arturo Andrés Roig : *El espiritualismo argentino en la segunda mitad del siglo XIX*, slnd, exemplaire à la Bibliothèque Nationale, Paris.

55 Pierre Kropotkine : *L'Ethique*, Paris, Stock, 1927 page 297.

56 Ernest Renan : *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, vingtième édition, Paris, Calmann Lévy, 1893, page 247.

57 Roger-Pol Droit : « Comment les dogmes finissent », dans *Le Monde*, 6 juin 1997.

LE PHILHELLENISME D'UN PHILOSOPHE

A PIERRE VIDAL-NAQUET

Éprouver en Europe de la sympathie pour la cause grecque n'épuise pas le contenu du philhellénisme du XIX^e siècle ; car, être philhellène, en 1821, au moment de l'insurrection des Grecs contre les Turcs, signifiait pour beaucoup adhérer d'entrée de jeu à un programme politique qui dépassait largement le champ d'action que la cause elle-même imposait, aussi bien que l'intérêt tout naturel que le nom seul de la Grèce suscitait dans les pays occidentaux, où l'influence de la tradition classique se faisait déjà sentir depuis fort longtemps. Ainsi, la réception européenne de l'épisode grec dans sa version française, anglaise, allemande ou russe, pour ne citer que les plus importantes, la kyrielle de mises en scène qui en dérivèrent, que ce fût en politique, en littérature ou en histoire, ainsi que leurs interférences, rendent la notion de philhellénisme à tel point disparate, qu'elles risquent de la faire éclater. En effet, comment peut-on arriver à définir clairement ce concept lorsqu'on se trouve obligé d'y faire la part des jeux de pouvoir des différents gouvernements impliqués dans la crise de l'Empire ottoman, de l'enjeu historico-politique de la continuité entre Grecs anciens et Grecs modernes (une idée qui avait déjà fait son apparition de façon pittoresque dans des récits de voyageurs), de l'enjeu politico-religieux du christianisme qui, bien qu'ébranlé par la Révolution française, a toujours l'ambition de jouer, au sein même du libéralisme, le rôle du porteur de la civilisation occidentale face à la "barbarie" islamique (et ce en dépit des différences qui séparent ses versions occidentales de l'orthodoxie grecque), de l'enjeu littéraire, enfin, puisqu'une inspiration nourrie par la volonté de liberté du peuple grec produit des oeuvres dont le contenu reste classique mais dont la forme est éminemment romantique ?

Dans l'Europe des années 1820, celle de la Sainte-Alliance et de Metternich, où l'idéal de l'équilibre faisait la loi, l'insurrection grecque, avec l'ampleur qu'elle a immédiatement prise, au même titre que l'émancipation des colonies espagnoles et les révolutions

CORPUS, revue de philosophie

libérales et nationales du Piémont et de Naples¹, vient mettre en cause l'idée que le principe légitimiste de la monarchie absolue puisse être préservé, fournissant ainsi à l'argumentation des opposants libéraux un ressort important. La puissance du mouvement en faveur des Grecs est incontestable ; il suffirait, pour s'en persuader, de considérer le nombre de publications relatives à leur soulèvement qui circulaient déjà depuis 1821. Comme le note William St. Clair dans son étude², rien qu'en France, entre 1821 et 1827, sont parues, aussi médiocres et peu originales fussent-elles, pas moins de cent vingt-huit collections de poésies philhelléniques, y compris un certain nombre de tragédies³ ; les *Messéniennes*⁴ de Delavigne, les *Chansons* de Béranger et, en 1829, les *Orientales* de Victor Hugo, en furent peut-être les oeuvres les plus marquantes, tandis qu'en peinture, il est bien connu, ce fut le célèbre tableau de Delacroix représentant *Les Scènes des massacres de Scio*, exposé au Salon de 1824⁵, qui illustra mieux que tout autre l'atmosphère

1. La révolution grecque a éclaté au moment où les représentants de la Sainte-Alliance, de l'Angleterre et de la France se trouvaient à Laybach (Ljubljana) pour régler le sort de la Révolution espagnole. C'est dans ce contexte que la révolte a été condamnée à l'unanimité.
2. Voir William St. Clair, *That Greece might still be free. The Philhellenes in the War of Independence*, Oxford University Press, Londres 1972, p. 51-65. Cf. F.-M. Tsigakou, *La Grèce retrouvée. Artistes et voyageurs des années romantiques*, Seghers, Paris 1984 ; *La Grèce en révolte. Delacroix et les peintres français, 1815-1848*, ouvrage collectif, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris 1996.
3. Pichat de l'Isère, *Léonidas, tragédie en cinq actes*, Ponthieu, Paris 1825 ; A. Bignan, *La Grèce libre, ode*, Chaumerot, Paris 1821 ; Bert, *Ode sur la délivrance de la Grèce*, Ambroise, Paris 1821 ; E.-J.-C., étudiant en droit, *Le nouveau chant d'Homère, aux Grecs de 1821*, Corréard, Paris 1821 ; anonyme, *Aux Grecs un officier français, dithyrambe*, Chez les marchands de nouveautés, Paris 1821.
4. Casimir Delavigne, *Nouvelles Messéniennes*, Ladvocat, Paris 1822 ; *Messénienne sur Lord Byron*, Ladvocat, Paris 1824. Toute une série de poèmes ont vu le jour par la suite, très souvent dédiés à Delavigne ou inspirés par lui. Voir, à titre indicatif, A.F. D***, *Le réveil de la Grèce. Poème lyrique en trois parties*, A la librairie ancienne et moderne, Paris 1825 ; anonyme, *Une Corinthienne*, Masson, Paris 1823 ; *Seconde Corinthienne. Le Pacha*, Masson, Paris 1823.
5. Se reporter à A. Sérullaz, «Delacroix et la Grèce», *La Grèce en révolte, op. cit.*, p. 39-44.

Le philhellénisme d'un philosophe

philhellénique. Mais, outre la poésie et la peinture, des pamphlets signés par des hommes politiques, des journalistes, des étudiants, des officiers, des hommes d'église, ou encore publiés sous l'anonymat⁶, vinrent contribuer au rayonnement de la cause grecque. Ces pamphlets contenaient souvent des informations transmises par les Grecs de la Diaspora⁷ qui s'activaient pour faire leur propre propagande sur les événements et pour contrer celle des Turcs, diffusée en Europe surtout par la presse autrichienne. On trouve encore dans ces pamphlets des renseignements concernant le comité philhellénique français, fondé en 1823⁸ et, depuis 1826, présidé par Chateaubriand.

-
6. Voir, à titre indicatif : Appel aux nations en faveur des Grecs, par un citoyen français, Paris 1821 ; A. Barginet, Dieu le veut ! Considérations politiques et religieuses sur l'émancipation des Grecs, Paris 1821 ; anonyme, Remarques politiques sur la cause des Grecs, Le Normant, Paris 1822 ; Ch. Huart, Considérations sur la lutte actuelle des Grecs, Le Normant, Paris 1822 ; L. de Bollmann, officier d'artillerie, Remarques sur l'état moral, politique et militaire de la Grèce, écrites sur les lieux, Marseille 1822 ; F. Dugué, Adresse d'un Français à toutes les puissances de l'Europe sur la guerre des Grecs, Chez les marchands de nouveautés, Paris 1824 ; Chateaubriand, Appel en faveur de la cause sacrée des Grecs, Le Normant, Paris 1825 ; B. Constant, Appel aux nations chrétiennes en faveur des Grecs, Treuttel et Würtz, Paris 1825 ; Artaud, Des Grecs et de leur situation actuelle, Treuttel et Würtz, Paris 1825 ; Ch. Lacretelle, Considérations sur la cause des Grecs, Delaunay, Paris 1825 ; anonyme, La Grèce deviendra-t-elle anglaise ?, Paris 1825 ; Peysson, Barbarie et civilisation, ou Plaidoyer pour les Grecs, A la librairie universelle, Paris 1827.
 7. *Aperçu sur les causes de la révolution de la Grèce pour son indépendance du gouvernement des musulmans*, par D. P. Psatéls, Grec, natif de Siatista, en Macédoine, docteur en Médecine de l'Université de Tübingen, Lyon 1826 ; M. Mynas, *Coup d'oeil sur la politique du cabinet autrichien envers la Grèce*, traduit par A. De Ludre, Ponthieu, Paris 1826 ; *Précis des opérations de la flotte grecque durant la révolution de 1821 et 1822*, écrit par un Grec et publié par G. Agrati, C. J. Trouvé, Paris 1822.
 8. Il s'agit de la Société de la morale chrétienne, qui devient en 1825 le Comité grec de Paris (ou Société Philanthropique en faveur des Grecs). Outre celui de Chateaubriand, on trouve parmi ses membres les noms de Benjamin Constant, de Guizot, de Fitz-James Laffite, de l'éditeur Firmin Didot, du marquis de Lafayette, des généraux Sébastiani et Gérard, des ducs de Choiseul, de Broglie et de Dalberg, des comtes d'Harcourt et de Laborde.

CORPUS, revue de philosophie

Selon les pamphlétaires, l'Europe entière et plus particulièrement la France devaient faire de leur mieux pour aider à la libération des Grecs et à leur «régénération» ou «renaissance», et ce pour deux raisons : tout d'abord, parce que l'Occident avait une dette à payer aux Grecs en leur qualité d'héritiers naturels de la civilisation antique ; ensuite, parce que les Grecs, dans leur lutte contre l'Islam, méritaient bien l'appui fraternel de la chrétienté tout entière.

En Angleterre et en Allemagne, l'argumentation philhellénique était similaire⁹, même si l'on doit, en l'abordant, tenir compte, dans chaque pays, à la fois du profit politique que le pouvoir espérait tirer de ses ingérences dans les affaires de l'empire en crise et de la position politique de chaque philhellène vis-à-vis de son propre gouvernement. Ainsi, c'était la haine des Anglais contre les Turcs plutôt que leur amour des Grecs qui motivait chez eux la volonté d'intervention ; sentiment auquel il faut, bien évidemment, ajouter les tendances interventionnistes, voire impérialistes, de la politique britannique vis-à-vis de l'Orient. Un comité philhellénique y fut créé, sans grand succès, mais qui put se prévaloir de la participation de personnalités de l'envergure des Lords Elgin et Byron. Ce dernier y prit part de 1823 jusqu'à sa mort à Missolonghi, un an plus tard. Peut-être plus en France qu'en Angleterre, l'hagiographie romantique de sa vie autant que ses poésies¹⁰ eurent un impact impressionnant sur l'opinion publique (à ce propos, il suffirait de citer *Le Giaour*, source d'inspiration pour Delacroix), impact qu'on peut d'ailleurs

9. Voir, à titre indicatif, anonyme, *War in Greece*, Londres 1821 ; anonyme, *The Greeks at Tripolitza*, Londres 1822 ; Th. Lord Erskine, *A letter to the earl of Liverpool on the subject of the Greeks*, Londres 1822 ; Le Révérend T.S. Hughes, *An adress to the people of England in the cause of the Greeks occasioned by the late inhuman massacres in the isle of Scio*, Londres 1822. La campagne philhellénique a également été très dynamique aux États-Unis. Voir, par exemple, Webster, *Speech on the greek revolution*, Boston 1824 ; anonyme, *A voice from Greece in the appeal to the sympathie and charities of America*, New-York 1828, publié, d'après son sous-titre, «à la suite d'une commande du Comité Grec de New-York».

10. Byron se rendit en Grèce pour la première fois en 1809-1810 et, de retour en Angleterre, il publia *Childe Harolds' Pilgrimage*, en 1812, ainsi que toute une série de poésies «grecques».

Le philhellénisme d'un philosophe

comparer à celui du poème *Hellas*, de Shelley. Cela dit, en politique, c'est surtout le rôle de la Grande-Bretagne qui fut décisif pour le sort des Grecs, tant sur le plan diplomatique du règlement de la question d'Orient¹¹ que sur celui de la politique intérieure du pays, à partir du moment où celui-ci accéda à l'autonomie, en 1832. Ce fut alors que les trois puissances «protectrices», l'Angleterre, la France et la Russie¹², lui imposèrent la monarchie absolue, avec à sa tête un prince

-
11. C'est ce que constatait, déjà en 1825, Benjamin Constant, lorsqu'il essayait d'attirer l'attention des Français sur le sort des Grecs : «L'Angleterre, depuis quelque temps, marche en première ligne dès qu'il y a quelque bien à accomplir, et les profits du bien sont à elle. Nous n'attribuons point aux Anglais une absence d'égoïsme, un désintéressement qui n'est dans les habitudes d'aucun peuple : mais quels que soient les motifs qu'on prête à leur gouvernement adroit et habile, il a eu depuis plusieurs années ce singulier bonheur, qu'il a toujours trouvé de son intérêt de faire le bien. Aussi son nom a paru en tête de l'abolition de la traite des nègres, des réformes dans la législation criminelle, de la liberté de l'industrie ; et maintenant des indices certains nous annoncent que s'il n'est pas devancé par nous, l'indépendance de la Grèce sera son ouvrage. Pour se préserver de la Russie, sous le point de vue politique et militaire, la France a besoin que la Grèce soit un état indépendant. Pour lutter sans désavantage avec l'Angleterre, sous le point de vue du commerce, elle a besoin d'établir entre elle et la Grèce des relations d'affection et de reconnaissance, qui préparent et qui facilitent ces rapports», *Appel aux nations chrétiennes*, *op. cit.*, p. 10-11.
 12. Selon le protocole du 4 avril 1826, le Tsar se chargerait de régler les problèmes du nord de l'Empire ottoman, laissant le rôle du médiateur entre Grecs et Turcs aux Anglais ; George Canning, ministre anglais des affaires étrangères, pour contrebalancer l'influence grandissante des Russes auprès des populations balkaniques, s'est donc résolu de s'associer à Villèle, jusque là peu intéressé à la Grèce, pour tenter de créer avec la France une zone d'influence dans le sud de la péninsule. Cependant, les trois puissances agissent en commun lorsqu'en juillet 1827 elles imposent au Sultan leur médiation. Il n'y a rien d'étonnant, si ce n'est leurs noms, dans le fait qu'aux trois «grandes puissances» correspondent en Grèce trois partis politiques, le «parti français», le «parti anglais» et le «parti russe». Chefs et partisans de ces formations se tournent respectivement vers la France, l'Angleterre et la Russie pour obtenir de l'aide matérielle et politique.

CORPUS, revue de philosophie

bavarois de dix-sept ans, consensuel et passablement effacé, Othon Ier¹³.

Les Allemands, en revanche, en dépit de leur connaissance profonde du monde grec ancien, appuyée sur une longue et forte tradition d'hellénisme universitaire, manquaient d'information sur la Grèce moderne et sur ses habitants¹⁴. Ce qui fait la spécificité du philhellénisme allemand c'est que tout son discours apparaît, aux yeux des gouvernements de la Confédération, et notamment de celui de la Prusse et de l'Autriche, comme un discours libéral et, partant, dangereux. Car, militer pour la liberté des Grecs signifiait, du moins potentiellement, songer à une liberté constitutionnelle en Allemagne. En effet, à cette période, libéralisme et philhellénisme se côtoient volontiers, si bien qu'en 1821-1822, la campagne philhellénique coïncide avec la formation d'une ligue estudiantine dont les ramifications couvrent l'ensemble des états et dont les revendications sont, ni plus ni moins, les libertés constitutionnelles et l'unification de l'Allemagne. Les pamphlets d'hellénistes de renommée internationale, tels que Voss, Krug ou Jacobs¹⁵, des textes comme *Les Poésies des Grecs* de Wilhelm Müller, qui, en automne 1821, a vendu mille exemplaires en six semaines, illustrent assez bien la dynamique du philhellénisme allemand¹⁶. Comme le note William St Clair¹⁷, des corps de volontaires ont même été formés, passant outre à l'hostilité des autorités. En août 1821, un appel a circulé à Hamburg, invitant chacun à participer à un bataillon

13. Se reporter à N. Svoronos, *Histoire de la Grèce moderne*, P.U.F, Paris 1972³, p. 40-57.

14. L'Allemagne aimait s'identifier, sur le plan symbolique, à la Grèce ancienne. Il suffit de rappeler à ce propos le poème prophétique *Hypérion* de Hölderlin, publié en 1797.

15. Voir par exemple W. T. Krug, *Reuster Stand der grieschichen Sache*, Leipzig 1822 ; Karl Gerber, *Griechenland und dessen geistiger Kampf*, Reutlingen 1822.

16. Wilhelm Müller, *Lieder der Griechen*, (1821), Dessau 1825 ; *Neue Lieder der Griechen*, Leipzig 1823 ; *Neueste Lieder des Griechen*, Leipzig 1824. Voir aussi le poème rédigé en latin par Aug. Guil. Heden, *Graeciae antiquam gloriam vindicanti sacrum*, Leipzig 1824.

17. Voir W. St. Clair, *op. cit.*, p. 60-65. Cet ouvrage nous a servi de guide dans les méandres de la politique européenne vis-à-vis de la Grèce ; nous reprenons, dans ce qui suit, certains points de sa présentation.

Le philhellénisme d'un philosophe

qui aurait volé au secours de la chrétienté asservie par les barbares. Thiersch, illustre professeur munichois, a même suggéré, dans un appel adressé à la jeunesse de la Bavière, que les volontaires fussent payés moyennant le produit des biens confisqués aux Turcs. Quelque peu surpris par l'ampleur du phénomène, le gouvernement prussien a fini par interdire tout recrutement de volontaires, par rappeler à l'ordre les universitaires enflammés et par mettre fin, dans tous les états, aux collectes et à la publication de pamphlets. Seuls les petits états du sud-ouest de l'Allemagne ont tenu tête aux injonctions de la Prusse, Francfort en tête. Cet état est devenu, à partir de là, le leader de l'activisme pro-grec. C'est précisément le moment où les gouvernements ont décidé d'interdire les ports européens aux Grecs de la Diaspora qui avaient été sensibles à l'obligation morale envers leur nation naissante ainsi qu'à tout autre volontaire. Seul Marseille est resté accessible, et ce grâce à l'ambiguïté de la politique orientale du gouvernement français.

Qu'en est-il donc de la France à l'époque où Jouffroy publie ses sept articles sur l'insurrection grecque dans le *Globe*, c'est-à-dire entre 1824 et 1825¹⁸ ? La politique du gouvernement de la

18. Th. Jouffroy, «Révolution grecque» (1), *Le Globe*, 30 octobre 1824 ; «Révolution grecque-Klephtes-Armatoles» (2), 20 novembre 1824 ; «Révolution grecque-Klephtes-Armatoles» (3), 18 décembre 1824 ; «Révolution grecque-M. Fauriel, M. Zallony, M. Raybaud» (4) 19 février 1825 ; «Révolution grecque-M.Zallony-M. Raybaud»(5) 26 février 1825 ; «Révolution grecque-M.Raybaud-Premier mois de l'insurrection en Morée» (6), 16 avril 1825 ; «Révolution grecque-M.Raybaud-Premier mois de l'insurrection en Morée» (7), 19 avril 1825. Outre cette série d'articles, Jouffroy en a encore publié deux, dont le premier était intitulé «Carte générale de la Turquie, d'Europe et de la Grèce», 10 juin 1826 et le second, «Carte de la Grèce, dressée par M. le chevalier Lapie, d'après les matériaux recueillis par MM. les lieutenants-généraux Guilleminot et Troinelin, etc», *Le Globe*, 16 juin 1827. Il revient sur la question en 1830, par trois articles : «Conséquences de l'abdication du prince Léopold», *Le Globe*, 30 mai 1830 et «Des affaires de la Grèce», *Le Globe*, 26 et 27 juin 1830. Enfin, le 2 mai 1839, il reprend une dernière fois le sujet pour faire une conférence à l'Institut, dont il était devenu membre : «Fragment d'une histoire de la révolution grecque», Institut Royal de France. Séance publique annuelle des cinq académies, 2 mai 1839. Cf. J.-J Goblot, *Documents pour servir à l'Histoire de la presse littéraire*, le *Globe 1824-1830*, Champion, Paris 1993, p. 97-103. Sur

CORPUS, revue de philosophie

Restauration était en la matière extrêmement complexe, et ce sous plusieurs égards. Officiellement, la France avait adhéré à la politique de Metternich, au point de prêter main forte au Pacha d'Égypte, intimement lié à la Sublime Porte. Cette adhésion n'était certes pas sans arrière-pensées ; car il fallait bien trouver un moyen de contrebalancer les prétentions impérialistes britanniques en construisant une zone d'influence française au Moyen Orient. Cependant, le gouvernement n'a jamais fait obstacle aux collectes spontanées en faveur de la Grèce. D'autre part, si le philhellénisme français était en partie animé par le besoin de venger Waterloo, le caractère de l'insurrection grecque, libérale pour une bonne partie des insurgés, en faisait une vraie révolution, c'est-à-dire une révolution liée aux idées républicaines. Aussi la République en 1797 pouvait-elle à juste titre songer à une indépendance grecque qui aurait pu être sous sa protection bienveillante. Le souvenir de l'occupation française des îles ioniennes et de l'esprit libérateur qu'affichaient alors les forces napoléoniennes n'était d'ailleurs pas aussi lointain¹⁹.

Au sein du Comité grec de Paris, Chateaubriand qui, en 1824, avait été contraint par Villèle à quitter le ministère des affaires étrangères, réussit à réconcilier libéraux et royalistes autour de la cause grecque. L'action du Comité est souvent en contradiction avec celle du gouvernement, dont il accuse la politique d'être servile vis-à-vis de la Grande-Bretagne et de manquer de dignité. En trois ans, le Comité accumule par ses collectes la somme faramineuse de 1.500.000 francs et fait de la France la plaque tournante de l'aide occidentale, en organisant l'envoi en Grèce de munitions, d'armement et d'argent en quantités telles que l'issue de la lutte des Grecs en a été considérablement influencée. Déjà en 1825, les objectifs programmatiques du Comité, initialement humanitaires, sont abandonnés lorsqu'on décide l'envoi sur le terrain de volontaires français, précédés par le Général Roche, chargé des préparatifs.

Jouffroy et la naissance du *Globe*, se reporter à P.Vermeren, «Les têtes rondes du *Globe* et la nouvelle philosophie de Paris (Jouffroy et Damiron), *Romantisme*, no.88 (1995-2), p. 23-34.

19. Sur ce sujet, voir D. Nicolaïdis, *D'une Grèce à l'autre. Représentation des Grecs modernes par la France révolutionnaire*, Les Belles Lettres, Paris 1992.

Le philhellénisme d'un philosophe

Si des membres illustres, comme les généraux Roche et Sébastiani, étaient en réalité des agents de la maison d'Orléans, le Comité n'en était pas moins dominé par l'opposition. Quant au gouvernement, il s'abstient prudemment d'interdire son activité, sans pour autant priver Mehmed-Ali du soutien de la France. Lorsqu'en 1824 celui-ci s'apprêtait à intervenir en Grèce, c'est à la France qu'il a demandé de l'aider à moderniser son armée. En novembre 1824, partait de Marseille une équipe de militaires sous les généraux Boyer et de Livron. La mission était, bien évidemment, secrète et il était strictement interdit aux officiers de suivre l'armée égyptienne dans son expédition. Qu'à cela ne tienne : lorsqu'en 1825 l'armée égyptienne, sous Ibrahim, dévastait le Péloponnèse pour maîtriser une guérilla grecque sans espoir, alors même que la tactique et la logistique des Egyptiens portaient des signatures bien françaises, c'était à l'insu et au mépris de l'opinion publique que le gouvernement français appuyait Mehmed-Ali : les Français avaient cru, naïvement, à la conversion de leur gouvernement à la cause philhellénique²⁰. En 1826, le pacha égyptien remercie enfin ses conseillers français, sans pour autant mettre un terme au double jeu de leur pays : pour faire face à la flotte des armateurs d'Hydra convertie en flotte de guerre, il passe une commande bien embarrassante pour la France. Il essaie d'y faire construire trois frégates qui mèneraient des opérations en mer Egée. En avril 1827, après mainte péripéties dues, en partie, à la réaction virulente des philhellènes, deux de ces bâtiments partaient enfin pour l'Orient, avec à leur bord quatorze officiers français investis d'une mission

20. Se reporter à A. Vacalopoulos, *Histoire de la Grèce moderne*, Horvath, Paris 1975, p. 115-119. Voici ce qu'écrivait Constant, en 1825, sur la coopération franco-égyptienne : «Lorsque Bonaparte, qui était aussi l'allié des Turcs, mais qui du moins faisait assez d'honneur à l'intelligence humaine pour ne prendre aucun titre contraire à cette alliance ; lorsque Bonaparte offrit à Sélim l'instruction, la tactique et les connaissances militaires de l'Europe, l'ignorance ottomane s'irrita, et Sélim tomba du trône. Aujourd'hui, ces connaissances, cette tactique, cette instruction pénètrent dans l'empire turc par la route de l'Egypte ; des Français que la France désavoue, des Français vont à prix d'argent discipliner les suppôts de la barbarie et les assassins des chrétiens.» B. Constant, *Appel aux nations chrétiennes*, *op. cit.*, p.13.

CORPUS, revue de philosophie

lors de laquelle ils devaient sans doute se battre contre d'autres officiers français, qui combattaient de l'autre côté.

Lorsque Théodore Jouffroy rejoint la campagne philhellénique dans le *Globe*, il est bien conscient de l'ambiguïté de la politique extérieure française, même si en 1824 il n'est pas encore temps de la dénoncer ouvertement. Cinq ouvrages récents sur la Grèce moderne lui servent de prétexte : le livre de Pouqueville, ancien consul de Napoléon à Ioannina, sur l'histoire des Grecs de 1740 à 1824²¹, celui de Fauriel, premier professeur de littérature étrangère en France, sur la chanson populaire grecque²², ainsi que les témoignages de Zallony, de Raybaud et d'Edward Blaquières²³. Jouffroy se charge, dans des articles, de présenter ces ouvrages et de les rendre immédiatement accessibles au grand public²⁴.

-
21. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, Firmin Didot, Paris 1820-1821, 5 vol. Pouqueville publia aussi d'autres ouvrages sur la Grèce : *Histoire de la régénération de la Grèce*, Dauthereau, Paris 1826 ; *Grèce*, Firmin Didot frères, Paris 1835 ; *Voyage en Morée, à Constantinople, en Albanie et dans plusieurs parties de l'Empire ottoman*, Gabon, Paris 1805.
 22. Cl. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne, recueillis et publiés avec une traduction française*, F. Didot, 1824-1825, 2 vol. Sur Fauriel voir, M. Ibrovac, *Claude Fauriel et la fortune européenne des poésies populaires grecque et serbe*, Didier, Paris 1966.
 23. Maxime Raybaud, *Mémoires sur la Grèce, pour servir à l'histoire de la guerre de l'indépendance, accompagnés de plans topographiques*, Tournachon-Molin, Paris 1824-1825, 2 vol ; M.-Ph. Zallony, *Essai sur les Fanariotes*, Marseille et Paris 1825 ; Edward Blaquières, *Histoire de la révolution actuelle de la Grèce*, Paris 1825. Voir aussi son *Rapport sur l'état actuel de la Confédération grecque lu au comité grec à Londres*, le 13 septembre 1823, Paris 1823.
 24. «Malheureusement, de pareils livres ne sauraient devenir populaires, comme l'intérêt qui les a fait naître ; il nous a semblé que c'était à nous de les traduire au public sous des formes plus raccourcies et plus accessibles. Nous nous sommes donc proposé d'extraire successivement de l'ouvrage de M. Fauriel ce qu'il contient de plus curieux sur les moeurs de la nation grecque, encore soumise au joug ottoman ; et de l'histoire de M. Pouqueville, le récit des événements les plus importants et les plus dramatiques de son émancipation. A mesure que des nouveaux documents paraîtront, nous nous empresserons également d'en faire connaître les plus importants résultats», «Révolution grecque» (1), *Le Globe*, 30 octobre 1824.

Le philhellénisme d'un philosophe

On y voit les valeureux montagnards grecs, les *klephtes* et les *armatoles*²⁵ se soulever pour revendiquer la liberté de la nation des Hellènes ; on les voit propager ensuite la révolution aux habitants de la plaine et des îles, malgré «l'indifférence de la Russie, la haine de l'Autriche et les intrigues de l'Angleterre»²⁶. La vie et les moeurs des *klephtes* et des *armatoles*, étaient célébrées dans des chants issus, du fonds commun de la tradition balkanique. Deux éléments attirent ici l'attention de Jouffroy : tout d'abord la spontanéité de l'expression littéraire du génie populaire grec²⁷, qu'il perçoit comme la manifestation méridionale de ce que le romantisme réservait exclusivement aux bardes écossais et autres chantres des brumes septentrionales. Ensuite, l'organisation révolutionnaire de ces bandes de montagnards. Les milices des *armatoles* avaient été organisées par les Turcs. Leur objectif initial était de maintenir l'ordre et d'assurer une certaine présence de l'état en montagne. Ces milices, dont les premières traces remontent au XIV^e siècle, étaient composées uniquement de chrétiens, même si leurs chefs étaient parfois des Turcs ou des Albanais. En revanche, les *klephtes* (le mot signifie "voleurs"), incarnaient la réaction spontanée des paysans qui habitaient les régions montagneuses, et qui se sont mis hors la loi. C'étaient des rebelles qui, fuyant l'oppression et les vexations de toute sorte des autorités ottomanes, se sont réfugiés dans les montagnes, où ils ont formé

25. Voir, N. Svoronos, *Histoire de la Grèce moderne*, op. cit., p. 22.

26. «Révolution grecque-Klephtes-Armatoles»(2), *Le Globe*, 20 novembre 1824.

27. «Il n'y a guère de peuples qui, à une certaine époque de leur civilisation, n'aient senti le besoin de célébrer dans les chants mesurés les événements domestiques ou nationaux qui frappaient leur imagination ; et partout où ce besoin s'est manifesté, il s'est rencontré des rhapsodes ou des bardes pour le satisfaire. Ce phénomène s'est reproduit dans les brouillards de l'Écosse aussi bien que sous le ciel pur de la Grèce (...) Sur les montagnes comme dans les plaines de la Grèce, sur le continent comme dans les îles, le génie populaire célèbre et consacre de chansons improvisées tout ce qui est digne de mémoire dans la vie de l'homme et dans celle de la nation (...) On comprend facilement combien ces chansons sorties de la bouche du peuple doivent être empreintes de ses passions, de ses opinions et de ses moeurs. S'il est vrai que la littérature soit l'expression de la société, c'est à coup sûr dans cette circonstance», «Révolution grecque» (1), *Le Globe*, 30 octobre 1824.

CORPUS, revue de philosophie

des bandes armées vivant du pillage des Turcs et, bien souvent, des riches propriétaires grecs. Les Turcs ont souvent eu à négocier avec ces bandes des solutions de compromis, comme celle de les intégrer dans des milices d'*armatoles*. Aussi le passage de la condition de *klephte* à celle d'*armatole* était-il assez fréquent. Mais la relativisation de la frontière entre les deux conditions jouait aussi dans l'autre sens, si bien que l'action de ces unités armées, qui s'engageaient de plus en plus souvent aux côtés des puissances chrétiennes dans leur lutte contre l'Empire Ottoman, a fini par contribuer au développement d'une conscience nationale grecque, en symbolisant la résistance armée de la nation naissante contre l'occupant. Loin de se contenter de ce rôle plutôt symbolique, ces unités ont même constitué les premières forces armées grecques de la guerre d'indépendance. Jouffroy semble partager sans réserve l'enthousiasme dont faisait preuve Fauriel en expliquant la stratégie et l'organisation militaire et politique de ces bandes, ainsi que son admiration pour la force de leur sentiment religieux, spontané et irréfléchi.

A cette tradition populaire de caractère littéraire et révolutionnaire, Jouffroy, suivant l'analyse de Zallony, oppose une puissance pour ainsi dire «contre-révolutionnaire», celle des phanariotes (les habitants aisés et cultivés du Phanar, quartier d'Istanbul). Il est vrai que cette noblesse grecque, qui était directement impliquée dans les affaires de la Porte et qui avait acquis une importance politique déterminante pour ses relations avec l'Occident, était devenue au fil des siècles quasiment héréditaire. Ce seraient donc les phanariotes qui, avec le Patriarcat de Constantinople, auraient entre leurs mains le sort de la nation grecque. Pour Jouffroy, il s'agissait de forces naturellement hostiles au soulèvement populaire. Le Patriarcat, notamment, ennemi des Lumières, était l'opresseur du bas-clergé grec, susceptible, lui, de refléter l'homogénéité nationale des hellènes : "Par le haut clergé, les Fanariotes tenaient entre leurs mains le bas clergé, et par celui-ci le peuple. C'est ainsi que toute la population grecque de l'empire tomba sous la dépendance du Fanar ; elle eut deux maîtres à servir et à payer, les Turcs et les Fanariotes : les uns parlaient au nom de la force, les autres au nom de la force et de la religion ; et ceux-ci n'étaient

Le philhellénisme d'un philosophe

ni les moins cruels ni les moins avides (...) Le Fanar n'épargnait rien pour retenir la nation grecque dans l'ignorance"²⁸.

Un autre élément qui attire son attention est le caractère même de la révolte grecque dont les acteurs, à la différence du peuple français du temps de sa révolution, n'ont su ni se soumettre à une hiérarchie, à une discipline civique et militaire, ni se doter d'un pouvoir central légitime²⁹. Les insurgés grecs n'ont obéi qu'à leur instinct ; normal, puisqu'ils sont un peuple «naturel». Le récit écrit par Raybaud des événements des premiers mois de l'insurrection mènent Jouffroy à la conclusion suivante : "On peut s'apercevoir combien les idées d'organisation, de discipline et de gouvernement étaient étrangères à ce peuple nouveau, et lui paraissaient peu dignes de considération. Si un pareil événement arrivait parmi nous, le lendemain une direction suprême et centrale serait établie, une administration mise sur pied, des chefs nommés et une belle hiérarchie organisée. C'est par là que nous commencerions, et même, dans les localités, personne n'oserait agir auparavant, et, comme nous disons, sans ordre. En Morée on suivit la marche inverse : tous les habitants, aux quatre coins de la péninsule, et sans s'être préalablement

28. «Révolution grecque-M. Fauriel, M. Zallony, M. Raybaud» (4), *Le Globe*, 19 février 1825.

29. «Ces haines et cette jalousie entre les chefs se renouvelaient fréquemment et rendaient toute hiérarchie militaire impossible : aussi n'y avait-il point de commandement suprême dans les diverses armées assiégeantes ; chaque compagnie n'obéissait qu'à son capitaine, et le capitaine n'obéissait à personne, ce qui faisait qu'on ne mettait point d'ensemble dans les opérations. Les différents chefs se réunissaient bien pour délibérer, toutes les fois qu'il s'agissait de quelque projet important ; mais il était rare que de ces assemblées tumultueuses et anarchiques sortît une détermination commune : aussi ne prenait-on aucune mesure pour accélérer la chute de la place ; on eût dit qu'on n'était point là pour prendre la ville, mais pour attendre qu'elle se rendit. Dans cet état d'inertie, que le défaut d'artillerie et de science militaire ne contribuait pas moins à entretenir que les divisions des chefs, on profitait avec empressement de toutes les occasions de se battre contre les Turcs, ce qui était un passe-temps et un vrai plaisir pour les Grecs», «Révolution grecque - M. Raybaud - Premier mois de l'insurrection en Morée» (6), 16 avril 1825. Astérix et ses Gaulois, tout aussi naturels et peu disciplinés, ne s'amuse pas moins à battre des Romains !

CORPUS, revue de philosophie

entendus, se portèrent contre les Turcs les plus voisins, et les renfermèrent dans les places ; sans attendre d'ordre, chaque canton se réunit autour de sa forteresse pour empêcher l'ennemi d'en sortir ; les plus habiles se trouvèrent chefs, les autres soldats (...) Nous ne disons pas que cette manière soit la meilleure ; nous nous bornons à faire remarquer la différence qu'il y a entre les idées d'un peuple naturel et celles des nations civilisées"³⁰.

Mais pourquoi un philosophe voué aux idées réfléchies, celles des nations civilisées, s'intéressait-il à un tel peuple et à son esprit ? Et pourquoi a-t-il choisi comme tribune les colonnes du *Globe* ? Disciple de Cousin, spiritualiste et rationaliste au même titre que son maître, vivement intéressé, en même temps, par l'introduction en France de la philosophie écossaise, c'est-à-dire par le ressort psychologique dans la philosophie, «plus ouvert donc que son maître à la dimension éthique et religieuse de l'existence»³¹, Jouffroy se trouve, en 1822, après l'assassinat du duc de Berry, suspendu de son enseignement. Entre 1824 et 1825, il se consacre à son cours privé de philosophie, qu'il avait entamé au moment de sa destitution, dans son appartement parisien ; plus précisément, au moment de la rédaction de ses articles sur la Grèce, il étudie la morale, avant de passer, en 1824-1825, à l'esthétique et, l'année suivante, à la philosophie de l'histoire. La problématique dont le *Globe* est l'expression est aussi celle de Jouffroy. D'ailleurs, les globistes fréquentent son cours³². Comme le note Patrice Vermeren, lorsque Dubois s'adresse à lui et à Philippe Damiron pour leur annoncer la parution de la revue, Jouffroy lui conseille d'en faire une revue «purement littéraire», sans céder à la tentation des «misérables allusions politiques», d'autant plus qu'une telle tentation, en 1824, «sentirait la prison»³³. C'est dans cet état d'esprit que le philosophe décide d'y traiter des sujets de prime abord

30. *Ibid.*

31. P. Vermeren, «Les têtes rondes du Globe», *art. cit.*, p. 26.

32. Se reporter à J.-J. Goblot, «Philosophie de l'histoire : Leroux et Jouffroy», dans, idem, *Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, PUL, Lyon 1977, p. 36.

33. P. Vermeren, *ibid.*

Le philhellénisme d'un philosophe

strictement littéraires, philosophiques ou historiques. Mais c'est en adoptant cette attitude en apparence extra-politique³⁴ que Jouffroy réussit à glisser entre les lignes de ses textes aussi bien sa philosophie de l'histoire et ses conceptions morales et religieuses, que ses opinions politiques. En effet, plus on s'approche de 1830, plus ses allusions deviennent directes³⁵. Ce que nous essaierons de faire par la suite ce sera précisément de voir comment histoire, religion, littérature et politique s'imbriquent dans ses écrits, lorsqu'il s'agit de la révolution grecque, pour appuyer une argumentation qui en dépit de ses thématiques multiples et variées, reste philosophique.

Jouffroy fait tout d'abord un partage clair et net entre la Grèce ancienne et la Grèce moderne. Or, cette distinction émane d'une certaine philosophie de l'histoire³⁶ : l'antiquité grecque se

34. «Nous ne voyons rien dans le dessein que nous formons qui sorte des attributions littéraires de ce journal. Nous ne touchons point la question, très simple pour le bon sens et très difficile pour la politique, de la légitimité de l'insurrection grecque ; nous exposons des tableaux de mœurs et des narrations d'événements passés et déjà connus», «Révolution grecque» (1), *art. cit.*

35. Voir ses deux articles intitulés «De la politique extérieure de la France», *Le Globe*, 10 et 13 mai 1830.

36. La philosophie de l'histoire est à cette époque, comme le note J.-J. Goblot, une nouveauté cousiniennne importée d'Allemagne. Son objectif est d'accéder, non à la simple connaissance empirique des faits, ce qui était la seule ambition des historiens, mais à la connaissance spéculative de l'essence du processus historique. Voir, J.-J. Goblot, «Philosophie de l'histoire : Leroux et Jouffroy», dans, *idem*, *Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, *op. cit.*, p.36. Jouffroy semble vivement intéressé par cette problématique et la développe lui-même : «L'histoire recueille ces changements (de la condition de l'homme en société à travers les siècles) ; c'est là sa mission. Elle enregistre ce qui passe, afin que le souvenir en demeure. La philosophie de l'histoire néglige les changements eux-mêmes, et ne voit que le fait général de la mobilité humaine dont ils sont la manifestation. Elle cherche la cause et la loi de cette mobilité (...) La plupart des historiens se bornent aux faits, et souvent ils ne s'occupent que de la moindre partie de ces faits, laissant de côté la plus expressive (..) Les écrivains qui ont introduit l'histoire des mœurs et des institutions dans l'histoire, ont fait une révolution. Ils ont passé pour avoir pénétré jusqu'à la racine du genre. On les a appelés historiens philosophes (...) Le jour où l'on aura reconnu que l'intelligence ou la succession des idées ne sera plus elle-même qu'une

CORPUS, revue de philosophie

trouve aux origines de la civilisation humaine ; c'est elle qui l'engendre pour la première fois. A ce titre elle incarne la culture du midi, dont le mariage à Rome et surtout sa rencontre, au moyen âge, avec le nord³⁷, ont enfin donné naissance à la civilisation européenne³⁸. Aussi Jouffroy partage-t-il le schéma romantique de Schlegel, Mme de Staël ou Sismondi, qui traçaient une frontière culturelle entre le nord et le midi. Mais l'éclectisme de Jouffroy l'amène à une position conciliatrice entre le nord et le

cause seconde, et la philosophie de l'histoire changeant encore une fois d'objet, ne s'appliquera légitimement qu'à l'explication de la succession des idées pour les lois nécessaires du développement intellectuel. Alors, si ce jour arrive, l'histoire périra tout entière : elle n'aura plus d'objet», «Réflexions sur la philosophie de l'histoire», (1825), *Mélanges philosophiques*, Slatkine, Paris-Genève 1979, p. 52-58. Dans ce climat plutôt enthousiaste, Jouffroy consacre un article, le 17 mai 1827, à la traduction par Michelet de la *Scienza nuova* de Vico et à celle faite par Quinet des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder, oeuvres parues en France à l'instigation de Cousin.

37. Voici ce que Jouffroy pense des Hellènes et du rôle qui leur revient : «race active, brave, d'une imagination audacieuse et poétique (...) propre à tout, à la philosophie comme aux affaires, aux arts comme à la vertu, aux travaux de la guerre comme à ceux de la paix ; race de génie qu'aucune autre n'a égalée (...) Si jamais peuple fut prédestiné par le ciel pour un destin spécial et mérita le nom de peuple de Dieu, ce fut celui-là. Il le fut pendant dix siècles, puisque pendant dix siècles il marcha à la tête de l'humanité, lui frayant une route immortelle ; il le fut par-dessus tous ceux qui avaient été choisis auparavant et l'ont été après, puisque ce fut par lui et chez lui que prit définitivement racine au milieu de l'humanité cet arbre de la civilisation qui doit, à la longue, couvrir la terre de son feuillage», «Du rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité», *Le Globe*, 16 juin 1827.

38. «Une fille de la Grèce, Rome, réunissait alors sous son empire les nations de l'Occident (...) Alors le midi et le nord se mirent en communication, le midi civilisé et le nord barbare (...) L'équilibre s'établit pour ainsi dire entre la barbarie des uns et la civilisation des autres, et il en résulta une civilisation moyenne qui devint celle du mélange (...) Cette opération chimique s'accomplit lentement durant le moyen âge, du sein duquel sortit à la fin le troisième monde civilisé, le monde européen (...) Ce troisième monde, qui est à peine achevé, a déjà commencé à en enfanter un quatrième, le monde américo-européen, qui étend ses bras en Asie par le nord et le sud, enveloppe l'Afrique, prend position dans la Nouvelle-Hollande, possède ou surveille toutes les îles de la terre, et deviendra avec le temps le monde total et définitif, le véritable monde, le monde de l'humanité», *ibid.*

Le philhellénisme d'un philosophe

midi : il voit déjà dans l'ère du midi un petit bout de celle du nord³⁹. Comme il l'explique dans son cours de 1831, alors qu'il a déjà réintégré l'institution universitaire, la civilisation humaine en général et, en particulier, la civilisation européenne, évolue en alternant ses guides. Si la Grèce ancienne est restée pendant dix siècles à la tête de la civilisation⁴⁰, elle a légué par la suite sa position dominante à l'Italie, puis aux pays du nord. Or, manifestement, c'est à la France que ce rôle est réservé au XIX^e siècle, et ce grâce à ses révolutions, dont celle de 1830 n'est certes pas la moindre. Ces révolutions, loin de concerner exclusivement la nation française, se sont faites au profit de l'humanité tout entière⁴¹. Pour Jouffroy, dans l'horizon où évolue

39. En effet, chez Jouffroy, le fossé qui sépare le nord du midi n'est pas aussi profond que chez Mme de Staël, et ce rapprochement des deux ères culturelles des romantiques relève sans doute d'une attitude éclectique : «Séparée de l'Asie par l'Hellespont et la longue avenue de la Thrace, couverte au nord par cette haute chaîne de montagnes qui la sépare ainsi que l'Italie des plaines ouvertes de l'Europe septentrionale, environnée de tous les autres côtés par les flots, la Grèce, à toutes ces fortifications extérieures, joint l'avantage d'être construite au-dedans comme un château du moyen âge. Une muraille y succède à une muraille, une porte à une porte ; c'est un labyrinthe inextricable qui garde toujours une issue et un asyle pour ses défenseurs après chaque défaite, un piège et un péril pour ses ennemis après chaque victoire. Sur cette terre, éclairée par un beau soleil, baignée par des mers pittoresques, parée jusqu'à la profusion des sauvages ornements d'une végétation rigoureuse, la Providence avait jeté, pour l'élever au profit de l'humanité, une race d'hommes non moins admirablement organisés», *ibid.* Sur la polarité nord - midi, voir P.Macherey, *A quoi pense la littérature ?*, PUF, Paris 1990, p. 17-36 («Un imaginaire cosmopolite : la pensée littéraire de Mme de Staël»).

40. Mais cet autre globiste, que fut Pierre Leroux, reproche à Jouffroy d'avoir négligé le rôle de l'Asie dans l'histoire de l'humanité. «Pour faire mieux ressortir le rôle de la Grèce dans le développement de l'humanité, M. Jouffroy, dans ce morceau, a trop sacrifié l'Asie. Il en fait un portrait imaginaire et tout à fait de fantaisie ; il ne lui accorde que d'avoir, par l'influence de son climat, éveillé dans le coeur de l'homme l'instinct de la civilisation», P. Leroux, «De la philosophie éclectique enseignée par M. Jouffroy», compte rendu des *Mélanges philosophiques* (1833), *Revue encyclopédique*, juillet-septembre 1833, 2^e article, p.31.

41. «En effet, Messieurs, il ne faut pas s'y tromper, c'est le privilège des peuples qui marchent à la tête de la civilisation, que rien de grand ne puisse se passer dans leur sein qui n'influe sur les destinées de l'espèce

CORPUS, revue de philosophie

la civilisation humaine, s'il est évident que la France a pris le rôle de meneur que la Grèce ancienne avait jadis joué, il est tout aussi évident qu'entre la Grèce ancienne et la Grèce moderne on ne peut trouver que du vide. Cet état d'esprit se manifeste de façon fort éloquente lorsque Jouffroy entreprend de présenter une traduction de Platon et de Proclus faite par Victor Cousin. Dans sa recension, il se pose notamment la question de l'utilité de l'entreprise cousinienne pour la pensée philosophique⁴². Il est évident que la philosophie ancienne est à usage interne : elle est appelée à participer à la formation de la philosophie à la française, et plus précisément de sa variante éclectique avec tous les enjeux que celle-ci présente⁴³.

elle-même. Ce privilège, que la Grèce reçut de l'Orient et qu'elle légua à l'Italie, nul ne le conteste, depuis deux siècles, à notre glorieux pays. Aussi, nous en avons la conscience, et les étrangers la partagent, les révolutions qui s'accomplissent chez nous ne s'y accomplissent pas pour nous seuls, elles s'y accomplissent pour l'Europe entière. Telle est la portée immense, telle est l'influence extraordinaire que la Providence a momentanément attribuée aux actions d'un seul peuple (...) A quoi servirait la science de l'homme, si elle ne servait pas à faire comprendre les grands mouvements de l'histoire de l'humanité ? Et quel moment plus propre à lui demander le sens de cette histoire, que celui où l'une des plus mémorables pages s'écrit pour ainsi dire sous nos yeux ?», «Cours d'histoire de la philosophie moderne. Philosophie morale», *Discours d'ouverture à la Faculté des Lettres de Paris*, Pichon et Didier, Paris 1831, p. 2-3.

42. «M. Cousin est resté dans les voies de l'histoire. Il a semblé plus curieux de nous faire connaître les opinions des autres que les siennes. Une édition complète de Descartes, les quatre premiers volumes d'une traduction de Platon et les cinq premiers d'une édition, d'après les manuscrits de la Bibliothèque du roi, des ouvrages inédits de Proclus, ont presque exclusivement occupé et signalé sa vie depuis sa retraite de l'enseignement public. Ce n'est guère que comme hors-d'oeuvre et pour ainsi dire par délasserment qu'il a laissé échapper une esquisse, forte il est vrai, mais enfin une simple esquisse de sa propre philosophie», «Oeuvres complètes de Platon, traduites par V. Cousin, t. IV. Oeuvres inédites de Proclus publiées par V. Cousin», *Le Globe*, 24 mars 1827.
43. Jouffroy se demande quel peut être l'apport philosophique de la traduction de Platon : «on l'achète, beaucoup même la lisent : mais pourquoi ? et qu'y cherche-t-on ? De la philosophie ? Non, mais bien ce que l'on cherche dans les romans de Walter Scott : d'abord un écrivain plein d'esprit, d'originalité et de naturel ; puis surtout un monument des moeurs, de la façon de penser, de sentir et de causer d'une belle

Le philhellénisme d'un philosophe

Or, pour Jouffroy la philosophie est non seulement un langage codé, inaccessible aux civilisations qui n'ont pas pu suivre le développement de la civilisation européenne, mais, qui plus est, elle ne parle même pas la langue du peuple, tout simplement parce qu'elle la devance. Le langage philosophique ne peut pas être en phase avec celui des masses, puisque l'intelligence des masses ne coïncide pas avec l'intelligence philosophique. La langue du peuple, son intelligence, se reflètent, bien plus fidèlement que dans la philosophie, dans la poésie et dans la religion, dans la morale populaire, qui est le fruit de la tradition et la manifestation concrète des acquis culturels dans le présent⁴⁴. Or, selon Jouffroy, la philosophie a tout intérêt à

époque qui est loin de nous, et d'un peuple admirable auquel nous ne ressemblons pas. On lit Platon pour entendre dire Socrate et ses amis ; et on aime à les entendre parce qu'ils parlent tout autrement qu'on ne fait dans nos salons. Faut-il ne rien cacher ? le traducteur est un homme éloquent dont les improvisations, pleines de verve, de hardiesse, de poésie et de conviction, ont opéré le prodige d'attacher deux mille auditeurs à des leçons de philosophie. On le sait, et ceux qui ne l'ont pas entendu veulent le lire. Ajoutons que l'attente n'est point trompée : le style de la traduction est admirable ; Platon n'a pas cessé d'être grec, et c'est pourtant du français et du meilleur. De ce mélange heureux du génie des deux langues, de cette vie tout antique qui anime des mots tout modernes, résulte un effet neuf, piquant, qui charme notre goût fatigué. Mais ce style même porte malheur à la philosophie. C'est lui et non pas elle que l'on lit ; c'est le génie de l'artiste grec et de l'artiste français que l'on contemple, ce ne sont point leurs pensées ; la science échappe ; nous n'en voulons qu'à ses belles formes», «Oeuvres complètes de Platon, traduites par V.Cousin, 3e volume», *Le Globe*, 27 novembre 1824. Or, en 1827, ce qui lui paraissait alors un inconvénient, voire une impasse philosophique, devient le grand mérite de l'éclectisme. L'attitude éclectique, dont la traduction n'est qu'une expression, peut redonner à la philosophie, en traversant son histoire dans tous les sens, l'étendue d'une pensée consciente d'elle-même parce que consciente de l'ensemble des systèmes apparus au fil des siècles dans les divers pays. Voir, «Oeuvres complètes de Platon, traduites par V. Cousin ...», art.cit., *Le Globe* , 24 mars 1827.

44. «La poésie chante les sentiments de l'époque sur le bien, le beau et le vrai. Elle exprime la pensée confuse des masses d'une manière plus animée mais non plus claire, parce qu'elle sent plus vivement cette pensée sans la comprendre davantage. La philosophie la comprend. Si la poésie la comprenait, elle deviendrait la philosophie et disparaîtrait. (...) Voilà pourquoi la poésie est plus commune et plus belle dans les siècles peu éclairés, plus rare et plus froide dans les siècles de lumières.

CORPUS, revue de philosophie

assimiler l'intelligence populaire, qui n'est en fait que l'expression, par des moyens autres que les siens, de la même vérité⁴⁵. Car la pensée réfléchie du philosophe mûrit et se consolide dans les atermoiements et les épreuves que l'intelligence populaire lui impose⁴⁶.

De ces considérations découle donc à ses yeux un impératif philosophique. La philosophie doit tenir compte, aussi bien dans la diachronie que dans la synchronie, des moyens d'expression des masses, afin de pouvoir se faire une image précise non seulement de la marche de la civilisation mais aussi de sa propre marche. Si elle y parvient, elle pourra prétendre à un rôle bien plus global que celui que l'histoire des divers systèmes philosophiques lui réserve. Or, essayer de saisir le développement de la civilisation c'est aussi introduire la philosophie de l'histoire dans le champ philosophique. Aussi la philosophie de l'histoire

Voilà pourquoi dans ceux-ci elle est le privilège des ignorants (...) Les vrais poètes exprimant les sentiments de leur époque, leurs ouvrages sont des monuments extrêmement précieux pour l'histoire du développement de l'humanité. Mais il faut être fort pour les interroger», «Réflexions sur la philosophie de l'histoire» (1825), *Mélanges philosophiques*, *op. cit.*, p.77-78.

45. Voir «De la philosophie et du sens commun» (1824), *Mélanges philosophiques*, *op. cit.*, p. 149-171.

46. «Quand les philosophes qui marchent en avant ont découvert la vérité, ils la proclament ; et en la proclamant, ils la font connaître aux masses qui ne l'auraient trouvée que plus tard. Ils précipitent donc le mouvement des masses. Mais la raison des masses n'accepte pas sans résistance cette nouvelle lumière. Il lui faut le temps de secouer les liens de l'habitude, il lui faut celui de comprendre ce qu'on lui annonce, il lui faut celui enfin de se l'approprier en le faisant descendre des formes abstraites de la science aux formes pratiques du sens commun. Cet enseignement est long, c'est aux philosophes à le faire, et pendant qu'ils le font ils ne marchent pas. La lenteur du mouvement des masses retarde donc le mouvement philosophique. Mais en le retardant, elle en mûrit les fruits (...) C'est par la combinaison de ces deux mouvements qu'avancent et que se transforment les idées humaines, et par le progrès et la transformation des idées que se transforment et s'améliorent à leur tour les lois, les moeurs, les institutions et tous les éléments constitutifs de la condition humaine. Tout marche au sein de l'humanité en vertu de cette loi, les plus grandes sociétés comme les plus petites, l'humanité tout entière comme chacun de ses éléments. Le rôle des philosophes dans ce grand mouvement est parfaitement clair», «Réflexions sur la philosophie de l'histoire» (1825), *Mélanges philosophiques*, *op. cit.*, p. 66.

Le philhellénisme d'un philosophe

prend-elle le dessus sur l'histoire des historiens (celle de la simple narration des faits)⁴⁷. D'ailleurs, si la philosophie de l'histoire est à même de découvrir les lois qui régissent de l'extérieur la marche de la civilisation, l'apport de la méthode psychologique introduite par Jouffroy consiste en l'étude, cette fois-ci de l'intérieur, des intelligences. Car la méthode psychologique a pour objectif de scruter la nature humaine au plus profond de son intériorité, en observant, en décrivant et en analysant les faits de conscience⁴⁸. Elle le fait sur le plan individuel, elle peut donc le faire tout aussi bien sur le plan social

47. La philosophie de l'histoire est, à cette époque, comme le note J.-J. Goblot, une nouveauté cousinienne importée d'Allemagne, dont l'ambition est d'accéder, non à la simple connaissance empirique des faits pratiquée par les historiens, mais à la connaissance spéculative de l'essence du processus historique. Voir J.-J. Goblot, *Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, op.cit., p.36 («Philosophie de l'histoire : Leroux et Jouffroy»). Jouffroy semble être vivement intéressé par cette problématique et entreprend de la développer lui-même : «L'histoire recueille ces changements (de la condition de l'homme en société à travers les siècles) ; c'est là sa mission. Elle enregistre ce qui passe, afin que le souvenir en demeure. La philosophie de l'histoire néglige les changements eux-mêmes, et ne voit que le fait général de la mobilité humaine dont ils sont la manifestation. Elle cherche la cause et la loi de cette mobilité (...) La plupart des historiens se bornent aux faits, et souvent ils ne s'occupent que de la moindre partie de ces faits, laissant de côté la plus expressive (..) Les écrivains qui ont introduit l'histoire des moeurs et des institutions dans l'histoire, ont fait une révolution. Ils ont passé pour avoir pénétré jusqu'à la racine du genre. On les a appelés historiens philosophes (...) Le jour où l'on aura reconnu que l'intelligence ou la succession des idées ne sera plus elle-même qu'une cause seconde, et la philosophie de l'histoire changeant encore une fois d'objet, ne s'appliquera légitimement qu'à l'explication de la succession des idées pour les lois nécessaires au développement intellectuel. Alors, si ce jour arrive, l'histoire périra tout entière : elle n'aura plus d'objet», «Réflexions sur la philosophie de l'histoire», (1825), *Mélanges philosophiques*, Slatkine, Paris-Genève 1979, p. 52-58. Dans cet horizon, Jouffroy consacre un article, le 17 mai 1827, à la traduction faite par Michelet, de la *Scienza nuova* de Vico et sur celle faite par Quinet des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder, oeuvres parues en France sous l'impulsion de Cousin.

48. Voir «Objet, certitude, point de départ et circonscription de la psychologie» (1823), *Mélanges philosophiques*, op. cit., p. 269-287.

CORPUS, revue de philosophie

et historique, où l'individuel côtoie le collectif et l'intelligence de la passion, celle de la raison⁴⁹.

Le regard que Jouffroy jette sur la Grèce moderne est donc un regard réfléchi de philosophe, tourné vers les formes spontanées que l'intelligence populaire peut prendre dans le paysage de la civilisation humaine et de ses révolutions. A ce titre, il récuse d'ailleurs la position, alors très répandue, qui consiste à voir les Grecs du XIX^e siècle comme une sorte de réincarnation des Grecs anciens. La liberté revendiquée par les Grecs modernes n'est pas du tout celle de leurs ancêtres : "Comme elle n'a rien de commun avec l'ancienne liberté des Spartiates et des Athéniens, elle est sortie d'une autre source, toute nouvelle et tout originale. Veut-on connaître sa physionomie, s'expliquer sa naissance, calculer son avenir, et n'être pas ni aisement dupe de son imagination, il faut laisser là les brillants lambeaux d'Hérodote, et aller faire connaissance avec les montagnards de l'Épire et les marins d'Hydra. Que l'histoire échappe au moins à cette imitation de l'antiquité qui rend notre tragédie si fausse et notre peinture si inanimée. Voyons les nouveaux Grecs dans la nouvelle Grèce, tels que les ont fait le christianisme, les Turcs et l'ignorance. Sans doute ils ont une croix rouge pour enseigne, des évêques à leur tête, et ne sont pas habillés précisément comme les Spartiates de M. David : mais ils sont beaux et braves comme leurs ancêtres ; ils meurent comme eux pour la liberté ; et peut-être Marc Botzaris de Souli vaut-il bien Léonidas de Lacédémone"⁵⁰. Il va sans dire que Benjamin

49. Voir «Réflexions sur la philosophie de l'histoire», *Mélanges philosophiques, op. cit.*, p. 69-77.

50. «Révolution grecque» (1), *art. cit.* Il y dresse un tableau très vivant de l'ambiance philhellénique en France, mais se livre aussi à ce qui nous semble être une caricature féroce de *l'Itinéraire de Paris à Jérusalem* de Chateaubriand : «Il y a quelques années, nous en étions encore à savoir s'il restait autre chose sur le sol de la Grèce que des ruines et des Turcs. Les voyageurs parlaient bien d'une race chrétienne errant au milieu des rues d'Athènes et de Sparte, et cultivant pour ses maîtres les champs de Platée et de Marathon : mais le nom qu'elle portait lui était funeste ; on ne consentait pas à ce que les Grecs fussent des hommes, l'imagination voulait des héros ; et parce que leurs pères avaient civilisé le monde et ennobli l'humanité, leur infortune semblait un crime et leur esclavage une impiété. Le voyageur n'avait point de larmes pour leurs misères,

Le philhellénisme d'un philosophe

Constant et les romantiques auraient volontiers souscrit à cette opinion. Ainsi, le regard historique de Pouqueville ou celui, bien plus philosophique, de Fauriel⁵¹ s'enregistrent naturellement

point de curiosité pour leurs habitudes. Après avoir évoqué, du sein des tombeaux, les souvenirs de la vieille nation, on laissait les Turcs écraser en paix la nation vivante et souffrante, et on s'en allait au bout du monde observer et plaindre les sauvages du Canada et les nègres du Sénégal. Mais depuis que les Grecs ont fait justice de ce dédain de collègue, et fourni de plausibles motifs à notre piété méticuleuse, en accomplissant des actions dont la vigueur fait frissonner les bourgeois de la civilisation moderne, la pipe du pacha et les marbres du Parthénon ont perdu dans notre esprit quelque chose de leur importance (...) On s'est donc mis avec ferveur à feuilleter les livres qui parlaient de la Grèce avant l'insurrection, et l'on a suivi avec anxiété dans les journaux les nouvelles de l'Orient. Mais il était plus facile d'admirer les Grecs que d'apprendre en quoi ils étaient admirables (...) Quand notre curiosité demandait de l'histoire, les gazettes, dans leur incertaine concision, nous apportaient des bulletins des ouï-dire (...) Malgré la bonne volonté des compilateurs, il a fallu cette fois-ci que l'impatience publique se contentât de quelques vers où l'on défigurait jusqu'au nom de ses chefs. Dans cette intervalle, et pour tempérer les ennuis de l'attente, chacun s'est représenté les Grecs à sa manière. Les uns ont rêvé les Spartiates de Léonidas, les autres les croisés du moyen âge ; à quelques uns, des bandes de brigands sortis des bois ont paru plus romanesques ; à d'autres, des guérillas en haillons, plus vraisemblables. Les opinions politiques sont intervenues dans la composition de ces portraits provisoires, et en ont augmenté la bizarre divergence ; l'histoire des insurgés était faite de cent façons avant qu'on les connût ; et chacun, partant de son hypothèse comme d'une irrécusable donnée, avait sa manière de tirer l'horoscope de la guerre et condamner les musulmans ou les chrétiens».

51. «Dans une époque aussi philosophique que la nôtre, la raison n'est pas moins exigeante que l'imagination : l'intérêt des événements ne nous suffit pas, nous avons besoin de nous en rendre compte. L'insurrection grecque aurait beau nous apparaître avec tous ses détails et revêtue des couleurs les plus animées, elle a éclaté d'une manière si inopinée et a été poussée avec vigueur si imprévue, que la raison surprise ne peut s'abandonner au plaisir du spectacle avant d'avoir pénétré le secret de sa grandeur. Or, l'explication est toute entière dans le caractère des hommes qui l'ont entreprise et poursuivie. M. Pouqueville, qui a vu les événements, les raconte avec tout le feu de l'imagination vivement frappée ; M. Fauriel qui ne les a pas vus, a moins partagé l'intérêt du spectateur que l'étonnement du philosophe, et il a cherché leurs causes dans les moeurs et la condition antérieure des Grecs. A coup sûr, il y a des détails de moeurs dans la narration de M. Pouqueville, et le récit de

CORPUS, revue de philosophie

dans l'horizon philosophique de Jouffroy. A ses yeux, leurs ouvrages deviennent des instruments utiles à la compréhension de la civilisation humaine en général et, notamment, de celle du christianisme. En effet, c'est le christianisme en tant qu'éducateur du genre humain et porteur, pendant plusieurs siècles, de la civilisation européenne qui captive son regard sur la Grèce, bien plus que le côté pittoresque du philhellénisme français, fondé sur la continuité entre Grecs anciens et Grecs modernes. Pour le philosophe du *Globe*, il n'y a que trois grands «systèmes de civilisation», représentés par «trois religions ou trois philosophies différentes, la chrétienne, la mahométane et la brahmanique»⁵². Or, de ces trois religions, celle qui contient le plus de vérité, la plus réfléchie et donc la seule vraiment capable de répondre aux «grandes questions qui intéressent l'humanité», la religion propre à la civilisation européenne, c'est le christianisme⁵³. La preuve incontestable de ce fait n'est autre que son pouvoir d'expansion, sa formidable capacité à assimiler l'autre, à acclimater, par exemple, «les tribus sauvages à la

bon nombre d'événements dans les recherches de M. Fauriel ; mais celui-ci paraît ne raconter les événements que pour faire ressortir la physionomie des acteurs, et si l'autre met en scène les habitudes des acteurs, c'est moins pour les peindre que pour achever la représentation des actions : en un mot, l'un raconte, l'autre explique la révolution», *ibid.*

52. «Philosophie de l'histoire. Première leçon d'un cours sur la loi du développement de l'humanité, professé en 1826», *Le Globe*, 13 décembre 1827. Voici la définition de la religion qu'il donne dans ce texte : «Une véritable religion n'est autre chose qu'une solution complète des grandes questions qui intéressent l'humanité, c'est-à-dire de la destinée de l'homme, de son origine, de son avenir, de ses rapports avec Dieu et ses semblables».
53. D'ailleurs, du point de vue de la philosophie de l'histoire, le christianisme est censé être, selon Jouffroy, l'achèvement intellectuel de l'antiquité : «Le christianisme, comme philosophie, fut le résumé populaire de tout ce que la sagesse de ce premier monde avait trouvé de vrai sur la destinée de l'homme. Les religions précédentes, filles des sens et de l'imagination, n'avaient été que des religions d'enfants et de barbares. Elles étaient toutes d'une date antérieure à la civilisation. Le christianisme fut la première religion réfléchie, la première religion d'hommes. Il fut le produit, l'expression et le couronnement du premier âge de la civilisation», «Carte de la Grèce, dressée par M. le chevalier Lapie», *Le Globe*, 16 juin 1827.

Le philhellénisme d'un philosophe

civilisation»⁵⁴. Mais, à part le colonialisme européen, il est une autre pièce à conviction que Jouffroy verse au dossier : les Grecs modernes, peuple chrétien et, partant, européens de plein droit, malgré leur retard par rapport à la civilisation à laquelle ils appartiennent, sont tout aussi aptes à démontrer la supériorité du christianisme : "Rien ne prouve mieux l'affaissement du système musulman et son défaut d'expansion que la persistance des Grecs d'Europe dans le christianisme, de ces Grecs si longtemps soumis sans défense à son pouvoir absolu (...) On voit que la masse d'hommes appartenant au système de la civilisation chrétienne, déjà supérieure à celles qui ressortissent des deux autres, a devant elle une perspective immense d'accroissement, tant aux dépens de la partie sauvage de l'espèce humaine, qu'en vertu de sa propre fécondité. Ce qui doit hâter ces conquêtes de la civilisation chrétienne, c'est son immense supériorité de puissance. Telle est cette supériorité, qu'une de nos nations maritimes anéantirait à elle seule toutes les flottes des nations réunies des deux autres familles"⁵⁵.

Le christianisme acquiert ainsi, dans le cadre du spiritualisme de Jouffroy, une fonction double : d'abord, lorsqu'il s'agit d'enquêter sur le rôle que la religion joue au sein d'une des nations qui mènent le train de la civilisation européenne, en France par exemple, lorsqu'il s'agit donc d'en faire un usage interne, il s'autorise à penser le christianisme en agnostique libéral, c'est-à-dire comme il le fait dans l'article «Comment les dogmes finissent»⁵⁶, qu'il a publié en 1825. D'une rhétorique

54. «Or les faits prouvent que la civilisation chrétienne est la seule des trois qui soit douée aujourd'hui d'une vertu expansive. En effet, elle est la seule qui fasse des progrès sur les autres, et qui conquière les tribus sauvages à la civilisation», «Philosophie de l'histoire. Première leçon d'un cours sur la loi du développement de l'humanité, professé en 1826», *Le Globe*, 13 décembre 1827. Pour une analyse de ce texte, en rapport étroit avec la pensée lerouxienne, se reporter à J.-J. Goblot, *Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits*, op. cit., p. 36-43.

55. «Philosophie de l'histoire. Première leçon d'un cours sur la loi du développement de l'humanité, professé en 1826», *Le Globe*, 13 décembre 1827.

56. Du point de vue rhétorique, ce texte mérite d'être mis en parallèle avec celui où Jouffroy, à l'occasion de la parution de *l'Histoire de la révolution*

CORPUS, revue de philosophie

extrêmement habile, qui dit tout sans rien dire explicitement, ce texte fait un clin d'oeil à la communauté philosophique et à la classe politique, tout en restant accessible au plus grand nombre. Mais lorsqu'il s'agit, ailleurs, de penser le christianisme tel qu'il se présente dans le processus global de la civilisation européenne, c'est-à-dire face à d'autres civilisations, lorsqu'il s'agit d'en faire un usage externe, en dehors du réfléchi philosophique et en dehors de la nation française, le christianisme retrouve son rôle de civilisateur, d'éducateur, voire de conquérant du pays des ignorants et des sauvages. C'est ce christianisme réservé à l'exportation qui joue aussi, dans le cas des Grecs et des Russes⁵⁷, un rôle de médiateur entre ces peuples moins civilisés et le grand ensemble culturel et politique de l'Europe occidentale. Si les Grecs méritent de ne pas manquer le train de la civilisation, ce n'est pas parce qu'ils sont les héritiers de leurs illustres ancêtres, mais parce qu'ils sont chrétiens⁵⁸.

C'est ainsi que s'opère, dans les textes que Jouffroy a publié dans le *Globe*, le glissement vers le politique proprement dite. La question qu'il y pose, toute rhétorique, est la suivante : Comment la nation française et son gouvernement peuvent-ils rester inertes quand le christianisme, la religion de l'Occident, mène dans les Balkans une guerre sanglante contre son ennemi juré, l'Islam ? Car c'est bien à cela qu'il faut penser quand on entend parler de la lutte des Grecs contre les Turcs. Mais ce glissement ne s'accomplit vraiment qu'à deux mois de la révolution de Juillet, au moment où les préoccupations extra-littéraires et les "misérables allusions politiques" pouvaient être publiées sans que cela sentisse la prison. C'est alors qu'il publie deux articles

d'Angleterre de Guizot, décrit l'évolution du phénomène révolutionnaire. Voir «De la marche des révolutions», *Le Globe*, 17 novembre 1827.

57. «La Russie est la dernière planète de notre système ; la Turquie de l'Europe appartient à un autre : et il serait aussi difficile d'entraîner les Turcs dans notre mouvement que d'empêcher les Russes de le suivre», *ibid.*

58. Dans leur lutte, les fidèles de l'Islam et ceux du Christianisme sont à égalité, car «ni les uns, ni les autres n'étaient des incrédules, des philosophes, des gens civilisés, mais ils croyaient les uns comme les autres avec fanatisme et à la façon des barbares leurs dogmes religieux», *Fragment d'une histoire de la révolution grecque*, (1839) *art. cit.*

Le philhellénisme d'un philosophe

concernant la politique extérieure de la Restauration, où il commence par souligner le rôle prépondérant que la France est censée jouer aux côtés des autres nations civilisées⁵⁹. Il se pose ensuite la question de savoir dans quelle mesure la politique extérieure française était efficace, et explique ses critères d'efficacité. Les principaux objectifs auxquels toute politique extérieure doit aspirer sont au nombre de quatre : acquisition de territoires, obtention de privilèges commerciaux, accroissement de l'influence politique, formation d'alliances utiles à des projets ultérieurs. Sous ce rapport, le but qu'il se donne dans son analyse, consacrée notamment à l'expédition de l'Espagne, d'Alger et de Grèce, est de démontrer que l'échec de la politique française est dû au fait que la France n'a agi à l'extérieur de ses frontières que pour des raisons de politique intérieure⁶⁰. Le paradigme grec est à ce titre révélateur d'un changement de cap.

59. «Depuis douze ans, nous sommes libres de nos déterminations et de nos mouvements, et nous avons pu agir dans les affaires de l'Europe comme une nation maîtresse d'elle-même et qui ne reconnaît d'autres lois que la justice et le soin de ses intérêts légitimes. La France occupe une grande place en Europe. C'est la monarchie la plus compacte et l'une des plus étendues qu'elle contienne (...) Un pays ainsi fait possède une force qui doit lui donner une grande influence dans un continent où trois nations tout au plus peuvent entrer en comparaison avec elle. Cette influence a dû s'exercer à son conflit dans les affaires de l'Europe pendant l'espace de temps que nous considérons. Qu'ont fait de cette influence ceux qui l'ont dirigé ? (...) Nous remarquerons tout d'abord que, durant ces douze années, nous ne nous sommes point isolés des affaires du continent pour nous enfermer chez nous comme des misanthropes et ne nous occuper que de nos affaires. Nous avons assisté à tous les congrès et comparu dans toutes les négociations qui ont eu lieu durant cette époque (...) Maintenant qu'avons-nous retiré et que retirerons-nous de tout ce développement d'activité et de puissance ?», «De la politique extérieure de la France», *Le Globe*, 10 mai 1830.

60. «Le caractère de notre politique extérieure (...) a été d'agir au-dehors dans un but et dans un intérêt du dedans. Or, tant qu'une nation n'agit au-dehors que dans un but intérieur, d'une part elle ne fait que de la politique intérieure et, de l'autre, elle ne peut arriver qu'à des résultats intérieurs (...) Notre cabinet a été si préoccupé depuis dix ans de nos affaires intérieures qu'il n'a point eu le loisir de songer sérieusement à nos intérêts du dehors, et qu'à force de penser au bonheur domestique de la France, il a complètement négligé sa grandeur», «De la politique extérieure de la France», *Le Globe*, 10 mai 1830.

CORPUS, revue de philosophie

Ç'en est-il un ? Car, les préoccupations purement pour ne pas dire cyniquement politiques de Jouffroy sont, peut-être, le fruit d'un arrière pays philosophique qui le détermine : "Indépendamment du motif d'humanité, nous avons un grand intérêt à intervenir activement dans les affaires d'Orient, et nous sommes convaincus que si les principes qui ont inspiré cette opération en avaient gouverné les suites et exploité les conséquences, la grandeur de la France en aurait profité. Mais cette entreprise, la seule qui depuis la restauration ait été commencée, en partie du moins, dans un but extérieur, n'a pas tardé à retomber sous le joug de la politique intérieure. C'est dans des intérêts intérieurs qu'elle a été gouvernée depuis la chute du dernier ministère, et c'est pour qu'elle le fût ainsi que l'Autriche et principalement l'Angleterre ont si puissamment travaillé à le renverser. Ces intérêts intérieurs, l'Europe entière l'a dit, sont la grandeur de M. de Polignac et le triomphe de son système de gouvernement. Si nous avons renoncé à l'Archipel ; si nous avons consenti à donner notre voix au gendre du roi d'Angleterre⁶¹ et à ne laisser en Grèce que ce qu'il y fallait de troupes pour maintenir en paix son royaume (...) ç'a été à cette condition que l'influence des cabinets de Londres aiderait au parti à arriver au ministère, et contribuerait à l'y maintenir. Or nous ne jugeons pas la sagesse de ce marché, mais nous observons que l'expédition de Grèce a cessé dès lors d'être une opération de politique extérieure ; qu'elle est devenue, comme celles d'Espagne et d'Alger, une affaire de politique intérieure ; et que c'est précisément pour cette raison qu'elle ne produira que le résultat intérieur qui lui a été assigné, et qu'elle ne portera aucun autre fruit"⁶². Ce défaut, aux yeux du philosophe de l'intériorité psychologique, devenait en 1830 le signe d'une maladie incurable. En s'obstinant à confondre l'intérieur et l'extérieur, on finirait par mettre en danger la grandeur de la France, prioritaire pour les libéraux, mais toujours sacrifiée par le gouvernement de la Restauration, qui n'aspirait qu'à une seule chose : se maintenir en place. Ses inquiétudes ne tarderaient pas d'être démenties, puisque les libéraux, une fois au pouvoir, deviendraient bientôt

61. Il s'agit de Leopold de Saxe-Cobourg, prétendant au trône de la Grèce.

62. *ibid.*

Le philhellénisme d'un philosophe

les champions de cette grandeur que Jouffroy sentait en péril⁶³. "Indépendamment du motif d'humanité", dit-il dans son article : c'est-à-dire qu' indépendamment de cette pratique philosophique, également cynique, qui faisait de la culture occidentale la seule culture civilisatrice du genre humain puisque fondée sur le pouvoir expansionniste du christianisme, ou encore sur les réserves prétendument inépuisables de l'éducation classique, il était temps de passer de la philosophie de l'histoire à l'acte.

Une dernière remarque, en guise de conclusion : Jouffroy n'a certes pas été un homme d'État, puisque son activité politique se résume au fait d'être élu député de Pontarlier en 1831 et à sa participation au parti de la résistance jusqu'à 1839. Mais le portrait qu'ont fait de lui ses contemporains (il suffirait de penser à celui de Taine), qui était le portrait d'un penseur solitaire, indifférent aux événements extérieurs, n'est peut-être que le résultat d'une symétrie artificielle avec l'image qu'ils se faisaient de Victor Cousin. Les préoccupations politiques de Jouffroy, si elles n'ont pas le caractère pratique et immédiat de la politique cousinienne, élargissent la perspective de la matrice éclectique des années vingt -dont elles sont par ailleurs l'émanation-, en lui assignant un caractère globalisant. C'est justement cette approche philosophique globalisante de l'insurrection grecque, qui consiste à passer de la philosophie *stricto sensu*, à l'inscription des ressorts historiques littéraires et religieux dans le champ de la philosophie de l'histoire avant d'entrer pleinement dans le domaine du politique, qui, à l'intérieur même de l'univers du *Globe*, met sur pied une autre façon de penser éclectiquement. Mais à ce même titre la démarche de Jouffroy nous révèle, paradoxalement, plusieurs facettes du philhellénisme du XIX^e siècle.

CHRYSSANTHI AVLAMI
UNIVERSITE DE TOURS

63. «Quant à nous qui, heureusement, n'en sommes point encore à aspirer au pouvoir, et qui ne saurions avoir d'autres intérêts dans la question que ceux de la France, nous prendrons pour nous le conseil que nous donnons ici à tous les organes de l'opinion publique, et nous dirons quelles nous paraissent devoir être les bases de la politique du pays», «De la politique extérieure de la France», (2^{ème} article), *Le Globe*, 13 mai 1830.

THEODORE JOUFFROY :

***Compte-rendu des œuvres complètes de Platon,
traduites par Victor Cousin¹ - troisième volume***

Ce troisième volume de la traduction de Platon renferme deux dialogues, le *Théétète* et le *Philèbe*. Ces deux grandes compositions sont au nombre des plus importantes que le philosophe grec nous ait laissées, soit pour la gravité du sujet, soit pour la beauté de l'exécution. Il s'agit, dans le *Théétète*, de la science, et dans le *Philèbe*, du souverain bien ; deux questions capitales autour desquelles l'esprit humain ne s'est pas moins tourmenté dans les temps modernes que dans l'antiquité, et en apparence sans beaucoup plus de succès. Nous cherchons encore les fondements de la certitude, comme faisait Platon dans le *Théétète* ; nous disputons encore sur la destinée de l'homme, comme Socrate et Protarque dans le *Philèbe*. Les mêmes opinions se partagent les esprits et se maintiennent avec la même égalité. Les noms des adversaires ont changé, l'expression moderne des problèmes est autre que l'expression antique ; mais là s'arrête la différence : au fond, ce sont les mêmes difficultés ; au fond les mêmes solutions se disputent, sans l'obtenir, l'honneur de les résoudre. Ce n'est plus Platon, c'est Kant ; ce n'est plus Protagoras, c'est Condillac. Les idées archétypes du premier ont fait place aux catégories du second. On a cessé de dire avec Protagoras que la sensibilité est la mesure de tout, pour affirmer avec Condillac que nous ne savons que ce que nous avons senti. D'autres formules pour exprimer la même chose, d'autres hommes pour représenter les mêmes doctrines : mais toujours les éternelles questions de la philosophie ; toujours l'éternelle divergence des philosophes, toujours par conséquent la même incertitude, et la même accusation de vanité portée contre la philosophie par les naturalistes, les physiciens, les chimistes, les médecins, les négociants, les artistes, les littérateurs, les femmes

¹ A Paris, chez Bossange frères, libraires ; rue de Seine, n° 12.

CORPUS, revue de philosophie

et le peuple ; en un mot par tous ceux qui ne savent rien ou pensent savoir quelque chose de définitif et d'assuré.

Dans cet état de choses, quand nous exposerions en quoi consiste l'opinion de Platon sur les deux questions débattues dans ce volume, il est évident que nous perdrons notre temps et notre peine. Nous n'apprendrions rien aux hommes qui s'occupent de philosophie ; et quant à ceux de nos lecteurs qui sont compris dans l'énumération précédente, il est clair qu'ils plieraient le journal ou passeraient à autre chose. Que nous importent, diraient-ils, ces querelles vaines qui durent depuis des siècles et n'aboutissent à rien ? Si les questions philosophiques touchaient à quelque chose de positif, il y a longtemps qu'on se serait entendu : il n'est pas de la nature de la vérité d'échapper toujours ; quand elle est prenable, on finit par la saisir. Si les philosophes avaient le sens commun, ils laisseraient là ces chimères et ces brouillards, et s'occuperaient d'autre chose. Singuliers personnages qui s'imaginent que le monde s'intéresse à leurs débats et attend quelque profit de leurs spéculations ! Les médecins guérissent quelquefois, les physiciens ont inventé les paratonnerres, les chimistes ont perfectionné les manufactures, les négociants alimentent le pays des produits de tous les climats, les poètes charment l'ennui des oisifs, les artistes décorent nos maisons, le peuple laboure et travaille ; chacun en ce monde s'occupe, gagne sa vie, et contribue au bien-être de tous ; mais, pour Dieu, à quoi ont servi, à quoi servent, à quoi pourront jamais servir les philosophes ? Ils se vantent de rendre les hommes plus vertueux ; comme s'il fallait être philosophe pour devenir honnête homme ; comme si les philosophes valaient mieux que les autres mortels ; comme si la vertu datait sur la terre de l'apparition des philosophes ; comme si le monde avait besoin d'eux pour la connaître, comme s'ils pouvaient lui apprendre ce qu'eux seuls ne savent pas, puisque seuls dans ce vaste univers ils disputent encore sur la nature du bien et du mal !

A voir l'imperturbable sang-froid avec lequel les philosophes se font imprimer, on croirait qu'ils n'ont jamais entendu un mot de cette belle diatribe qui n'est pourtant que l'expression de l'opinion commune sur la philosophie : sans quoi, ils verraient bien que chez nous il faut que les philosophes justifient la

Sur la traduction de Platon

philosophie avant d'en faire, et se réconcilient avec les lecteurs pour en trouver. Ils s'évitent de la sorte le désagrément d'apprendre de leurs libraires qu'ils ont perdu leur temps, et du silence de la renommée qu'ils ont prêché dans le désert.

Ceci ne s'applique pourtant point à la traduction de Platon ; on l'achète, beaucoup même la lisent : mais pourquoi ? et qu'y cherche-t-on ? De la philosophie ? Non, mais bien ce que l'on cherche dans les romans de Walter Scott : d'abord un écrivain plein d'esprit, d'originalité et de naturel ; puis surtout un monument des mœurs, de la façon de penser, de sentir et de causer d'une belle époque qui est loin de nous, et d'un peuple admirable auquel nous ne ressemblons pas. On lit Platon pour entendre dire Socrate et ses amis ; et on aime à les entendre parce qu'ils parlent tout autrement qu'on ne fait dans nos salons. Faut-il ne rien cacher ? le traducteur est un homme éloquent dont les improvisations, pleines de verve, de hardiesse, de poésie et de conviction, ont opéré le prodige d'attacher deux mille auditeurs à des leçons de philosophie. On le sait, et ceux qui ne l'ont pas entendu veulent le lire. Ajoutons que l'attente n'est point trompée : le style de la traduction est admirable ; Platon n'a pas cessé d'être Grec, et c'est pourtant du français et du meilleur. De ce mélange heureux du génie des deux langues, de cette vie tout antique qui anime des mots tout modernes résulte un effet neuf, piquant, qui charme notre goût fatigué. Mais ce style même porte malheur à la philosophie. C'est lui et non pas elle que l'on lit ; c'est le génie de l'artiste grec et de l'artiste français que l'on contemple, ce ne sont point leurs pensées ; la science échappe ; nous n'en voulons qu'à ses belles formes.

Ceci confirme ce que nous disions, que ce serait peine perdue d'exposer au public le *Théétète* et le *Philèbe*, et qu'en général c'est peine perdue de lui donner de la philosophie. M. Benjamin Constant en sait quelque chose, malgré tout son talent, toute sa célébrité et toute la popularité du sujet qu'il a choisi. Les derniers volumes de *l'Indifférence* l'ont aussi révélé à M. La Mennais : il n'a pas impunément abdiqué le superbe caractère de *prophète suscité contre la raison*, qu'il avait pris en commençant ; dès qu'on a vu qu'il arrivait à la question, on l'a laissé discuter tout seul. La philosophie est décidément brouillée avec notre société de Paris ; il en est de même à Londres, il en est de même à

CORPUS, revue de philosophie

Genève, et dans beaucoup d'autres pays recommandables, où elle était en grand honneur il y a cinquante ans.

Or que deviendront les philosophes dans cette extrémité ? A vrai dire, nous ne voyons pour eux qu'un moyen d'en revenir ; c'est de laisser là pour quelque temps les questions philosophiques, et de vider enfin les démêlés qu'ils ont avec le public sur ce sujet. Soit qu'on blâme son opinion sur la philosophie, soit qu'on cherche à la justifier, on le trouvera curieux d'écouter ; car, malgré les bonnes raisons qu'il a, il n'est pas bien sûr de sa cause. Il comprend bien ce qu'il avance contre la philosophie, mais il n'ignore pas que ses objections ne pénètrent pas au fond de la question. Il a contre les philosophes des fins de non-recevoir, comme, par exemple, qu'ils ne sont tombés d'accord sur aucun sujet ; mais point de ces arguments décisifs qui ôtent toute espérance à l'ennemi. Il condamne la philosophie par ses résultats, non pas en elle-même. Et comment le pourrait-il ? il ne sait pas précisément ce que c'est, et n'a guère le temps de l'apprendre. De la sorte, il a toujours peur de n'avoir pas véritablement raison, et cette inquiétude le rend attentif à ce que l'on propose pour ou contre le parti qu'il a pris. C'est donc sur ce terrain que les philosophes doivent descendre s'ils veulent se mettre en contact avec le public : autrement il faut qu'ils se persuadent bien qu'ils philosophent pour eux seuls et le petit nombre des adeptes, et que leurs livres n'ont pas plus de rapport avec les affaires de ce monde que ceux qui s'impriment dans les planètes.

Et à vrai dire, y aurait-il grand mal que les philosophes se missent un peu à la portée du peuple, et condescendissent à lui faire raison ? Si leur science n'est point vaine, malgré les apparences, est-ce à lui de s'en convaincre ou à eux de le démontrer ? Faut-il que le médecin abandonne ses malades, le chimiste ses fourneaux, et le poète sa lyre, pour s'enfoncer dans les profondeurs de la philosophie, et soumettre sa réalité à l'épreuve d'un long et pénible examen ? N'est-ce point l'affaire des philosophes de défendre la philosophie si elle est accusée, de l'expliquer si elle n'est pas comprise ? A qui son honneur peut-il être plus précieux ; et sa valeur véritable mieux connue ? Et s'ils tardent encore à sortir du sanctuaire, ne craignent-ils point de

Sur la traduction de Platon

faire penser qu'il n'y a que du vide derrière les nuages qui l'enveloppent ?

Qu'ils se manifestent donc au public, eux et leur science ; qu'ils fassent savoir de quoi ils s'occupent ; qu'ils montrent qu'ils ne s'épuisent pas sur des chimères ; qu'ils expliquent le secret de leurs longues discussions ; qu'ils voient et mettent les autres à même de voir si elles auront un terme ; qu'ils disent si la philosophie est un art d'agrément qu'on ne cultive que pour son propre plaisir, ou si ses travaux ont un but utile et promettent des résultats applicables et avantageux au monde ; en un mot, que, ramenant un moment leur attention sur la nature et l'objet de la philosophie, ils expliquent son histoire, décrivent sa marche, constatent sa situation, et nous aident à deviner son avenir. Le public ne veut point la mort de la philosophie ; la longue attention qu'il a prêtée à ses débats montre assez son bon vouloir : mais il est las d'écouter sans comprendre, de s'intéresser sans savoir à quoi, et de courir après une farouche, qui fuit toujours et dédaigne ses avances. Il a pris le parti désespéré de la mépriser ; mais il y a plus de dépit que de haine dans cette résolution. Quand la philosophie affamée descendra des hauteurs, et, renonçant à ses prétentions superbes, viendra se livrer et faire ses soumissions, pour peu que, vue de près, on trouve qu'elle vaut la peine qu'on s'en occupe, la paix sera bientôt conclue, et les anciennes inimitiés oubliées.

Et en vérité, le peu que nous savons sur la philosophie nous fait croire que la nécessité où elle est réduite de s'expliquer au public est une bonne fortune pour elle. Ce lui sera une belle occasion de se connaître elle-même et de se rendre compte de ses moyens, de son but et de ses limites, toutes choses qu'elle a fort négligé de constater jusqu'ici et qu'elle ne sait guère mieux que nous. L'enthousiasme que la Grèce fit paraître pour ses spéculations, et la faveur des seizième et dix-huitième siècles, ont prolongé sa jeunesse, en encourageant sa présomptueuse confiance en elle-même. Elle s'est précipitée en tentatives hardies dans toutes les directions, sans douter de rien et avec une folle témérité. L'adversité lui sera bonne : elle la vieillira et lui donnera de la prudence. En apprenant ce qu'elle ne peut pas, elle deviendra plus forte en ce qu'elle peut ; en voyant où l'ont conduite une aveugle liberté et une ambition irréfléchie, elle

CORPUS, revue de philosophie

sentira le besoin de la méthode et de la circonspection. Peut-être aura-t-elle honte un jour de ses hauteurs déplacées envers le peuple, et du langage d'oracle qu'elle a souvent pris pour tromper sa pénétration et imposer à sa bonhomie. Obligée de prendre la langue vulgaire pour s'expliquer, peut-être aura-t-elle le bon esprit d'en sentir l'avantage et de la garder. Il n'y a point de vérité si haute qui ne puisse se traduire sous des formes populaires, et point de si orgueilleuse qui n'ait besoin de popularité pour valoir quelque chose.

Loin donc de plaindre les philosophes du parti qu'ils sont forcés de prendre, nous les en félicitons, et nous y voyons le commencement d'une nouvelle ère pour la philosophie. S'y résigneront-ils ? Il le faudra bien, et l'époque même ne nous paraît pas éloignée. Pour nous, qui sommes très convaincu de la nécessité de cette nouvelle marche, parce que nous faisons partie du public et ressentons ses besoins, nous sommes bien résolu, toutes les fois que nous aurons l'occasion d'entretenir nos lecteurs de philosophies, de laisser là les questions, et de nous occuper uniquement de la science elle-même, et des reproches que le monde lui fait. Nous les prévenons seulement que cette intention est tout-à-fait personnelle et n'engage aucun de nos collaborateurs.

Ce n'est point que nous ayons envie d'épouser un parti dans la querelle. Les adversaires de la philosophie sont nombreux ; leurs raisons paraissent fortes ; ils semblent avoir les faits pour eux ; ils attestent le sens commun, que nous respectons beaucoup, et qui a tout l'air d'être de leur côté. Nous sommes trop prudent pour nous attaquer à une cause si bien défendue. D'une autre part, nous avons pour la philosophie une vénération d'instinct : les noms de Platon et d'Aristote, de Zénon et d'Epicure, de Descartes et de Gassendi, de Leibnitz et de Locke, de Kant et de Condillac, nous imposent et nous effraient. Il nous semble que dans tous les temps, les plus grandes âmes et les plus beaux génies ont été de ce côté ; et, à l'exception de quelques tyrans, comme Bonaparte, nous ne voyons pas un homme éminent qui se soit prononcé contre elle. D'ailleurs, dans un moment où sa cause est désertée, il y aurait peu de générosité et encore moins de bon sens à l'abandonner. Enfin, s'il faut tout dire, nous sommes retenu de prendre un parti par la

Sur la traduction de Platon

considération que d'ordinaire dans toutes les disputes les deux adversaires ont raison ; ce qui fait que les hommes sages doivent par prudence et par justice suspendre leur décision, et chercher plutôt à concilier les opinions qu'à en adopter une.

Nous avouons donc franchement que nous ne nous sentons ni assez de hardiesse ni assez de lumières pour nous faire l'avocat de la philosophie contre le public, ou celui du public contre la philosophie. Notre goût en cela s'accorde avec notre position. Nous aimons à comprendre toutes les opinions, à voyager de l'une à l'autre, sans nous laisser prendre à l'engouement ni au mépris pour aucune. On fait grand bruit de l'unité de la vérité ; nous l'admettons : mais nous croyons cette unité très complexe et assez vaste pour que tout le monde s'y loge et insulte du coin qu'il occupe à ceux qui sont tombés dans un autre. Dieu seul embrasse la vérité tout entière ; l'unité dont nous parlons tant ne regarde que lui : les hommes la prennent en détail, et nos milliers d'opinions peuvent la représenter, chacune par un côté, sans se confondre, et même sans se ressembler. Il est donc possible que le public ait raison contre les philosophes, sans que les philosophes aient tort : voilà pourquoi nous aimons mieux passer notre temps à les regarder faire, et à comprendre le sujet de leur querelle que nous jeter dans la mêlée. Ceux qui partagent notre inclination pourront nous lire ; les gens d'humeur emportée nous laisseront là, et feront bien.

En annonçant le troisième volume de la traduction de Platon, nous voudrions écarter de notre esprit l'image des gendarmes allemands et des prisons de Berlin : mais cet effort est au-dessus de notre pouvoir. Le monument que M. Cousin élève à la gloire de la philosophie et de la France rappelle sa captivité ; et les hommes à qui il reste un cœur pour compatir et une âme pour s'indigner ne sauraient parler du livre, sans donner à l'auteur un témoignage public de leurs sentiments. Nous ne pouvons rien pour M. Cousin, mais nous devons nous honorer en unissant notre voix à celle des hommes respectables de tous les partis qui ont attesté la noble loyauté de son caractère, et réclamé pour lui, non moins que pour la dignité du nom français, la protection du monarque et l'intervention du ministère. En remplissant ce

CORPUS, revue de philosophie

devoir, nous ne donnons rien à l'amitié ; il ne lui siérait pas de s'épancher en public ni de se mêler où la justice suffit.

THEODORE JOUFFROY
(*LE GLOBE*, TOME I, N° 35, 27 NOVEMBRE 1824)

THEODORE JOUFFROY :

***Compte-rendu des œuvres complètes de Platon,
traduites par Victor Cousin - tome IV***

***Œuvres inédites de Proclus, philosophe grec du
cinquième siècle, d'après les manuscrits de la
bibliothèque royale de Paris ; publiées par Victor
Cousin - le sixième volume est sous presse***

Il est impossible de n'être point frappé de la direction des travaux de M. Cousin depuis qu'il a quitté sans l'avoir voulu la carrière brillante du professorat pour la vie solitaire et laborieuse du cabinet. On s'attendait, lorsqu'il descendit de cette chaire où il avait produit tant d'impression par la grandeur et la nouveauté de son enseignement, que la plume de l'écrivain consolera le public du silence du professeur d'une tout autre manière qu'elle ne l'a fait. On pouvait croire qu'un esprit aussi original ne s'était point jeté par choix dans l'exposition des idées des autres, et que si la destination de son cours l'avait fait un moment l'historien de la philosophie, l'indépendance du cabinet le rendrait à sa vocation naturelle et le ramènerait aux recherches positives de la science. Une observation qui n'avait pu échapper à ses auditeurs semblait confirmer cette présomption. Dans l'exposition des différentes théories de la philosophie moderne, les doctrines les plus diverses et les plus opposées trouvaient si aisément leur place et leur part de vérité dans l'esprit de M. Cousin, qu'à chaque instant on sentait se révéler un système plus étendu et plus profond, tout vivant dans son intelligence, et qui semblait n'y rester que par complaisance pour ses prédécesseurs. Ce système personnel dont quelques parties largement développées dans ses leçons avaient donné une haute idée et qui aurait certainement porté le caractère d'un vaste et puissant éclectisme, on s'attendait qu'en sortant de la faculté M. Cousin s'occuperait à

CORPUS, revue de philosophie

le mûrir et ne tarderait pas à le rédiger et à le donner au public. Cependant il en a été tout autrement. Sans égard pour nos suppositions et nos espérances, M. Cousin est resté dans les voies de l'histoire. Il a semblé plus curieux de nous faire connaître les opinions des autres que les siennes. Une édition complète de Descartes, les quatre premiers volumes d'une traduction de Platon et les cinq premiers d'une édition, d'après les manuscrits de la Bibliothèque du roi, des ouvrages inédits de Proclus, ont presque exclusivement occupé et signalé sa vie depuis sa retraite de l'enseignement public. Ce n'est guère que comme hors-d'œuvre et pour ainsi dire par délassément qu'il a laissé échapper une esquisse, forte il est vrai, mais enfin une simple esquisse de sa propre philosophie.

Cependant le public faisait un tel fond sur les espérances toutes différentes qu'il avait conçues des loisirs de M. Cousin ; la force de langage et la puissance d'analyse que le jeune professeur avait fait paraître dans ses cours lui avaient donné une si haute idée de ce qu'il pourrait produire d'utile et de beau en développant ses propres pensées sur les grandes questions qui intéressent l'humanité, qu'il n'a point voulu sanctionner encore la détermination que M. Cousin a jugé à propos de prendre, et qu'à peine a-t-il reçu avec toute l'estime qu'ils méritaient les nobles dédommagements qu'il lui a offerts, et surtout cette belle traduction de Platon qui restera tout à la fois comme un monument de la souplesse de notre langue et de l'intelligence philosophique de notre nation.

Nous avouons que nous avons longtemps partagé sans réserve l'opinion du public, et qu'avec lui nous avons longtemps accusé M. Cousin et de trop mépriser le soin de sa propre gloire et de méconnaître les intérêts de la philosophie et du pays. Nous avouons même qu'à n'envisager que le premier motif, qui n'est certainement pas le plus puissant dans le cœur de M. Cousin, mais qui peut l'être dans celui de ses amis, nous conservons notre opinion. Il nous a toujours coûté et il nous coûte encore de voir s'épuiser sur le texte de Platon et sur les manuscrits à demi effacés de Proclus un esprit si fécond et une âme si éloquente. Mais, quant au regret des intérêts, en apparence méconnus, de la philosophie, il faut le dire, la réflexion l'a dissipé, et sur ce point nous avons entièrement changé d'avis.

Sur la traduction de Platon

Ce n'est pas que nous ayons cessé de croire qu'une exposition de doctrines personnelles de M. Cousin ne fût une chose très belle et très grande ; mais c'est une illusion de penser que les idées d'un homme, quelque profondes qu'on les suppose, puissent être aujourd'hui d'une grande utilité pour la philosophie. Quand on songe aux puissantes intelligences qui depuis Pythagore jusqu'à nos jours ont soulevé et remué dans tous les sens le champ de cette science ; quand surtout on a parcouru quelques-uns des admirables monuments de leurs recherches, on ne peut guère échapper à la conviction que toutes les solutions des questions philosophiques n'aient été développées ou indiquées avant le commencement du dix-neuvième siècle, et que par conséquent il ne soit très difficile pour ne pas dire impossible de tomber en pareille matière sur une idée neuve de quelque importance. Or, si cette conviction est fondée, il s'ensuit que la science est faite quoiqu'elle soit inconnue à notre siècle ; et que par conséquent au lieu de la recommencer pour lui sur des nouveaux frais, il est plus simple et plus sûr de la lui apprendre telle qu'elle existe dans les ouvrages des immortels génies qui l'ont créée.

Notre siècle ne sait de la philosophie que le petit nombre de vérités qui ont passé dans le sens commun, et qui sont devenues des maximes populaires et triviales : encore ne les sait-il pas scientifiquement, et comme vérités démontrées, mais seulement comme vérités convenues et généralement admises. Sans appui dans le monde depuis que les études philosophiques sont négligées, il n'est jamais bien difficile au scepticisme de les ébranler. Ceux-là même qui les chérissent le plus ne s'y fient qu'avec inquiétude, et seraient bien embarrassés de les défendre. Quand aux autres, elles nous sont étrangères, et la science elle-même nous échappe. Cependant les questions sont immortelles, parce qu'elles touchent aux intérêts les plus sérieux de l'humanité. Le public les pose donc de nouveau, et demande des solutions. Platon, Aristote, Proclus, Descartes, Leibnitz, Mallebranche, Kant, sont là pour lui répondre. Mais comment trouver leurs ouvrages et comment les entendre ? la plupart sont écrits dans des langues qui sont peu familières ; quelques-uns dorment encore en manuscrits dans la poudre des bibliothèques. En outre, chacun de ces grands hommes parle un langage

CORPUS, revue de philosophie

philosophique qui lui est propre, et n'est point celui du siècle. Chacun a considéré les questions sous son point de vue ; et, dans chacun, la question que l'on voudrait étudier occupe une place différente et se trouve enchaînée aux autres d'une manière particulière ; en sorte que c'est un premier travail de la découvrir dans chaque système, un autre de la dégager, un autre de la comprendre, un autre de rapprocher la solution qu'elle y reçoit de toutes les solutions différentes qu'on lui a données dans les autres systèmes, et un dernier enfin de tirer de la comparaison de toutes ces solutions, qui contiennent chacune une portion de vérité, la solution complète ; qui est la véritable.

La philosophie existe donc ; mais elle n'existe pas pour le commun des hommes, ni même pour les hommes très éclairés, ni même pour les simples savants, ni même pour les simples philosophes : elle n'existe que pour le petit nombre de ceux qui, étant à la fois et très érudits et très philosophes, ont passé leur vie à en chercher les membres épars dans les monuments qui la contiennent. Il manque à la philosophie, pour être véritablement, qu'on la connaisse et qu'on l'organise : qu'on la connaisse, c'est-à-dire qu'on la traduise et qu'on publie tous les grands monuments qui la renferment ; qu'on l'organise, c'est-à-dire qu'on arrange les questions dans leur ordre légitime avec les vérités découvertes sur chacune par les différents philosophes, de manière que le tout forme une science méthodique où l'on puisse voir d'un coup d'œil et ce que l'on sait et ce qui reste à trouver.

Ces deux entreprises ne sont pas moins difficiles l'une que l'autre. Elles exigent une réunion de qualités qui n'est point du tout nécessaire pour élever un système : il n'y a pas d'intelligence un peu capable qui, en réfléchissant sur les questions philosophiques, ne puisse produire, au bout de deux ou trois ans, un système qui vaudra tout autant que bien d'autres. En effet, il suffit que cette intelligence attrape quelques vérités que vingt philosophes ont déjà infailliblement aperçues (ce qui n'est point du tout malaisé dans le siècle plein de pénétration où nous vivons), qu'elle les généralise avec audace et ignorance, et le grand œuvre sera accompli. Faire un système est aujourd'hui un travail d'enfant, que les philosophes devraient laisser aux femmes du monde qui ont du temps et de l'esprit à perdre. Mais pour venir à bout de la double tâche que nous avons indiquée, il faut

Sur la traduction de Platon

une autre science et une autre portée d'esprit. Car, d'abord, pour recueillir et traduire les grands monuments de la philosophie ancienne, la philologie est un instrument indispensable ; mais seul, il est insuffisant : l'intelligence profonde des questions philosophiques et la connaissance de l'histoire de la philosophie sont deux conditions non moins impérieusement exigées. Le plus habile helléniste ne comprend point Platon ; il suffit pour s'en convaincre de comparer les traductions du savant Dacier avec celles de M. Cousin. ; il suffit encore d'observer comment la philologie a toujours reculé devant les dialogues les plus métaphysiques de cet auteur, au point qu'ils sont encore à traduire dans la plupart des langues modernes. Mais il ne suffit pas de traduire, même avec une parfaite intelligence : la traduction proprement dite ne fait que substituer un idiome à un autre. Une seconde traduction est indispensable, c'est celle du langage philosophique de chaque auteur ; c'est-à-dire qu'après avoir traduit les mots, il faut traduire les idées, ou, ce qui revient au même, les exposer sous les formes simples d'aujourd'hui, sous les formes du sens commun, accessibles à tous. C'est là ce que M. Cousin a fait pour Platon dans ses arguments. Non seulement nous pouvons lire Platon dans sa traduction, mais le comprendre dans ses arguments, et nous assurer que nous le comprenons bien, en relisant le texte avec la lumière des arguments et en soumettant à une comparaison sévère la pensée de l'original et celle de l'interprétation. Or cette traduction des idées sans laquelle celle du texte ne serait qu'un demi-service n'exige pas seulement un philosophe, mais un philosophe qui n'ait point de système qui l'empêche de se prêter au génie et aux idées de Platon pour le comprendre, et qui de plus connaisse assez tous les systèmes et la vérité dont tous les systèmes expriment quelque face, pour ne point s'enfermer dans le point de vue de Platon, et pouvoir encore le juger et lui faire sa part en l'exposant. Disons-le, c'est là une réunion rare de qualités, et peut-être faudrait-il en désespérer, si l'éclectisme n'était pas le caractère éminent de notre siècle, et si l'air que nous respirons ne douait pas pour ainsi dire au berceau les esprits distingués de nos jours de celle de toutes ces qualités qui est la plus difficile et la moins commune, nous voulons dire l'étendue.

CORPUS, revue de philosophie

Quel service rendu à la philosophie si Pythagore et son époque, si Aristote et le péripatétisme, si Zénon et le stoïcisme, si Sextus et le scepticisme, si les Alexandrins, si Leibnitz, si Kant, étaient un jour traduits à l'intelligence du sens commun comme l'épicurisme l'a été à peu près par Gassendi, et comme le seront dans quelques années par M. Cousin le cartésianisme et le platonisme ! Quelle large donnée pour comprendre la philosophie, et comme à ce spectacle l'organisation de cette science à peine entrevue apparaîtrait et naîtrait d'elle-même. Voilà ce qui a toujours manqué à la philosophie et ce qui lui manque encore : c'est cette vaste connaissance d'elle-même, c'est en d'autres termes sa propre histoire. Voilà ce qui fait qu'on n'a cessé de la recommencer comme une chose éternellement neuve, sans que, dans cette succession de tentatives, elle ait pu trouver le moment de s'organiser. Deux vérités, principes de cette organisation, et que nous avons vingt fois reproduites dans ce journal, sortiraient alors du sein des faits, éclatantes de lumière et d'évidence. La première, c'est que tous les systèmes ne sont que des points de vue divers de la vérité ; la seconde, c'est que la vérité n'est pas d'une autre nature en métaphysique qu'en physique ; qu'en métaphysique comme en physique elle n'est autre chose que la connaissance de la réalité, et par conséquent se compose uniquement de faits observés dans la partie observable de la réalité et d'inductions tirées de ces faits sur la partie de la réalité qui se dérobe à notre observation. Ces deux vérités, disons-nous, organiseraient la science. En effet la dernière donnerait l'ordre légitime des questions : elle les distinguerait en deux classes, les questions de faits et les questions d'induction ; les premières que l'observation peut résoudre, les secondes qui ne peuvent l'être que par les conséquences tirées de l'observation. Elle donnerait en même temps et le *criterium* de vérité de la science et sa méthode : son *criterium* de vérité qui est le même que celui des sciences naturelles, à savoir que cela seul est vrai qui a été constaté par l'observation ou qui dérive rigoureusement de ses données ; sa méthode, qui est encore la même que celle des sciences naturelles, c'est-à-dire l'observation attentive des faits et la déduction prudente et rigoureuse des inductions. Ainsi, par cette première vérité, le *criterium*, la méthode et le cadre seraient

Sur la traduction de Platon

donnés. L'autre vérité apprendrait à loger dans ce cadre les découvertes de tous les philosophes. En effet, si tous les systèmes ne sont que des vues incomplètes de la réalité érigées en images complètes de cette même réalité, tous les systèmes contiennent quelque partie de la vérité ; ils n'ont de faux que la prétention de la contenir toute entière. Il ne faut point rejeter la vérité qu'ils contiennent ; il faut au contraire la recueillir soigneusement sur chaque question, et, pour l'y trouver, chercher dans l'observation de la réalité le côté de cette réalité dont chaque système s'est emparé et inspiré. Puis recueillant toutes ces vues diverses, les concilier comme les faits qu'elles représentent se concilient dans la nature. Par cette opération, les cadres de la science se trouveraient tout-à-coup remplis de tout ce que le génie des différentes écoles a saisi de vrai sur chaque question. La contradiction de ces écoles serait tout à la fois expliquée et terminée ; et l'esprit humain, relevé comme la philosophie des éternelles accusations de leurs ennemis communs, se reposerait dans la conviction qu'il y a une vérité pour l'homme sur les questions qui l'intéressent le plus, et que l'homme est capable de la trouver malgré sa faiblesse et ses erreurs.

Nous le disons avec la plus intime conviction, s'il existe une manière de restituer la philosophie et de la tirer enfin de ce dédale d'opinions où elle est ensevelie toute vivante, nous venons de l'exposer. C'est aussi celle-là que M. Cousin a conçue ; c'est celle-là du moins que toutes ses publications indiquent et révèlent ; et nous ne croyons pas trop présumer en affirmant que nous avons donné à nos lecteurs la pensée même qui préside à tous ses travaux. Non seulement le souvenir de ses leçons l'atteste à ceux qui les ont suivies ; mais ses *Fragments philosophiques*, publiés en 1826, le témoignent explicitement. « Il n'y a point et il ne peut y avoir de philosophie absolument fausse, dit M. Cousin dans un passage de ce livre : car l'auteur d'une pareille philosophie aurait pu se placer hors de sa propre pensée, c'est-à-dire hors de l'humanité. Cette puissance n'a été donnée à nul homme. – Quel est donc le tort de la philosophie ? c'est de n'avoir considéré qu'un côté de la pensée et de l'avoir vue tout entière dans ce côté. Il n'y a pas de système faux, mais beaucoup de systèmes incomplets, assez vrais en eux-mêmes, mais vicieux

CORPUS, revue de philosophie

dans la prétention de contenir en chacun d'eux l'absolue vérité, qui ne se trouve que dans tous. L'incomplet, et par conséquent l'exclusif, voilà le tort de la philosophie, et encore il vaudrait mieux dire des philosophes : car la philosophie domine tous les systèmes ; elle fait sa route à travers tous, et ne s'arrête à aucun. Amie de la réalité, elle en compose le tableau total des traits empruntés à chaque système : car, encore une fois, chaque système contient en soi la réalité ; mais, par malheur, il la réfléchit par un seul angle¹. » Voilà quelle était la pensée de M. Cousin sur l'histoire de la philosophie en 1818. Il la garde en 1826, et annonce qu'elle a été et qu'elle est encore le flambeau de ses travaux historiques. « Toujours fidèle à la méthode psychologique, dit-il dans la préface du même ouvrage², je la transportai dans l'histoire, et, confrontant les systèmes avec les faits de conscience, demandant à chaque système une représentation complète de la conscience sans pouvoir l'obtenir, j'arrivai bientôt à ce résultat que *mes études ultérieures ont développé*, savoir, que chaque système exprime un ordre de phénomène et d'idées qui est très réel à la vérité, mais qui n'est pas seul dans la conscience, et qui pourtant, dans le système, joue un rôle presque exclusif : d'où il suit que chaque système n'est pas faux, mais incomplet ; d'où il suit encore qu'en réunissant tous les systèmes incomplets on aurait une philosophie complète, adéquate à la totalité de la conscience... C'est à ce but que se rattache la série de mes publications historiques, dont mes amis seuls peuvent comprendre entièrement la portée. ».

Ainsi, publier les systèmes, et des systèmes tirer la philosophie, tel est, en deux mots, le plan que M. Cousin a conçu. Nul homme n'est capable de l'exécuter à lui seul. La seule publication des monuments avec les interprétations nécessaires est une tâche immense qu'une vie ne saurait accomplir. Mais il n'appartient qu'aux esprits supérieurs de viser aux buts éloignés et de compter pour rien dans leurs entreprises le temps et les individus. M. Cousin, dans la conscience solitaire de la grandeur et de la beauté de son dessein, consumera sa vie à son service,

1 *Fragments philosophiques*, pag. 214.

2 *Fragments philosophiques*, pag. XLVIII.

Sur la traduction de Platon

léguaient à ses successeurs les travaux commencés et renonçant au bonheur de voir l'édifice achevé. Là se reconnaît le véritable amour et le véritable esprit de la science. M. Cousin, quoi qu'on en dise, a choisi une noble destinée ; d'autant plus noble que l'avenir la comprendra mieux et lui en saura plus de gré que le présent.

Nous montrerons, dans un second article, la part de la psychologie dans cette grande restitution de la philosophie, et nous entrerons dans quelques détails sur le cercle des travaux historiques embrassé par M. Cousin.

THEODORE JOUFFROY
(*LE GLOBE*, TOME IV, N° 96, 24 MARS 1827)

HEGEL ET JOUFFROY

Hegel ne mentionne Jouffroy qu'une seule fois, hâtivement, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, enseignées vers 1828-1829. Jouffroy, de son côté, ne fait jamais allusion à Hegel. Valait-il la peine d'examiner les éventuels rapports entre deux penseurs qui semblent s'ignorer l'un l'autre aussi radicalement ?

De fait, ce qui doit étonner, ce n'est pas le laconisme de Hegel, concernant Jouffroy, mais au contraire le fait qu'une fois, à la fin d'un chapitre consacré à *La philosophie écossaise*, il ait cité le nom de ce Français¹.

Les Ecossais

Dans ces pages, Hegel évoque très rapidement les oeuvres de Thomas Reid, James Beattie, James Oswald et Dugald Stewart. Toute cette philosophie écossaise se voit expédiée en six pages². Encore comportent-elles des répétitions et des digressions. Visiblement Hegel méprise ce courant de pensée, dans la faible mesure où il le connaît. Immédiatement après ce chapitre, il traitera en vingt-quatre pages de la philosophie française, de son matérialisme et de son athéisme : on voit ainsi où vont ses préférences dans l'estimation de philosophies qui ne s'apparentent guère à la sienne.

Après avoir rappelé quelques traits caractéristiques de la philosophie écossaise, d'une manière fort vague et générale, tout-à-fait dépréciative, il se laisse aller pour finir à quelque condescendance : « Tout cela est fort bon pour savoir à peu près, jusqu'à un certain degré de culture, ce que sont les pensées universelles, pour en faire une relation historique, pour se référer

¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, tome VI, Paris, Vrin, 1985, p. 1711.

² *Ibid.* p. 1693-1714. Le traducteur a pourvu le texte de Hegel de notes abondantes et instructives. Edition allemande : *Sämtliche Werke* (Glockner), tome XIX, Stuttgart, 1928, p. 500-506.

CORPUS, revue de philosophie

à des exemples et les expliquer»³. Mais cette sorte de concession est à ses yeux plus meurtrière encore que les critiques explicites, selon les critères qui lui sont propres.

Après cela, Hegel croit utile d'ajouter : «A une époque plus récente cette philosophie écossaise est passée en France, et le professeur Royer-Collard, actuel président de la seconde chambre, ainsi que son disciple Jouffroy, procèdent à son exemple en partant des faits de conscience pour aller, par des raisonnements et des expériences cultivés, à de nouveaux développements».

L'auditoire de Hegel connaissait l'histoire récente de la France et l'orientation générale de sa philosophie - toutes deux illustrées par Royer-Collard. Le professeur berlinois ne manque pas de signaler, en passant, la réunion remarquable du philosophique et du politique en ce personnage, caractéristique de la naissance et du premier développement du spiritualisme français. Pourtant, il mêle inconsidérément les cartes lorsqu'il achève ce chapitre par une autre rallonge : «A cette philosophie (celle de Royer-Collard et de Jouffroy) se rattache (*knüpft sich*) ce que les Français appellent *Idéologie* ; c'est la métaphysique abstraite, une énumération, une analyse des déterminations du penser les plus simples. Elles ne sont pas traitées dialectiquement : la matière en est empruntée à notre réflexion, à notre pensée, et on y met en évidence les déterminations qui y sont contenues»⁴.

On ne saurait se montrer plus vague, plus confus et plus désinvolte. Il y a là un amalgame aventureux. Certes, tout «se rattache» à tout, et un courant philosophique français «se rattache» géographiquement et culturellement à un autre courant philosophique français. Mais le nouveau spiritualisme, à la Royer-Collard, s'élève avec force et aigreur contre *l'Idéologie* ! Comme le disait Napoléon, ce spiritualisme «pourra nous débarrasser tout-à-fait des Idéologues en les tuant sur place par le raisonnement»⁵ ! Hegel jette dans un même sac de réprobation

³ *Ibid.* p. 1711.

⁴ *Ibid.* p. 171-1712, et p. 1713-1714.

⁵ Napoléon, cité par J.F. Braunstein, article *Royer-Collard* du *Dictionnaire des Philosophes*, tome II, Paris, P.U.F. 1993, p. 2492. Braunstein

deux doctrines qu'il déteste ensemble, mais qui s'opposent effectivement l'une à l'autre. Il ne cite même pas, à cette occasion, le nom d'un «Idéologue».

Dans ces conditions, le traitement réservé à Jouffroy ne pouvait que rester indigent. L'incidente qui le concerne ne constitue pas le moment d'un développement véritable.

Cette insertion fait problème.

Si l'on prend ce texte «au premier degré», on s'interroge d'abord sur cette implication de Royer Collard et de Jouffroy dans la «philosophie écossaise», sans autre forme de procès. C'est leur dénier toute originalité, même d'intermédiaires, au point qu'il paraît superflu de les évoquer dans ces conditions - sinon pour prouver à l'auditoire que l'on se tient au courant des dernières nouveautés de librairie. Même s'il « passait » intégralement en France, sans modification littérale, l'«écossisme» changerait du moins de sens en s'insérant dans un nouveau milieu social et intellectuel.

Les Ecossais eux-mêmes, qu'il ne peut passer sous silence, tant est grande alors leur réputation, Hegel ne les inclut pas vraiment dans le développement historique de la philosophie, à la différence du matérialisme français, qui manifeste sa nécessité. Si l'on désirait trouver un exemple d'infidélité de Hegel à ses principes méthodologiques, on ne le trouverait nulle part mieux qu'en ces pages : il situe - si l'on peut dire -, les Ecossais *en marge* de l'histoire de la philosophie, sans que rien ne dérive d'eux, même négativement : un diverticule inutile. Il aurait pu mettre en évidence, du moins, l'hostilité de « l'écossisme » français à l'Idéologie. Mais il le confine, au contraire, hors de toute dialectique, dans une séparation totale, insulaire : un peu splendide isolement.

Il commencera le chapitre suivant d'une manière particulièrement abrupte et scolaire, sans transition : «Nous passons maintenant à la philosophie française» ! Sentant l'indigence de ce procédé et l'urgence d'un raccord, du moins apparent, dans un cours d'histoire qui insiste toujours sur la continuité et l'unité fondamentale du déploiement historique de la philosophie, il saute négligemment par-dessus les Ecossais,

souligne (*Ibid.*) que la culture philosophique de Royer-Collard était «à peu près inexistante».

CORPUS, revue de philosophie

qu'il a fait brièvement figurer, pour récupérer l'un de ceux qu'ils prolongent, mais aussi et surtout qu'ils combattent : «Ce qu'il nous faut mentionner en particulier de la philosophie écossaise est le scepticisme de Hume». Mais, en général, il préfère «rattacher» Hume directement à Kant.

Quel brouillamini ! Quel désordre chronologique et épistémologique !

Hegel ne connaît ces Ecossais que de seconde main, grâce au traité de Tennemann, revu par Wendt, et à celui de Rixner. Ce sont plutôt des abrégés de traités. Sur Dugald Stewar, ils restent encore plus concis que sur les autres Ecossais. Rixner cite tout juste son nom (p.522) ; Wendt lui accorde deux lignes. Hegel n'en dit pratiquement rien dans le paragraphe auquel il donne cependant son nom pour titre. Il signale seulement qu'«il vit encore»- Dugald Stewart meurt en effet en 1828 -, et cela permet de dater la leçon de Hegel, qui se contente de l'accabler sans avancer aucune justification de son jugement : Dugald Stewart serait «le moins significatif» de toute cette école !

Il est alors amusant de le voir classer Jouffroy parmi les auteurs qui ont «fait passer» la philosophie écossaise en France, et spécialement celle de Dugald Stewart, alors qu'il n'a rien su dire de cette dernière ! Effectivement on pouvait savoir, à Berlin, en 1828, que Jouffroy avait procuré en 1826 une traduction française des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, en la pourvoyant d'une *Préface*⁶.

Jouffroy n'avait que trente-deux ans au moment où Hegel, âgé alors de 58 ans, croyait devoir prononcer son nom. Il se référait ainsi à un jeune homme dont il aurait pu être chronologiquement le père et dont l'oeuvre «écossaise», encore bien mince, venait à peine de paraître. Il est rare que des philosophes et, plus généralement, des écrivains accordent ainsi quelque attention à ceux qu'ils pourraient considérer, par rapport à eux, comme des étudiants, ou comme des disciples manqués.

Il est vrai que, si jeune qu'il fût, Jouffroy avait déjà, avant tout «écossisme», un passé philosophique mouvementé. Il faut s'en souvenir, pour comprendre l'allusion de Hegel. On a su en

⁶ Dugald Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, trad. sur la 4^e éd. par Th. Jouffroy, Paris, Johanneau, 1826.

Hegel et Jouffroy

Allemagne, quel parcours semé d'obstacles Jouffroy avait accompli, de performances juvéniles en promotions prestigieuses, de révocations sensationnelles en réhabilitations officielles, de mépris administratif en admiration privée. Les plus grands esprits, il est vrai encore peu connus, suivirent les cours qu'il fut parfois contraint de donner dans son propre appartement devant un public policièrement limité en nombre.

On a remarqué l'extrême jeunesse de ses condisciples et de ses maîtres, étudiants qui deviennent professeurs au plus haut niveau avant même d'avoir véritablement achevé leur formation⁷. Victor Cousin, né en 1792, n'avait que quatre ans de plus que son «disciple» Jouffroy qui deviendra lui-même très tôt professeur à la Faculté des Lettres, et, à trente-six ans, professeur de philosophie ancienne au Collège de France ! Cousin sera suppléant de Royer Collard, à la Sorbonne, à vingt-huit ans. Encore ces professeurs bénéficièrent-ils d'une formation méthodique, si brève qu'elle fût. Mais quel étrange curriculum philosophique, celui de Royer Collard, une sorte d'autodidacte en ce domaine, devenu philosophe par surprise et professeur par protection ! Il n'enseigna la philosophie écossaise, la seule qu'il connaissait, semble-t-il, que pendant trois ans, pour retrouver l'activité politique après ce passage météorique dans la théorie pure. Taine a sans doute exagéré le caractère aléatoire de sa vocation philosophique, mais tout de même ! ... Jouffroy apparaît, par comparaison avec ses contemporains, comme celui qui, peut-être, a reçu l'instruction philosophique la plus sérieuse et la moins lacunaire.

Sans connaître le rôle politique éminent de Royer-Collard, Hegel n'aurait sans doute pas songé à lui, à propos des Ecossais. Il lui importait de signaler que «le président de la seconde chambre», en France, était un philosophe, si médiocre que fût sa philosophie. Peut-être cela voulait-il suggérer qu'à Berlin aussi le Pouvoir avait intérêt à consulter un grand philosophe... La vie politique de Royer Collard s'achèvera bientôt, mais «en beauté». Il présentera au Roi de France la fameuse «adresse» libérale des 221 qui enclenchera le processus révolutionnaire de 1830. Hegel, on

⁷ Lucien Sève, *La philosophie française contemporaine*, Paris, Ed. Sociales, 1962, p. 122-123.

CORPUS, revue de philosophie

le sait, sera bouleversé par cet événement qui rappellera Royer Collard à sa mémoire...

Mais en 1826, le «spiritualiste» français ne bénéficie pas encore d'une telle notoriété. On ne sait pas si la phrase de Hegel où son nom apparaît en même temps que celui de Jouffroy a été préméditée, ou bien résulte d'une inspiration immédiate. Elle reste ambiguë, clausulée, comme la plupart des phrases de Hegel. Elle assure que Royer Collard et Jouffroy «suivent» les Écossais - répétition ou plagiat - mais elle modère aussitôt cette première indication en précisant qu'ils partent d'eux «pour aller vers de nouveaux développements», dont Hegel s'abstient de préciser la nature. Le lecteur choisira : absence totale d'originalité ou recommencement modulé...

A la réflexion, il semble donc difficile de croire que Hegel ne mentionne Jouffroy qu'à cause de cet attachement à Royer-Collard et de son rôle dans la diffusion française de l'«écossisme». On serait plutôt porté à croire (sans aucune preuve objective directe, il est vrai !) que Hegel signale à ses auditeurs une qualité nouvelle et supplémentaire d'un Jouffroy qu'ils connaissent déjà par ailleurs. Il s'agit d'ajouter un trait de plus à une image déjà dessinée. Ce Jouffroy, voilà qu'il donne maintenant dans l'«écossisme» !

Il est piquant de rappeler à cette occasion - et à titre de digression - que Hegel (comme aussi sans doute quelques uns de ses auditeurs les plus avertis) appartient à une loge maçonnique de rite «écossais», la loge «Royal York» de Berlin, qui avait compté aussi Fichte parmi ses membres. Le mot «écossais» doit éveiller en son esprit, et chez d'autres, des rapprochements et des associations d'idées et d'images plaisants et paradoxaux. Les dictionnaires nous apprennent que le mot «écossais» est «un des mots clefs de la Maçonnerie»⁸.

Est-il opportun de rappeler ici que Jouffroy a été membre de la Charbonnerie comme Augustin Thierry, Ary Scheffer, Victor Cousin, Paul-François Dubois, Pierre Leroux⁹ ? Que la plupart

⁸ Daniel Ligou, *Dictionnaire de la Maçonnerie*, Paris, P.U.F. 1991, p. 393-399.

⁹ Jean-Jacques Goblot, *La Jeune France libérale. Le Globe et son projet littéraire, 1824-1830*, Paris, Plon, 1995, p. 31.

Hegel et Jouffroy

des «Carbonari» étaient en même temps membres de la Franc-Maçonnerie ? Que la Charbonnerie, pratiquement dispersée en 1823, survivait du moins dans le libéralisme politique et le scepticisme religieux de ses anciens membres ? Que c'est à cause de son «carbonarisme» supposé que Cousin a été arrêté et détenu en Allemagne - où sa libération, sans disculpation, doit beaucoup à Hegel¹⁰ ? Les Sociétés secrètes allemandes, et notamment les éléments extrémistes de la *Burschenschaft*, avec lesquels Hegel entretenait tant de liens, cherchèrent constamment à s'associer aux opposants français. Hegel semble s'être toujours intéressé à ce qui était secret, clandestin, modérément oppositionnel.

De ces attirances, de ces affinités mal connues, on ne peut évidemment rien conclure de certain concernant d'éventuelles relations directes ou indirectes entre Hegel et Jouffroy. Du moins doit-on reconnaître que si elles sont improbables elles n'étaient pas impossibles et qu'en tout cas on découvre continuellement de nouveaux aspects de la vie de Hegel restés jusqu'à maintenant inconnus, méconnus, négligés ou dissimulés.

Quel honneur pour Jouffroy, aux yeux des étudiants de Hegel, d'être nommé, si jeune, et, à cause de cela, de manière si exceptionnelle, dans le cours public. Et ceci d'autant plus que d'autres y sont remarquablement oubliés. Il y en a un qui y est en quelque sorte plus absent que les autres : Victor Cousin, le seul Français qui se proclame disciple de Hegel, le véritable maître de Jouffroy, plus que Royer-Collard, n'apparaît pas en ce contexte. Il a pourtant publiquement contribué, avant Jouffroy, et plus que lui à cette date, à «faire passer» la philosophie écossaise en France.

Le «grand ami» de Hegel subit un traitement singulier dans ces *Leçons*. Il y est certes retenu, dans d'autres chapitres, et honoré comme le premier éditeur des *Oeuvres complètes* de Descartes, et comme l'éditeur aussi de Proclus¹¹. Mais il

¹⁰ Sur «l'affaire Cousin» : Patrice Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, Paris, L'Harmattan, 1995 ; Jacques D'Hondt, *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*, Paris, Ed. Sociales, 1968, p. 192-211).

¹¹ *Leçons sur l'histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 913, p. 917, p. 1435.

CORPUS, revue de philosophie

n'apparaît nullement comme philosophe proprement dit, doté de quelque originalité de pensée. La mention apparemment intempestive de Jouffroy rend plus significatif et plus cruel, ici, le silence de Hegel sur Cousin. Pourtant celui-ci, au cours de sa première rencontre avec Hegel, en 1817, puis surtout au cours de sa longue rétention policière à Berlin en 1824-1825, et encore pendant le séjour de Hegel à Paris, en 1827, où il a presque constamment accompagné celui-ci, a-t-il pu se retenir de lui parler de ce qu'il avait fait, et, notamment de son cours de 1819 sur la philosophie écossaise (publié seulement en 1845) ? Peut-être glissa-t-il, pour la première fois, dans leurs conversations, le nom de son «disciple préféré», Jouffroy ?

Entre les lacunes et les ajouts intempestifs, le surgissement de Jouffroy dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, illustre, aux yeux des malveillants, les distorsions que Hegel fait subir à l'histoire réelle de la philosophie, bien qu'il reste, malgré tout, le génial créateur moderne de celle-ci. Il ne parvient pas à éviter quelques dissonances, et beaucoup d'anachronismes. Il la torture, par un esprit de système qui entraîne, paradoxalement, de grandes inconséquences. Il oublie les consécutions chronologiques objectives, il se promène capricieusement dans le temps et l'espace. Mais ces défaillances sont dues sans doute aussi au surmenage, à la précipitation dans laquelle il doit composer ses leçons, de contenu si ample et si divers.

Il place la «philosophie écossaise», de Hutcheson à Dugald Stewart («qui est encore vivant»), - c'est-à-dire plus d'un siècle de développement intellectuel spécial, avant la «philosophie française, en gros, de 1700 à 1789 - le Siècle des Lumières ! - alors

De fait, Victor Cousin avait fait connaître Dugald Stewart en France dès 1817 et plus généralement les « Ecossais » dès 1822, dans ses articles du *Journal des Savants*.

Sur l'introduction de la philosophie écossaise en France, voir Jean-Pierre Cotten, *La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin*, in *Autour de Victor Cousin*, Annales de l'Université de Besançon, 1992, p. 9-97.

Rappelant plus tard cette époque, Victor Cousin déclarera : 'Reid m'était aussi familier que mon rudiment ; et pour M. Dugald-Stewart, j'étais en état de lui réciter tous ses ouvrages' ! (*Souvenirs d'Allemagne*, p. 57).

Hegel ne pouvait ignorer cette priorité dont il ne dit mot.

Hegel et Jouffroy

que le premier livre de Reid date de 1810, et tantôt il la dérive de Hume, tantôt, comme l'avait fait Wendt, il l'oppose à celui-ci. Ce bouleversement de la chronologie atteint le comble avec Jouffroy, surgissant, à cause de son «écossisme», avant le matérialisme français qu'il critiquera, il est vrai de manière modérée.

A 32 ans, Jouffroy précède Helvétius qui, la chance aidant, aurait eu alors 113 ans. Le spiritualisme de Royer-Collard et de Jouffroy, réduit à une émigration de la philosophie écossaise, en l'absence de toute référence à la différence chronologique, géographique et nationale des contextes, perd tout son sens quand on le situe ainsi avant le matérialisme français du XVIII^e siècle et indépendamment de lui. Royer-Collard avait certes feuilleté par hasard un livre de Reid, mais ce n'était pas par hasard qu'il en avait aussitôt adopté les idées : il était à la recherche d'un remède efficace contre le matérialisme et l'athéisme «français» ! Il ne parvenait pas à l'inventer lui-même.

En cette affaire, Hegel n'hésite pas à s'écarter de ses modèles, plus sages. Rixner et Wendt, eux, avaient tout naturellement traité de la «philosophie française» avant d'aborder la «philosophie écossaise». Mais Hegel, lui, voulait rattacher autant que possible la philosophie positivement idéaliste allemande à la philosophie française si prestigieusement négative, pour voir en elles les deux aspects opposés et complémentaires du nouvel avatar de «l'esprit mondial».

Le Globe

Alors, pourquoi Jouffroy, intempestivement ?

Si le contenu de sa récente oeuvre «écossaise» reste encore sans doute une nouveauté, en Allemagne, en 1828, l'auteur lui-même est loin d'y être un inconnu, du moins pour un certain milieu intellectuel. Ainsi en va-t-il déjà, au premier chef, pour les disciples immédiats de Hegel qui fréquentèrent familièrement Victor Cousin pendant sa «détention» à Berlin. Ainsi en va-t-il aussi de quelques intellectuels notoires : Goethe, Varnhagen von Ense, Gans ...

Jouffroy s'est fait connaître par des activités remarquables. Son tonus intellectuel va s'«épuiser» bientôt, précisément -

CORPUS, revue de philosophie

coïncidence- à partir de la date où Hegel parle de lui publiquement.

Après 1828-1830, il éprouvera une grande lassitude, due en partie à la maladie qui l'emportera prématurément. Il gémit désormais sous ce qu'il appelle «le fardeau de son impuissance intellectuelle». Sa pensée s'orientera de plus en plus vers une philosophie de l'intériorité et un fade psychologisme.

Mais avant 1828, c'est le grand Jouffroy, pas encore fatigué, très actif et incisif. Sa personnalité offre certes plusieurs facettes. Du moins deux : l'une critique et même révolutionnaire ; l'autre contemplative et conservatrice. Chaque biographe de Jouffroy peut facilement insister unilatéralement sur l'aspect qu'il préfère. Toutefois, au moment des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il n'y a pas encore vraiment le choix. En 1828, le second aspect ne s'est montré encore que sporadiquement ; le premier l'emporte, avant que Jouffroy n'effectue, en douceur, un renversement d'attitude existentielle, politique et philosophique, à la manière de Cousin, mais moins spectaculairement.

En 1828, en effet, Jouffroy, c'est *Le Globe* ! Et *Le Globe*, c'est tout de même autre chose que «les Ecossais» !

Jouffroy ne représente pas tout seul, de manière éminente, cette revue si remarquable et qui a conquis en Allemagne une audience très étendue. Il y a aussi Paul-François Dubois et Pierre Leroux, qui y attacheront leur nom plus durablement. Mais Jouffroy a joué un rôle décisif dans la fondation, et dans la direction idéologique première de la revue. On s'en convaincra aisément à la lecture du bel ouvrage de Jean-Jacques Goblot : *La Jeune France libérale - Le Globe et son groupe littéraire, 1824-1830*¹². Dans cette ample et sérieuse étude, Jouffroy est omniprésent.

Au *Globe*, il ne paraît pas du tout, comme on pourrait l'imaginer en surimposant l'image de sa personnalité tardive sur sa jeunesse, et comme certaines légendes tentent de le faire accroire -, à titre de simple figurant à côté des deux véritables animateurs. Au contraire, s'il s'agissait d'établir une hiérarchie, c'est Jouffroy qui prendrait la première place, du moins en ce qui concerne l'impulsion philosophique initiale, en laquelle tous les

¹² Voir note 9.

Hegel et Jouffroy

collaborateurs du *Globe* le reconnaissent pour leur «maître à penser»¹³.

Tous le tiennent pour le grand philosophe de la maison et, à leurs yeux, la philosophie est la reine des sciences, qui inspire toutes les recherches et justifie en dernière instance toutes les découvertes.

Il n'est pas encore le rêveur mélancolique (le deviendra-t-il vraiment tout-à-fait ?), mais, faisant preuve d'une «insolence tranquille»¹⁴, il est «l'auteur des manifestes les plus retentissants du groupe»¹⁵ et, en particulier, des deux célèbres articles : *De la Sorbonne et des philosophes* (15 janvier 1825) et *Comment les dogmes finissent* (24 mai 1825), deux proclamations politiquement libérales et religieusement agnostiques.

Avec ces deux «manifestes», Jouffroy se situe bien loin des Ecossais qu'il abordera plus tard, et il ne s'engage guère dans le nouveau spiritualisme auquel il ne se livrera que partiellement à la fin de sa courte existence.

Il affiche plutôt un indifférentisme religieux - pour dire la chose modérément - qui, dans le moment historique, paraît provoquant. Cela porte une nuance d'athéisme que la plupart des collaborateurs du *Globe* ne consentiront pas à adopter sans réserves.

Il raconte lui-même sa conversion spirituelle, qui n'est pas sans ressemblance avec celle de Hegel - mais qui en diffère, profondément par l'absence de systématisme. et, évidemment, de germanité. Ils ont reçu tous deux une formation religieuse approfondie, l'Allemand au fameux séminaire luthérien de Tübingen, le Français auprès de son oncle et éducateur, un ecclésiastique catholique. Et tous deux se sont détournés de la foi originaire, mais d'une manière spécifique, et, aux yeux de nos contemporains, étrange : ils gardent, dans une philosophie qui abandonne la religion en principe, un curieux attachement à

13 J.-J. Goblot, *op. cit.* p. 52.

14 *Ibid.* p. 110.

15 *Ibid.* p. 505.

CORPUS, revue de philosophie

celle-ci, une nostalgie religieuse, comme un regret, et un respect, «le regret religieux d'une foi qui a été perdue»¹⁶.

A la différence de Hegel, la conversion s'est opérée chez Jouffroy d'un seul coup, comme il le rappelle : «Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me déroba à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré (...). En vain je m'attachais à ces croyances dernières, comme un naufragé aux débris de son navire (...) je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fut debout ; que tout ce que j'avais cru sur moi-même, sur Dieu et sur ma destinée en cette vie et en l'autre, je ne le croyais plus (...) J'étais incrédule, mais je détestais l'incrédulité et ce fut ce qui décida de l'orientation de ma vie»...¹⁷

Il ne peut plus croire, mais cela lui fait mal ! Rien de plus étrange que cet entrée en athéisme qui s'accompagne de larmes et de gémissements. C'est un trait d'époque. Le mouvement intellectuel inverse s'effectue dans le même sentiment désolé. Chateaubriand, qui avait publié en 1797 un scepticisme voisin de l'athéisme, reviendra à ses croyances premières, mais, lui aussi sans gaieté : «J'ai pleuré et j'ai cru». Jouffroy, lui, ne croit plus, et pleure quand même,

L'«athéisme» de Jouffroy fera l'objet de polémiques, de contestations, de falsifications. Pierre Leroux accusera Damiron d'avoir mutilé le passage remarquable de l'étude de Jouffroy sur *L'organisation des sciences philosophiques* et il profitera de l'occasion pour rééditer *Comment les dogmes finissent*, en 1843, rendant cet article encore plus célèbre¹⁸. Mais Hegel était mort en 1831.

Voilà donc Jouffroy tel qu'on le connaissait en 1828. Outre les *Esquisses* de Dugald Stewart en 1826, il allait commencer en 1829 - après son évocation par Hegel-, la publication de la traduction des oeuvres de Reid, qui, de tome en tome, se traînera jusqu'en 1835.

16 Jean-Pierre Cotten, *Autour de Victor Cousin : Une politique de la philosophie*, Besançon, Annales littéraires de l'Université, 1992, p. 169.

17 Jouffroy, *Nouveaux Mélanges*, Paris, Joubert, 1842, p. 114-116. Pierre Leroux accuse Damiron d'avoir tronqué ce texte (ici à la page 115).

18 Pierre Leroux, *De la mutilation d'un écrit posthume de Th. Jouffroy*, Paris, 1813. Réédition de l'article de Jouffroy, p. 135-148.

Ce sont les *Mélanges*, et les *Nouveau mélanges* publiés par Damiron en 1843, qui feront connaître au public plus globalement la pensée de Jouffroy. Hegel n'aurait guère pu lire de lui que ses fameux «articles-manifestes» du *Globe*.

Convergences

Les a-t-il lus effectivement ? En l'absence de tout témoignage positif, on ne peut hasarder sur ce point que des conjectures. La discrétion de Hegel ne serait pas surprenante : il avait coutume de dissimuler les sources compromettantes de sa pensée, et le *Globe* aurait figuré, éventuellement, parmi celles-ci.

On sait toutefois qu'il a suivi cette revue, grâce à la conservation de notes prélevées dans des articles de 1827 et 1829¹⁹. Sans prétendre à la certitude, on peut considérer comme très probable qu'il a eu en main de nombreux autres exemplaires du *Globe*, et antérieurement à ces dates.

Le *Globe* connaissait en Allemagne un grand succès - tout étant relatif. Goethe, ami de Hegel, s'y était abonné et l'on a pu réunir dans une même formule, un peu audacieuse, «Goethe et ses amis du Globe»²⁰. La revue était bien connue des familiers du salon de Rahel Varnhagen, et son mari ne faisait pas mystère de son estime pour elle. Le disciple le plus sûr de Hegel, vite devenu son ami, Edouard Gans, avait séjourné à Paris en 1825 et s'y était lié aux animateurs du *Globe*. Il l'avait même d'abord choisi comme modèle pour les *Annales de critique scientifique* qu'il projetait alors de fonder à Berlin afin de donner à la philosophie de Hegel un organe de diffusion et de combat. Après réflexion et discussion, c'est finalement le modèle du *Journal des Savants* que Hegel fera prévaloir sur celui du *Globe*²¹. mais, à cette occasion,

¹⁹ Hegel, *Berliner Schriften*, Hambourg, Meiner, 1956, p. 717, p. 723. Voir : J. D'Hondt, Hegel-Hamlet (*Philosophie et histoire*, Annales de l'Université libre de Bruxelles, 1980-81, p. 23-43).

²⁰ Virgile Rossel, *Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne*, Paris, Fischbacher, 1897, p. 447.

²¹ Jacques D'Hondt, Hegel und das «Journal des savants», in *Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Christoph Jamme), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1994, p. 119-144.

CORPUS, revue de philosophie

la publication de Jouffroy, Dubois et Leroux avait fait l'objet d'un examen attentif. Hegel lui-même fit en 1827 le voyage de Paris. On ne sait s'il prit alors contact avec le *Globe* et ses directeurs, mais il est du moins certain qu'il rencontra quelques uns de ses rédacteurs occasionnels : Cousin, Mignet ...

En octobre 1828, Carové, l'un des disciples de Hegel les plus cruellement frappés par la répression absolutiste réactionnaire, et avec lequel il maintint toujours les relations les plus amicales, lui écrit : «Vous avez sans doute parcouru l'ouvrage de Damiron sur les philosophes récents. Il contient maintes choses bien présentées, mais aussi maintes choses tout à fait superflues pour l'Allemagne. Je serais assez disposé à en faire une recension pour votre revue»²².

Carové sait donc que cette publication française récente est facilement accessible à Berlin. Il ne semble même pas douter que Hegel ait eu l'occasion de la feuilleter. Elle a d'ailleurs été éditée par la maison Ponthieu dont le siège social est établi à la fois à Paris et «à Leipsig» (sic)²³.

Le livre de Damiron comporte un chapitre sur Jouffroy (p. 364-384), par celui qui se proclamera toujours ensuite son disciple, malgré l'accusation de forfaiture élevée contre lui ultérieurement par Leroux²⁴.

Carové a lui-même publié, en 1827, un livre d'information sur les développements de la philosophie en France. Ce livre reproduisait des fragments des principaux philosophes français, et donc, vraisemblablement aussi de Jouffroy²⁵. Carové envoyait régulièrement toutes ses publications à Hegel, auquel il vouait une admiration affectueuse. Nous n'avons malheureusement pas pu nous procurer un exemplaire de ce livre de Carové, dont la consultation serait sans doute décisive.

²² *Correspondance de Hegel*, trad. Jean Carrère, III, Paris, Gallimard, 1967, p, 210.

²³ Jean-Philibert Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris et Leipzig, Ponthieu, 1828.

²⁴ Pierre Leroux, *op. cit.*

²⁵ *Religion et Philosophie en France, une série de traités*, traduits du français (en allemand) et publiés par Friedrich Wilhelm Carové, deux tomes, Göttingen, 1827.

Hegel et Jouffroy

Entre Jouffroy et Hegel s'offraient bien des médiations possibles. Peut-on, à cause de cela, envisager hypothétiquement quelque parenté de pensée ?

Les différences sautent aux yeux. Différence de taille, déjà. Jouffroy ne mérite certes ni le mépris ni la négligence, il se lit agréablement et l'on y apprend beaucoup. Mais il ne peut se mesurer avec le colosse de Berlin. Et puis il s'est abandonné à la philosophie écossaise, et puis il a sombré dans la mélancolie, et puis il est mort trop jeune. Il n'a pas tenu les promesses prodiguées d'abord dans le *Globe*. Au total, en face du grand maître de l'idéalisme allemand, puissant, synthétique, encyclopédique, dialectique et spéculatif, on aura affaire à un traducteur et à un essayiste, participant avec hésitation à la formation du pâle spiritualisme français.

Si l'on y tient, on repère toutefois quelques convergences épisodiques entre la pensée de Jouffroy et celle de Hegel, ou peut-être plutôt entre leurs manières de penser.

Ainsi à propos de la religion et de son rapport à la philosophie : peut-on ne pas percevoir une sorte de sonorité hégélienne dans l'article *Comment les dogmes finissent*, et déjà dans son titre ? Écrit en 1822, il a été publié dans le *Globe* en 1825. Il concorde avec toutes sortes d'écrits de Hegel, et son titre conviendrait à une série de travaux mieux que celui qui leur a été imposé par Nohl : *Écrits théologiques du jeune Hegel*²⁶. *La Positivité de la religion chrétienne* et le *Destin du christianisme*²⁷, pour ne pas parler d'ébauches plus explicites encore sur ce point, traitent du vieillissement et de la corruption fatale des religions, de leur perte de vitalité et de leur disparition, qu'il s'agisse du paganisme antique, du judaïsme ou des diverses formes du christianisme - avec l'intention explicite de leur substituer finalement une religion politique ou une philosophie. Certes, Hegel ne proclamera plus, à la fin de sa vie, les mots d'ordre qu'il propageait avec ses amis, dans leur jeunesse : «Ne jamais, jamais

²⁶ *Hegels theologische Jugendschriften*, éd. H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907.

²⁷ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne* (Guy Planty-Bonjour), Paris, P.U.F., 1983. *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. Franck Fischback, Paris, Press Pocket, 1992.

CORPUS, revue de philosophie

faire la paix avec le dogme»²⁸, ne pas laisser les dogmes se camoufler en «postulats de la raison pratique»²⁹, «chasser les théologiens à coups de fouet de tous les coins où ils cherchent refuge»³⁰, etc., mais il gardera jusqu'à la fin, sous une forme moins dogmatique et plus historique, le sentiment de la caducité de la religion. A la fin de sa *Philosophie de la Religion*, on lit ces paroles désabusées : «Si après avoir considéré sa naissance et sa conservation, nous voyons maintenant au contraire la réalisation de la Communauté (chrétienne) dans la réalité spirituelle tomber dans cette discorde intérieure, alors cette réalisation semble être en même temps sa disparition (*Vergehen*). Mais serait-il donc possible de parler ici d'une chute (*Untergang*), alors que le règne de Dieu est fondé pour l'éternité, que l'Esprit saint en tant que tel vit éternellement dans sa Communauté et que les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre l'Église ? Parler de disparition, cela signifierait donc terminer par une dissonance (*Misston*).

Mais qu'y faire, Cette dissonance est présente dans la réalité»³¹.

Cela est dit habilement, certes, mais cela est dit.

Jouffroy a ressenti profondément cette «dissonance» et pressenti, lui aussi, cette «disparition». Il procède plus rapidement, il ne lui faut pas toute une philosophie de la religion pour parvenir à sa conclusion : «C'est par une loi nécessaire qu'une doctrine se produit ; c'est par une loi nécessaire qu'elle règne ; c'est par une loi nécessaire qu'elle passe quand sa mission est terminée. Celle du christianisme me semble avoir été d'achever l'éducation de l'humanité, et de la rendre capable de connaître la vérité sans figures et de l'accepter sans autre titre que sa propre évidence»³².

²⁸ Cité par Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p. 114.

²⁹ *Correspondance de Hegel*, trad. J. Carrère, tome 1, Paris, Gallimard, 1962, p. 19.

³⁰ *Ibid.*, p. 22.

³¹ Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, éd. K.-H. Ilting (en allemand), Naples, Bibliopolis, 1978, p. 704.

³² Jouffroy, *Du problème de la destinée humaine*, in *Mélanges*, *op. cit.*, p. 490.

Hegel et Jouffroy

Hegel aurait volontiers signé de telles lignes. La vérité sans images, c'est la philosophie, pour lui comme pour Jouffroy qui précise : «Dès que cette oeuvre est terminée dans un esprit, il est nécessaire que le christianisme s'en retire ; mais en s'en retirant, il emporte avec lui le germe de toute foi, et ce n'est jamais une religion nouvelle. c'est toujours la philosophie qui lui succède»...³³. Le christianisme peut compter encore sur de beaux jours, mais il finira, «il sera la dernière des religions»³⁴.

Cette thèse n'aurait pas choqué un Hegel qui soutenait que «la religion doit se réfugier (*sich flüchten*) dans la philosophie»³⁵.

Athéisme ? Ce serait sans doute trop dire, bien que l'on constate chez les deux auteurs un évident penchant pour lui. Certaines de leurs formules sont si radicales, à cet égard, que des philosophes récents, les ayant isolées de leur contexte, les attribuent par inadvertance à Feuerbach³⁶.

En même temps, un athée moderne ne se reconnaît que difficilement dans ces propos empreints de sentiments religieux, fidèles à un vocabulaire religieux, alourdis de la nostalgie du religieux perdu et qui font penser au «Dieu est mort» de Nietzsche. Il est vrai qu'ils avalisent tous deux un «double langage» qui permet dans une certaine mesure cette ambiguïté. A la thèse périlleuse de Hegel : «La religion est le mode de connaissance suivant lequel la vérité est pour tous les hommes), il y a pour le contenu deux langages, l'un du sentiment (...) l'autre, du concept concret»³⁷, répond le constat de Jouffroy : «C'est ainsi que les solutions se sont succédées sous la double forme de religions et de formes philosophiques, les unes pour les masses, les autres pour les esprits pensants»³⁸.

33 *Ibid.*, p. 491.

34 *Ibid.*,

35 Hegel, *Sämtliche Werke* (Lasson), tome 14, Leipzig, Meiner, 1929, p. 231.

36 Michel Foucault, *Entretien*, in *La Quinzaine littéraire*, n° 46, 1-15 mars 1968, p. 20.

37 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 130.

38 Jouffroy, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 481.

CORPUS, revue de philosophie

Ces doctrines douteuses accordent beaucoup de libertés à leurs lecteurs. Mais leur ambiguïté même, voulue et avouée, chez deux auteurs si différents, ne témoigne-t-elle pas de l'influence simultanée d'un même «air du temps» ou d'un même «esprit de l'époque» ?

On sait peu de chose de ce que Hegel savait de Jouffroy. Mais on peut à loisir imaginer qu'il en savait bien davantage qu'il ne consent à le dire. Ils pratiquaient sans doute tous deux un troisième langage, qui reste à décrypter.

Jacques D'HONDT

L'ESTHÉTIQUE DE JOUFFROY : DES PROMESSES SANS SUITE ?

A propos des rapports contrariés de la Philosophie et de l'Esthétique au XIX^{ème} siècle.

On peut lire, en consultant l'article «Esthétique et Philosophie» rédigé par Mikel Dufrenne pour *l'Encyclopaedia Universalis*, que «la première chaire d'esthétique (française) a été créée en 1921, à la Sorbonne, pour Victor Basch». Sans doute, s'agissant d'une chaire dans l'Université, mais cette «première» n'en était pas vraiment une. En 1878, Charles Blanc traitait déjà très officiellement d'esthétique au Collège de France, par l'effet d'une création bénéficiant d'un crédit additionnel au budget de l'Instruction publique. Plus en amont encore : «c'est à l'Ecole des Beaux-Arts que l'esthétique prit, pour la première fois en France et sous son propre nom une place digne d'elle... Lorsque l'Ecole fut réorganisée en 1863, l'esthétique fut mise en tête des cours qui devaient y être professés»¹. Et si son existence offrit aux étudiants d'alors l'occasion de mémorables chahuts qui contraignirent Viollet-le-Duc à démissionner au bout de quelques mois, elle ne se trouva pas elle-même contestée. Taine devait le prouver par la suite pendant vingt ans.

Ce bref rappel de l'histoire institutionnelle n'a pas d'autre objet ici que de rendre sensibles deux choses : d'une part, qu'effectivement, comme le signale Mikel Dufrenne dans l'article évoqué plus haut, la question s'est posée très tôt de savoir «où classer l'esthétique ?», d'autre part, qu'il n'est pas allé de soi que la philosophie du XIX^{ème} siècle en France, et singulièrement la philosophie universitaire, entrait de plein droit dans la constitution de cette nouvelle discipline. Architecte et restaurateur, comme Viollet-le-Duc, critique et historien d'art,

¹ Leçon d'ouverture faite au Collège de France par E. Guillaume, in Tullo Massarani : *Charles Blanc et son œuvre*, Paris, Rothschild, 1885, p. 45.

CORPUS, revue de philosophie

comme Charles Blanc, sculpteur, comme E. Guillaume, qui succéda au précédent dans la chaire du Collège de France, philosophe en rupture de ban, comme Taine, ces professeurs «inauguraux» témoignent de ce que la question «où classer l'esthétique?» ne se précise pas seulement dans les termes «science ou philosophie?», ni dans le champ délimité «par l'avènement de la pensée positiviste, qui se croyait tenue de discréditer la philosophie pour célébrer la science»². C. Lalo, plaidant en 1912, pour une esthétique en tant que «philosophie de la critique d'art», proposait de rapporter les rivalités entre histoire de l'art, critique et esthétique philosophique à une «survivance de la diversité et de la médiocrité des origines» des premières et à une répugnance de la dernière à «reconnaître dans sa famille ces parvenues, ces parentes autrefois pauvres, aujourd'hui beaucoup plus riches qu'elle»³. Cette hypothèse méritant toute l'attention requise, il n'en reste pas moins toutefois que la place institutionnelle fut d'abord prise par d'autres que des philosophes patentés. Ce pourrait être d'autant plus étonnant qu'on ne saurait tenir pour négligeables ni les cours par lesquels, dès 1818, V. Cousin s'était employé à naturaliser et le mot et la chose en se saisissant à sa façon de leur nouveauté germanique, ni les nombreuses rééditions de *Du Vrai, du Beau, du Bien*, ni les traductions d'ouvrages fondamentaux en la matière que des philosophes avaient fait paraître dans les années 1840-1850, ni même le passage du chef de l'Eclectisme à la tête du ministère de l'Instruction publique. Mais sans doute l'esthétique philosophique avait-elle eu à souffrir des restrictions imposées à la philosophie en général par l'Empire autoritaire, et surtout du manque d'aura que ses représentants français avaient échoué à lui assurer en des temps où les débats sur le Beau et sur l'Art passionnaient les esprits...⁴

² Mikel Dufrenne : article cité.

³ Charles Lalo : *Introduction à l'esthétique*, Paris, Armand Colin, 1912, Avant-Propos.

⁴ Cf. notre « Esthétique et Eclectisme. Autour de V. Cousin. » In : *Corpus*, Revue des œuvres de philosophie en langue française, n° 18/19, second semestre 1991.

L'esthétique de Jouffroy

Ils ne s'étaient pas fait faute pourtant d'exhiber la noblesse et l'ancienneté de leur lignée : Platon et Aristote. Ils omettaient rarement aussi de signaler qu'à l'étranger (Allemagne et Grande-Bretagne) la discipline avait produit depuis un demi-siècle des textes remarquables, notamment en philosophie, et disposait de lieux publics d'enseignement. Mais l'invocation rituelle de l'existence d'une esthétique typiquement française, placée sous l'égide de la «méthode psychologique» et/ou de Victor Cousin, ne suffisait point à dissimuler la médiocrité durable des productions, en l'espèce, de «générations énervées»⁵. Certains d'entre eux le reconnaissaient plus ou moins implicitement d'ailleurs. Ainsi Emile Saisset, dans son compte-rendu critique de la *Science du Beau* de Charles Lévêque, estimait-il que si cet ouvrage manifestait à l'évidence la sensibilité délicate de son auteur à la beauté sous toutes ses formes, naturelles et artistiques, il ne réussissait pas à compenser par là les insuffisances de sa métaphysique. L'espoir annoncé de voir un philosophe de l'Ecole élaborer enfin quelque chose de «vraiment considérable», à la hauteur des travaux contemporains de la critique des Beaux-Arts, devait s'avouer discrètement frustré⁶. Signes du vide persistant ? Ce fut le même Charles Lévêque qui rédigea l'article «Esthétique» du *Dictionnaire de Pédagogie et d'Instruction primaire*, quelque vingt années plus tard. Quoique simplifiée à destination des éducateurs du peuple, sa «pensée» n'y donne guère l'impression d'avoir beaucoup évolué : elle porte surtout sur les nuances psychologiques et leurs référents supposés objectifs, du beau, du joli et du sublime, du laid, du risible et du ridicule. On comprend que Charles Lalo, dans le texte déjà cité, daté de 1912, ait pu écrire : «Il est temps de prendre sérieusement conscience des dangers qu'offre l'esthétique traditionnelle dans son insuffisance attardée. (...) Elle n'est (...) qu'une transposition dans le domaine de l'art de la méthode d'introspection spiritualiste. (...) Et cette méthode, en psychologie comme en esthétique, a fait son temps. (...) C'est dire

⁵ Patrice Vermeren : *Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, Paris, L'Harmattan, oct. 1995, seconde partie, chap. 8.

⁶ Emile Saisset : « Un nouvel essai d'Esthétique ». In *Revue des Deux Mondes*, 1860.

CORPUS, revue de philosophie

qu'après avoir fourni des procédés de description et de classification souvent ingénieux, elle n'est plus aujourd'hui qu'une phraséologie stérile.»⁷

Une oeuvre pourtant : l'*Esthétique* de Jouffroy.

La-dite esthétique traditionnelle aurait-elle pu davantage, ou autre chose ? La question risque à bon droit de paraître absurde. Elle s'autorise d'une analogie avec une autre question, quelquefois posée par des philosophes d'alors, à savoir : qu'aurait donc pu être le Spiritualisme si Maine de Biran avait été mieux et plus exhaustivement connu dès les premières années du XIX^{ème} siècle ? N'aurait-il pas fait pendant avec honneur à la trop prestigieuse philosophie allemande ? Toutes choses égales par ailleurs, il est peut-être moins incongru qu'il le semble au premier abord de l'imaginer à propos de Théodore Jouffroy, par rapport à l'*Esthétique*, comme pour Maine de Biran, par rapport à la philosophie générale.

Il ne s'agit pas en l'occurrence de repasser sur les appréciations d'un Sainte-Beuve⁸, par exemple, - et d'autres⁹, relativement à une «nature d'artiste» qu'il aurait lui-même inhibée¹⁰. Mais, lieu commun pour lieu commun, de reprendre ce qui fut dit du préjudice causé à une réflexion sur le Beau qu'il avait brillamment inaugurée, par une certaine difficulté à écrire et par une mort malheureusement précoce. Aux côtés des leçons spectaculaires de Cousin, l'esthétique française ne manquait jamais en effet de placer les cours quasiment confidentiels qu'à partir de 1822 Jouffroy entreprit de donner dans une petite chambre, à la suite de sa révocation de l'Ecole Normale et du Collège Bourbon. Ce faisant, il est vraisemblable qu'elle espérait tirer un bénéfice de prestige d'une persécution originelle.

⁷ Charles Lalo, o.c.

⁸ Cf. Maurice Allem : *Les grands écrivains français* par Sainte-Beuve, Paris, Garnier, 1930, tome 2, pp. 206, 232, 252, 263.

⁹ Cf. *Correspondance* de Jouffroy, publiée par Adolphe Lair, Paris, Perrin, 1901.

¹⁰ Jouffroy : *Cours d'Esthétique*, Paris, Lahure et Cie, 2^{ème} éd., 1863, 5^{ème} Leçon, sur les dangers de la passion du beau.

L'esthétique de Jouffroy

Toutefois elle ne fut pas la seule à maintenir ce souvenir vivace. En 1853, saisissant l'occasion que lui offrait un éloge de Jouffroy prononcé par Mignet à l'Académie des Sciences morales et politiques, Sainte-Beuve tenait à évoquer encore «l'impression que laissaient les leçons de M. Jouffroy à ceux qui y assistaient (...), celle d'un cénacle un peu mystérieux, d'où l'on sortait avec recueillement et en silence»¹¹, ravivant ainsi ce qu'il en avait déjà écrit vingt ans plus tôt : «on ne sortait que croyant et pénétré, et en se félicitant des germes reçus»¹². La publication par Damiron, ami intime de Jouffroy, des notes prises par l'un de ses auditeurs, devait presque immédiatement après sa mort, survenue en mars 1842, permettre au *Cours d'Esthétique* (et à la thèse soutenue dès 1816 sur «Le sentiment du Beau») d'atteindre des cercles moins restreints. Mais enfin ce fut tout, - ou à peu près. L'analogie avec le sort connu par l'oeuvre de Maine de Biran se heurte rapidement à des limites : on ne découvrit plus rien de nouveau sur l'Esthétique dans les papiers de Jouffroy¹³, et nul ne se saisit jamais de façon bouleversante des textes édités et réédités, semble-t-il.

Cependant le *Cours* publié - malgré la lourdeur due aux résumés et reprises des leçons dont les notes gardent l'empreinte - et le souvenir conservé par tel ou tel d'«une parole qui pénètre et d'un front qui fait rêver»¹⁴ ne s'en trouvent pas par là-même dépourvus de tout intérêt. L'Esthétique française était fondée à en tirer quelque fierté, même si la comparaison ne se soutient pas avec les leçons que Hegel donnait à Berlin à peu près à la même époque. Certes rien n'était plus lent ni plus précautionneux que la démarche d'observation psychologique par laquelle Jouffroy distinguait le sentiment esthétique des plaisirs provoqués par l'utile, la nouveauté, l'ordre et la proportion, l'unité dans la variété. Mais, - conjugaison des recherches et enquêtes de la philosophie anglophone sur la question (Burke, Reid, Stewart,

11 Texte paru dans *Le Moniteur*, recueilli par Maurice Allem, o.c., p. 262.

12 Maurice Allem, o.c., p. 249.

13 A ce jour du moins, les papiers de Jouffroy n'ayant fait l'objet que d'explorations limitées.

14 Sainte-Beuve, o.c., p. 231.

CORPUS, revue de philosophie

Smith) et des influences du dynamisme leibnizien et biranien, via Cousin - l'essentiel se trouvait ailleurs. Il consistait plutôt en une théorie de l'émotion désintéressée comme dérivée de la sympathie spontanément éprouvée pour tout objet qui nous paraît exprimer, en dehors de nous, ce dont nous avons l'aperception immédiate en nous : «le principe qui nous constitue», «la force active», dans son obstination à obtenir le plus complet développement, en dépit des limitations que lui impose l'ordre terrestre. Tout dans le monde symbolise, exposait-il, les principes invisibles qui «s'il n'y avait pas de matière (...) pourraient directement se voir les uns les autres, se parler, s'entendre» mais qui, puisqu'il y en a, de la matière, «la conforment et s'annoncent en se peignant à sa surface par leurs effets» qualitatifs, «truchements qui leur servent à faire mutuellement connaissance»¹⁵. Et si certains nous demeurent inaccessibles, même à l'artiste, pourtant toujours aux aguets de cette langue cryptée, c'est qu'ils appartiennent principalement aux plus bas degrés de l'échelle des êtres. «La pierre ne dit pas grand chose parce que ses signes sont élémentaires, ne ressortent pas assez ; c'est un mot griffonné, mal écrit ; il y a là des lettres, nous le savons ; nous ne pouvons pas néanmoins les déchiffrer». Toutefois, à s'élever dans cette échelle, on saisit mieux des symboles «plus prononcés et en même temps plus nombreux», jusqu'à ce que, dans la figure de l'homme, tous se multiplient et se réunissent, «forme, couleur, son, mouvement et les autres», pour constituer «une phrase complète (...), un discours». Alors, reconnaissant dans ceux-ci, les combinaisons de symboles élémentaires qui se retrouvent dans tous les objets possibles, on ne doute plus de ce que «tout, plus ou moins, exprime»¹⁶.

Sur cette base, l'esthétique de Jouffroy se développait en affirmant d'abord une indifférence notable à l'encontre des choses exprimées. Quelles qu'elles soient, dans l'arbre ou l'oiseau, le singe, l'ivrogne, la statue du Silène ou l'Apollon du Belvédère, elles plaisent parce qu'elles «parlent», parce qu'elles obtiennent au moyen de l'effet de la face matérielle du symbole sur la sensibilité, «la répétition plus ou moins complète, plus ou moins

¹⁵ *Ibid.*, 19^{ème} Leçon, p. 192.

¹⁶ *Ibid.*, 22^{ème} Leçon, pp. 220-221.

L'esthétique de Jouffroy

énergique, du certain état de l'âme que l'objet manifeste»¹⁷. Plaisir de la découverte d'une connivence foncière, plaisir de n'être pour rien dans ce qui est ressenti, - et pourtant de retirer quelques bénéfices de l'activité -, plaisir d'être distrait de soi-même, plaisir d'expérimenter, «sans se compromettre», même ce qu'on ne s'autoriserait pas, en restant libre d'y mettre fin à tout moment. A ceux qui associaient à cet amalgame de plaisirs le nom de beauté, Jouffroy ne donnait pas tort. Il accordait qu'il existe un «beau d'expression», lié à l'expressivité en tant que telle, et qui peut dans les oeuvres d'art s'apprécier, soit sous la forme du «beau d'imitation»(lorsque l'art reproduit l'expressivité de la nature), soit sous la forme du «beau idéal» (lorsque l'art prélève opportunément et sait mettre en valeur ce que le ou les modèles présentent de plus significatif).

Cependant il exigeait ensuite sa subordination, voire sa disqualification, par rapport au seul vrai beau, qui recèle le sens des symboles, et existe indépendamment d'eux - quoiqu'il en passe nécessairement par eux lorsqu'il s'agit d'esthétique, et non pas de métaphysique. Ce vrai beau, le beau de l'invisible, «y demeure constamment (...), il y reste intrinsèquement attaché»¹⁸, qu'il y ait ou non des hommes pour l'éprouver. Il appartient à la nature active et à ses caractères fondamentaux : «la capacité de sentir, ou la sensibilité, la capacité d'agir, de produire, ou la force, la capacité d'entendre, de connaître, ou l'intelligence, la capacité de disposer de soi-même ou la liberté»¹⁹ qu'on trouve aux différents degrés de l'échelle des êtres, ou bien isolément, ou bien combinées les unes avec les autres. Il correspond à l'accomplissement spécifique à chacun de ces degrés de sa destination, c'est-à-dire au développement le plus grand et le plus facile possible de son «invisible». «Dans un être quelconque, quand je reconnais l'énergie du développement de la force ou la facilité de ce développement, que cette force soit à la fois physique et intellectuelle, ou seulement physique, ou seulement intellectuelle, il y a beauté, il y a ordre». Certes : «Cette beauté est plus grande dans l'animal, en qui j'aperçois, outre le

17 *Ibid.*, 35^{ème} Leçon, p. 348 et passim.

18 *Ibid.*, 32^{ème} Leçon, p. 323.

19 *Ibid.*, 33^{ème} Leçon, p. 332.

CORPUS, revue de philosophie

développement de la force physique, un commencement de développement intellectuel, que dans la plante, où je n'aperçois que le développement de la force physique. Cette beauté est très grande dans l'homme, où j'aperçois, outre le développement physique et intellectuel, l'empire sur soi, la liberté, la direction donnée au développement par la liberté. Ainsi croît la beauté, à mesure qu'on s'élève, de la plante qui végète, à l'homme, qui est intelligent et libre»²⁰. Néanmoins, qu'elle soit la beauté du haut ou celle du bas de la hiérarchie, elle relègue le «beau d'expression» en un rang accessoire, que d'ailleurs chacun reconnaît : «Personne ne donne le nom de beau ou de laid à cette vertu qu'ont les objets d'exprimer. La seule chose à laquelle nous appliquons ces mots, c'est le fait moral, c'est la nature morale, invisible, exprimée par les formes matérielles»²¹. Elle impose aussi que l'on examine pourquoi elle inspire de l'amour ou quelque sentiment analogue, et non pas seulement de la sympathie. C'est, d'après Jouffroy, que cette dernière, qui constitue toujours le substrat de l'état esthétique, se modifie sous l'effet d'un jugement rationnel objectif, lequel approuve l'aisance et le degré de développement de la force, et provoque une sympathie secondaire²², une émotion admirative dans la sensibilité.

On voit, sans qu'il soit nécessaire d'entrer plus avant dans le détail de cet exposé, que Valentin Feldman, en 1936, ne se trompait pas lorsqu'il avançait que le Cours de Jouffroy contenait «en germe toute cette esthétique de l'Einfühlung que M. Basch imposera en France sous le nom de Symbolisme sympathique». ²³ Mais faudrait-il pour le même motif lui attribuer une influence,

20 *Ibid.*, 36^{ème} Leçon, p. 368.

21 *Ibid.*, 31^{ème} Leçon, p. 312.

22 *Ibid.*, 33^{ème} Leçon, p. 331.

23 V. Feldman : *L'esthétique française contemporaine*. Paris, Alcan, Introduction, pp. 6-7. Nous ne pouvons accorder à Feldman que l'esthétique de Jouffroy réduise le Beau à des « états de conscience privilégiés », sans lui reconnaître d'existence objective. Nous ne commenterons pas non plus ce qu'il y a d'étonnant à user du terme allemand pour parler d'un « germe » français... Il suffit que, contrairement à nombre d'autres « esthéticiens », Feldman ne fasse pas apparaître la théorie de la sympathie à la fin du XIX^{ème} seulement.

L'esthétique de Jouffroy

sinon décisive, du moins notable ? La réponse s'avère délicate : d'une part, parce qu'on sait bien qu'à un «germe», il est toujours possible de trouver des «germes» antérieurs, étrangers spécialement, et que, d'autre part, en ce domaine, on a pu observer dans toute l'Europe «des phénomènes de concomitances qui invitent à poser les problèmes moins en termes d'influence, c'est-à-dire d'action linéaire d'un individu sur un autre, qu'en termes de déploiement quasi simultané de réponses à des questions qui s'imposent à la réflexion d'une manière générale, ou de réactions à des mouvements de sensibilité dont la portée déborde les aventures personnelles»²⁴. Partie prenante de transformations entamées bien avant elle, l'esthétique de Jouffroy n'était par bien des côtés que l'une des multiples formes de transition qui firent passer de l'âge à peu près assuré des certitudes classiques à celui de l'inquiétude féconde des spontanéités inventives. Tenant encore à une suprématie du beau naturel sur celui que produit l'art supposé l'imiter, mais héritière des recherches du siècle précédent sur le «sentiment», - considéré comme un «donné» sur lequel doit s'appuyer toute recherche relative au beau -, mais partageant les évidences du vitalisme peu à peu répandu en France depuis le début de ce siècle-ci, entre autres, par le cercle de Coppet, mais tout près de substituer à la nature «naturée» la nature «naturante» qui amènera à penser les oeuvres d'art par analogie avec les organismes vivants au lieu de voir en elles des reflets embellis des modèles extérieurs, les effets éventuels de la synthèse plus ou moins cohérente qu'elle présentait restent difficiles à isoler d'une circulation plus globale d'idées similaires qui empruntait déjà de nombreux autres canaux.

Deux surgeons dans la philosophie de l'art et dans la critique d'art ?

Cependant, en dehors du relais assuré par l'Ecole Eclectique, il est encore au moins deux empreintes laissées par elle

²⁴ Annie Becq : *Genèse de l'Esthétique française moderne, 1680-1814*, 1^{ère} édition : Pise, Pacini Editore, 1984 ; édition poche : Paris, Albin Michel, 1994, p. 743.

CORPUS, revue de philosophie

spécifiquement, suffisamment attestées pour mériter qu'on s'y attarde. La première, assez surprenante, - compte-tenu de ce que l'on croit savoir de sa propre esthétique -, se voyait reconnue par Taine, dans le portrait de Jouffroy que comporte son fameux «*Les philosophes classiques du XIX^{ème} siècle en France*», sans complaisance pourtant à l'égard des professeurs de l'Université. Il y tournait de fait en dérision sa «démarche en zigzag» et les préliminaires interminables dont il accablait son lecteur avant d'aborder au vif des sujets. Il allait néanmoins jusqu'à le compter «parmi les maîtres», en général, et, sur le terrain de l'art et du beau, compliment de taille sous cette plume, affirmait qu'il demeurait «le seul qu'on puisse lire après l'*Esthétique* de Hegel». Sous condition de «supprimer sa mauvaise métaphysique, (...) traduire ses formules, (...) les réduire par l'analyse», il estimait qu'«aux deux extrémités de la science la description anatomique de nos sentiments et la construction métaphysique du monde s'accordent pour conclure que la beauté est un *développement apparent ou réel*, lequel étant conçu par nous, passe en nous»²⁵. Certains passages de la *Philosophie de l'Art* pourraient prendre un curieux relief, placés sous cet éclairage... Quant à la seconde de ces empreintes, acceptée peut-être avec moins de réserves, c'est du côté de la critique d'art qu'on la rencontre, et plus précisément dit, d'un critique d'art, célèbre en son temps : Louis Vitet.

Né à Paris en 1802, celui-ci avait été au Collège Bourbon l'élève de Jouffroy, puis un des auditeurs assidus de son cours privé. Tous deux coopérèrent au *Globe*, dont on connaît l'importance pour l'opposition libérale dans les dernières années de la Restauration. Vitet s'y trouva plus spécialement chargé de la rubrique Beaux-Arts, du fait d'un talent déjà reconnu dans ce domaine, où il continua de s'illustrer, entre autres choses, jusque dans la seconde moitié du siècle. Mais de l'ancien élève et de l'ami, peut-on conclure au disciple ? Les Eclectiques le laissaient entendre volontiers : le cas était trop propice à une valorisation de l'Esthétique produite par leur Ecole. Il permettait le rappel des hiérarchies légitimes en un temps où la critique d'art prenait son

²⁵ H. Taine, o.c., 3^{ème} édition, Paris, Hachette, 1868, pp. 237-238, le passage en italiques est de Taine.

L'esthétique de Jouffroy

essor journalistique et devenait une médiation incontournable entre artistes et public, entre artistes et commandes. Sainte-Beuve, qui n'y engageait pas les mêmes intérêts, l'assurait, lui, de manière tout-à-fait nette. Ainsi écrivait-il, en 1846, dans la *Revue des Deux-Mondes* : «C'est à lui (Jouffroy) en effet que M. Vitet se rattache de plus près dans le mouvement qui poussait, il y a plus de vingt ans, les jeunes hommes d'alors, comme ils s'appelaient, dans des voies d'innovation studieuse et de découverte. En ce premier partage des rôles divers qui se firent entre amis, selon les vocations et les aptitudes, M. Vitet eut *pour mission d'appliquer aux beaux-arts les principes de cette psychologie* qui venait enfin, on le croyait, d'être rendue à ses hautes sources : qu'il parlât musique, qu'il traitât d'architecture surtout, comme plus tard de peinture, il multiplia et fit fructifier en tous sens la branche féconde» (*Nous soulignons*). La lecture des articles en question ne paraît guère lui donner tort : aussi bien dans sa conception de l'art que dans sa conception de la critique, Vitet semble être resté fidèle à la «mission» reçue de celui auquel il rendit un hommage remarqué dans son Discours de réception à l'Académie Française.

Deux grands principes en effet le guidèrent toujours dans son appréciation des oeuvres d'art : leur impact ou non sur la sympathie et leur capacité à exprimer ou non des «âmes». Par exemple, parmi les textes rédigés à l'époque où les Romantiques entreprenaient de briser les codes du néo-classicisme, dans un article consacré à David : «Quant à ce qui vit au-dedans de nous, quant à cette force intérieure dont les formes ne sont que l'enveloppe et la manifestation, il (David) devait à peine s'en occuper (...). On peut ne pas sympathiser avec ces figures dont aucune affection humaine ne semble altérer les traits (...). Toute cette partie de votre âme qui vient d'être émue par l'expression vivante et passionnée du pinceau italien, ne trouvera plus rien qui s'adresse à elle ; vous vous sentirez glacé ; (...) vous vous direz : ces tableaux n'expriment rien ; et vous passerez avec dédain»²⁶. Ou, plus tardivement, alors que le souvenir du Cours de Jouffroy avait pu s'estomper, à propos de Ary Scheffer, lequel fut et restera son grand peintre contemporain : «On admire

²⁶ Louis Vitet : *Etudes sur les Beaux-Arts*, Paris, Charpentier, 1847, article sur David, en date de janvier 1826, *passim*.

CORPUS, revue de philosophie

Rubens ou Rembrandt qui n'aspirent qu'à nous peindre la vie, l'âme extérieure de ce monde ; mais s'ils avaient une autre prétention, s'il était dans leur génie de parler à l'esprit en même temps qu'aux yeux, s'ils avaient à nous communiquer les mystérieux secrets de la vie invisible, oseraient-ils nous inonder de cette lumière éblouissante ? (...) Autre chose est donc la couleur des coloristes purs, des peintres qui renoncent à tout un côté de leur art, autre chose celle que comporte et qu'exige la peinture élevée à sa toute-puissance, c'est-à-dire aspirant à son double but, à sa vraie raison d'être, la représentation vivante aussi bien des âmes que des corps²⁷. Viollet-le-Duc ne vit pas sans raisons en Vitet un «esprit philosophique» et l'un des défenseurs de la cause du spiritualisme dans l'art...

En ce qui concerne la critique, son statut, nulle part, semble-t-il, Vitet n'en a proposé une élaboration réflexive. Auteur estimé dans sa jeunesse de «tableaux» historiques, «amateur supérieur», comme l'écrivait Guizot²⁸, en matière d'architecture - il fut comme Mérimée Inspecteur des Monuments historiques -, et en matière d'art en général, ne s'autorisait-il que de son «goût» et de la culture acquise pour s'adresser au public éventuel des Salons, des Musées et des salles de concert ? La chose serait loin d'être invraisemblable, la critique d'art bénéficiant déjà d'une certaine évidence qui pouvait paraître reléguer dans un passé dépassé les débats du XVIII^{ème} siècle sur le sujet.²⁹ Toutefois il est des similitudes assez troublantes entre la critique qu'il pratiquait et la critique dont Jouffroy avait esquissé une théorisation dans deux articles parus dans le Globe en 1826 et

²⁷ Idem : « Ary Scheffer », *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} octobre 1858, p. 492.

²⁸ Cf. : « M. Vitet. Sa vie et ses œuvres ». Notice de Guizot. In : L. Vitet : *Etudes philosophiques et littéraires*, Paris, Lévy et frères, 1875.

²⁹ Cf. Annie Becq, o.c., pp. 776-787. Vitet sera pourtant exposé, à l'occasion de ses prises de position publiques sur la réforme de l'Ecole des Beaux-Arts, à une polémique avec Viollet-le-Duc qui retrouvera certains des arguments de ces anciens débats. Voir à ce sujet : L. Vitet, E. Viollet-le-Duc : *A propos de l'enseignement des arts du dessin*, Paris, E.B.A., 1984.

L'esthétique de Jouffroy

1827³⁰. Une fois encore, on est tenté d'identifier chez l'un la marque durable de l'autre.

Il ne s'agit pas seulement de relever qu'au temps de leur contribution commune au-dit journal, chacun faisait droit à sa manière aux exigences de la sensibilité contemporaine. Ainsi Jouffroy défendait-il la nécessité d'une critique «prophétique», anticipant les étonnements de l'avenir et se donnant pour but de lui «expliquer quels rapports avaient avec nos moeurs, nos habitudes, nos croyances et nos goûts les choses qu'(il) dédaignera»³¹. Et Vitet affirmait-il que la sympathie et l'amour que lui inspiraient les chefs-d'oeuvre modernes ne provenaient pas d'une autre cause que d'être «du temps où je vis»³². Moins circonstancielle, ou circonstancielle d'une autre façon, ils partageaient la conviction que la critique doit se situer en un «**juste milieu**». Jouffroy ne voulait pas laisser passer «le moment d'impartialité... entre enthousiasme et dégoût (qui) permet de juger avec sentiment et équité tout ensemble». Vitet tenta toujours de reconnaître les talents de ceux-là mêmes avec lesquels il avouait ne pas «sympathiser». Sur David, par exemple, dans l'article cité précédemment, il déclarait qu'il était impossible «de ne pas être frappé de cette harmonie de toutes les parties entre elles, de cette unité de conception qui se reconnaît dans les moindres détails, et de ces formes idéales (...) d'un type si pur et si parfait». Ou, chez Delacroix, qui «froissait» pourtant ses goûts, ses convictions «presqu'à chaque instant», il admirait l'art de rendre «l'intelligente vie cachée sous (un) fatras de couleurs et de formes»³³.

³⁰ Nous devons la découverte, et la lecture de ces articles, à l'ouvrage de J.-J. Goblot : *Le Globe, 1824-1830. Documents pour servir à l'histoire de la presse littéraire*, Paris, Champion, 1993. Il signale que cette étude de Jouffroy, où il «cherche à vulgariser les conceptions qu'il avait exprimées dans son cours d'esthétique», est inachevée et qu'on en trouve la suite dans des manuscrits qui n'ont jamais été publiés. Annoncé en effet comme une analyse portant sur W. Scott, ce travail consiste surtout en une réflexion sur la critique.

³¹ *Le Globe* du 4-11-1826 : « Sur Walter Scott ».

³² O.c., article daté de janv. 1825 : « De la musique théâtrale en France ».

³³ Louis Vitet : « La chapelle des Saints-Anges à Saint Sulpice », *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} avril 1862, pp. 713 et 709.

CORPUS, revue de philosophie

Il est vraisemblable qu'à ses yeux, une telle attitude relevait plutôt d'une excellence de tonalité aristotélicienne que d'une dérobade devant les choix auxquels invitaient les enjeux contemporains. De cette manière il aurait suivi Jouffroy dans la voie que celui-ci avait frayée pour délivrer la critique de l'alternative stérile où l'enfermaient les tenants soit de «l'impression», trop sujette aux variations subjectives, soit de règles momifiées en dogmes, ces derniers ne se souciant que de vérifier la conformité éventuelle des oeuvres à un code périmé. Il serait resté fidèle à la réflexion conduite par le philosophe dans son *Cours* relativement aux rapports du sentiment et du jugement esthétiques, tenant pour acquis que, depuis, la critique avait été rappelée «au sentiment des faits et à l'intelligence des vérités qui la fondent»³⁴. Si l'on pouvait juger en effet «avec sentiment et équité tout ensemble», c'est que la sympathie éprouvée spontanément pour tout ce qui se manifeste comme expression d'une force invisible transporte dans l'objet même qui la provoque, par-delà les limites de la subjectivité. C'est également que non moins spontanément toute sympathie enclenche l'exercice d'un jugement rationnel visant à évaluer le degré d'aisance et de plénitude atteint par la force dans son développement. Une seule qualité supplémentaire était exigée du critique pour qu'il justifiât de sa compétence à parler pour tous et à tous : son aptitude à l'observation de l'âme, disait Jouffroy dans un de ses articles du *Globe*, sa capacité à garder dans le champ de son attention le jugement rationnel lui-même, précisait le *Cours*. Plus de privilège réservant l'expérience esthétique à une élite sociale - le partage universel de celle-ci, lentement conquis au long de la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle rendait impossible ce clivage - mais une autorisation à éclairer chacun sur ce que chacun sait déjà confusément, tenant à une distinction particulière de l'intelligence. Car là où la plupart se contentent du «point de vue sympathique» et relèguent à l'arrière-plan l'élément rationnel du jugement, quelques-uns seuls savent se placer et se maintenir au «point de vue critique» qui s'attache à lui au contraire, et veille à comparer les développements particuliers de chaque force à l'idéal du développement absolu, à

³⁴ *Le Globe*, 13-01-1827.

L'esthétique de Jouffroy

mesurer de combien ils en diffèrent³⁵. De cette position, »toujours étroitement lié(e) au fait sympathique», philosophe et critique - entre eux ne subsistaient plus que des nuances sur la voie de l'appréciation rationnelle - pouvaient aussi conseiller les artistes et chercher à les détourner des «exagérations» des deux écoles antagonistes de l'«idéal» et de la «réalité», l'une perdant la vivacité dans la froideur inévitable de l'abstraction, l'autre copiant le modèle naturel sans assez de sollicitude pour les signes vraiment expressifs. «Entre l'idéal et l'imitation minutieuse de la nature, il y a (...) à garder un juste milieu. Guidé par son goût particulier, l'artiste ne doit ni trop imiter ni trop idéaliser», avait recommandé Jouffroy dans une de ses leçons. «C'est un certain mélange indéfinissable, un certain accord harmonieux de l'idéal et de la vie qui constitue ces créations que l'esprit humain enfante si rarement et qu'il est permis d'appeler des chefs d'oeuvre», maintiendra encore Vitet quelque vingt années plus tard³⁶.

Nul n'ignore quelles étaient les connotations politiques du paradigme du «juste milieu» au tournant de la Restauration et de la Monarchie de Juillet. C'étaient d'ailleurs plus que des connotations. Vitet n'en faisait pas mystère, bien au contraire. Evoquant sa jeunesse dans son Discours de réception à l'Académie Française, il reliait la défense et l'illustration du «juste milieu» dans le domaine des arts à la cause de la liberté, entendue comme «la vraie liberté soumise à la raison»³⁷. Est-ce

35 T. Jouffroy : o.c., 37^{ème} Leçon, passim.

36 L. Vitet : *Etudes sur les Beaux-Arts*, éd. citée, article sur Paul Delaroche, daté de 1841.

37 « Vers la même époque, on voyait (...) se produire d'autres jeunes gens, alors presque tous inconnus, esprits essentiellement critiques, aimant les vers, en parlant volontiers, en faisant peu. Leur polémique, animée dans la forme, mais au fond conciliante, essaya de réduire à des termes précis, des débats jusque là confus : ils croyaient que toute génération nouvelle a droit de faire régner ses idées et ses goûts, sans pour cela rompre avec le passé et sans prétendre à tout mettre à neuf dans le monde. Cherchant le vrai, admirant le beau sous toutes leurs formes, sans partialité, sans système, ils réclamaient la liberté pour tous, la vraie liberté soumise à la raison, et se donnaient la mission d'en poursuivre la conquête, non seulement dans le domaine des lettres et des idées, mais sur le terrain même de la politique ». (o.c., Paris, Firmin

CORPUS, revue de philosophie

au «désenchantement» qui s'ensuivit politiquement - pour reprendre une expression de Paul Bénichou- qu'il faudrait attribuer pour partie la difficulté de repérer d'autres traces de la pensée esthétique de Jouffroy ? S'était-elle exténuée en entrant dans la constitution d'une doxa qui servit surtout le sectarisme ou la médiocrité de notables ou d'artistes parvenus à s'installer dans les diverses académies qu'ils avaient contestées³⁸ ? Si l'on prend en considération que, dans les décennies qui suivirent la bataille romantique, rares furent ceux qui n'invoquèrent pas l'expression et l'expressivité, *dans* les institutions consacrées *comme au dehors*, on sera bien en peine d'en décider.

CHRISTIANE MAUVE
I.U.F.M. DE CRETEIL

Didot, 1846). Dans l'article déjà cité sur Delacroix, en 1862, le ton n'était évidemment plus le même : « Tout le monde en France est plus ou moins changé depuis ces trente ou quarante ans. Les plus aventureux esprits ont peu à peu coupé leurs ailes. L'espoir, la confiance, les illusions, les théories, la foi en ces doctrines et en soi-même, tout s'est usé, tout a vieilli, tout, excepté M. Delacroix ».

³⁸ Cf. Gérard Monnier : *L'art et ses institutions en France*, Paris, Folio-Histoire, 1995.

LE DROIT NATUREL DES ÉCLECTIQUES

Quoique le mot le mot n'y soit pas prononcé, et qu'aucune référence directe n'y soit faite à Victor Cousin, le *Cours de droit naturel* de Théodore Jouffroy¹ constitue un des plus beaux fleurons de l'école *éclectique*. Sans prétendre être exhaustif, ni réduire la pensée de Jouffroy à ces points, soulignons d'emblée quelques traits caractéristiques de l'éclectisme qui structurent le *Cours* :

1. Il existe un sens commun qui appartient à tous et à chacun. Jouffroy le définissait en 1824 comme une «mystérieuse instruction que tout le monde porte en soi, et que personne ne se souvient d'avoir acquise»², une «immense provision d'idées» qui domine les hommes «presque à leur insu», ou une somme de «principes ou notions évidentes par elles-mêmes, où tous les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite»³. Idées, notions ou principes demeurent confus dans le sens commun, quoique les jugements qui en émanent soient «assurés» et «fermes»⁴.

2. La tâche de la philosophie consiste à éclaircir par l'analyse les données du sens commun, qui lui sert ainsi à la fois de matériau et de critère : elle «ne fait qu'éclaircir ce qui est obscur dans la conscience de tous, et elle n'a raison dans ses systèmes, dans ses conclusions, que lorsqu'elle est approuvée par la conscience de tous, c'est-à-dire quand la conscience de tous se reconnaît dans la description qu'elle en donne»⁵. Il en découle

1 Il sera cité ici dans la troisième édition parue en deux tomes en 1858, et précédée d'un *Avis de l'éditeur* signé de Philippe Dameron.

2 *De la philosophie et du sens commun*, in *Mélanges philosophiques*, 3^e édition (1860), p. 115 (reprise d'un article paru en 1824 dans la *Revue européenne* sous le même titre).

3 *Ib.* p. 111.

4 *Cours de droit naturel*, 22^e leçon, éd. cit., t. II, p. 172 et p. 173.

5 *Ib.*, 29^e leçon, t. II, p. 353.

CORPUS, revue de philosophie

que la philosophie «peut omettre, mais non créer ; elle peut ne pas tout voir, mais non inventer»⁶.

3. Le mouvement de l'histoire coïncide avec l'avancée de l'analyse philosophique. Chaque école du passé a détaché pour l'analyser une partie des données du sens commun ; elle est d'un côté dans le vrai, puisqu'elle puise dans le sens commun, et d'un autre côté dans le faux ou dans la partialité, parce qu'elle ne se réfère qu'à une part seulement de ce sens. Ainsi, dans le *Cours*, ni ceux qui professèrent une morale de l'égoïsme (Hobbes, Bentham...), ni ceux qui professèrent une morale du sentiment (Smith, Butler, Hutcheson...) n'ont-ils tout à fait tort. Ils sont simplement incomplets. Il revient à l'éclectisme d'apercevoir l'incomplétude et de la combler, de telle façon que grâce à lui l'histoire parvienne à son terme, et que le sens commun soit traduit tout entier en concepts philosophiques.

4. «L'intervalle qui sépare le sens commun de la philosophie»⁷ sépare aussi le peuple des élites : «de toutes les vérités qui ont influé sur les destinées de l'espèce humaine, je n'en sache pas une qui soit sortie de l'instinct des masses ; toutes ont été la découverte des hommes d'élite et le fruit de la méditation solitaire des penseurs. Mais une fois mises en lumière, c'est l'adoption des masses qui les a consacrées, et elle n'a manqué à aucune»⁸. Les masses, passives, suivent le chemin que les élites, actives, fraient. Encore le Jouffroy du *Cours* accorde-t-il, ce qui n'est pas toujours le cas chez lui et encore moins chez Cousin, que le sens commun populaire se perfectionne et s'affine : «à mesure que la science découvre, les vérités qu'elle a mises en lumière descendent (...) en devenant ainsi le patrimoine de tous, elles dépouillent leur forme scientifique, et se séparant peu à peu des raisons plus ou moins

6 15° leçon, t. I, p. 391. Dans la 20° leçon (t. II, p. 105), Jouffroy donnera comme critère de l'insuffisance d'un système son incapacité à rendre compte, certes de certains faits, mais aussi des «notions correspondantes à ces faits dans le sens commun et dans la langue». Ainsi Jouffroy apparaît-il plus d'une fois au lecteur étrangement proche de la philosophie dite «analytique».

7 21° leçon, t. II, p. 116.

8 10° leçon, t. I, p. 266.

Le droit naturel des éclectiques

nombreuses qui les ont fait admettre, elles finissent par s'établir dans la croyance commune sous forme d'axiomes»⁹.

De l'obligation et des fins

De ces quatre points fondamentaux qui forment autant de lignes de force de l'éclectisme, le lecteur peut déduire :

1. que le "droit naturel" dont il est question au cours des 32 leçons est entièrement contenu dans le sens commun. Comme tel, il a au fond toujours été là, quoique sous une forme obscure : il est valable en tous lieux et en tous temps.

2. que la seule histoire qui est rapportée - à une leçon près, comme nous le verrons - est celle du progressif "éclaircissement" conceptuel de ce droit, via l'étude de différentes doctrines plus ou moins partielles, et qu'il ne sera jamais question, sauf incidemment, de sa "réalisation".

3. qu'à l'arrivée, le sens commun est censé avoir été épuisé, c'est-à-dire avoir été tout entier éclairci et transcrit en concepts, ou en raison. En d'autres termes, l'éclectisme est la fin de l'histoire comprise comme "éclaircissement" - quoiqu'il y ait, ce sera l'objet de notre dernière partie, un au-delà de l'éclaircissement.

4. que, si peu disert que soit le *Cours* sur l'histoire comme "réalisation" du droit, un intervalle demeurera entre ceux qui possèdent désormais (grâce à l'éclectisme) le sens commun sous sa forme rationnelle et ceux qui ne le possèdent que sous la forme d'une "croyance commune" en des "axiomes" dont la caractéristique est précisément d'avoir perdu en route les "raisons" qui ont permis aux savants de les établir¹⁰.

Qu'est-ce maintenant que le droit naturel ? Jouffroy déclare lui-même le mot «mal fait, mais consacré»¹¹, sans s'expliquer davantage. Un peu plus loin, après avoir discuté de diverses acceptions plus ou moins restrictives, il affirme que «les mots (lui)

9 22° leçon, t. II, pp. 163-164.

10 Le sens commun non éclairci peut être dupe d'illusions, ce qui n'est plus le cas de la raison. Voir par exemple à ce propos la 23° leçon, t. II, pp. 186-187.

11 1° leçon, t. I, p. 5.

CORPUS, revue de philosophie

sont complètement indifférents, pourvu qu'on s'entende»¹². Le droit naturel, ou «morale appliquée», exige que soit au préalable résolu le problème de la destination de l'homme. «Il n'y a qu'un devoir pour l'homme, celui d'accomplir sa destinée, celui d'aller à sa fin. La fin de l'homme étant donnée, la règle suprême de sa conduite l'est donc également. (...) Les situations dans lesquelles l'homme peut se trouver, sont si nombreuses et si diverses, qu'il n'est pas toujours aisé pour lui de voir comment il doit se conduire dans chacune, pour accomplir ce suprême et unique devoir. Il suit de là que ce devoir suprême, bien compris, contient en résumé, en principe, en esprit, tous les autres, mais qu'il n'est pas moins nécessaire d'en tirer ceux-ci (...) Cette déduction, pour chaque cas possible des règles de la conduite humaine, est l'objet du droit naturel»¹³.

Les “situations” se subdivisent en relation de l'homme avec Dieu (religion naturelle), relation de l'homme à lui-même (morale personnelle), relation de l'homme aux choses (droit réel), relation de l'homme à ses semblables (droit social se subdivisant en droit privé et en droit public).

Or, un constat s'impose : les 32 leçons ont quasiment pour unique objet de découvrir la destination de l'homme et de déterminer quelle est «la règle suprême de sa conduite». Stricto sensu, la déduction du droit naturel n'a pas lieu. Il reste qu'ou bien nous mettons l'accent sur la carence ; il faut dire alors que nous n'avons dans le *Cours* que des “prolégomènes”, comme il arrive à Jouffroy lui-même de le déclarer. Ou bien nous mettons l'accent sur le fait que le devoir suprême «contient en résumé» tous les autres ; il faut dire alors que le principal est donné, et que le droit naturel est présent sous une forme condensée, qu'il ne s'agit plus que de déployer selon l'éventail des situations.

Découvrir la destination de l'homme et déterminer quelle est sa règle suprême sont des problèmes moraux. C'est la morale qui “contient” le droit naturel, ou du moins le principe dont il est issu. Inversement, le droit naturel est la morale en tant qu'elle informe et structure les quatre situations de base. Toute autre information, toute autre structuration, est illégitime : le droit

12 Ib. p. 20.

13 Ib. p. 8.

Le droit naturel des éclectiques

naturel, donc indirectement la morale dont il se déduit, fournit le modèle qui permet de juger des conduites et des institutions selon qu'elles lui sont plus ou moins conformes.

Il n'y a pas de morale sans un sentiment d'obligation qui n'existe et ne peut exister que chez les êtres libres et intelligents¹⁴. Le sentiment d'obligation sera en conséquence inhérent au droit naturel, et je ne me sentirai "obligé" que par des lois qui lui sont conformes. L'obligation, à son tour, ne s'attache qu'à l'idée de bien. Or, il est selon Jouffroy évident *a priori* que le véritable bien d'un être, c'est sa fin, et que chaque être a reçu une nature appropriée à sa destination¹⁵. Il est évident encore (toujours *a priori*) que ces fins particulières ne sont que les éléments d'une fin suprême, fin absolue ou bien en soi, qui est la visée de Dieu comme cause, finalité et ordre de tout. Quoique je ne puisse savoir en quoi consiste la fin absolue, je suis certain qu'elle existe, et qu'elle légitime ma fin particulière d'être humain. Les êtres libres et intelligents, par opposition aux animaux par exemple, comprennent leur fin et ont pour devoir, pour obligation, «de réaliser volontairement cette fin qu'ils ont conçue, et de concourir par là à l'accomplissement de la fin absolue des choses»¹⁶.

Jouffroy reproche à Kant de ne pas définir l'idée de bien, et de se contenter d'enseigner «des signes» au moyen desquels il est possible de reconnaître le bien dans chaque cas particulier¹⁷. Mais sa propre échappée vers un ordre téléologique et cosmologique ne définit pas davantage cette idée du bien, puisque la fin particulière aux humains reste aussi formelle et indéterminée que la fin absolue divine. «L'esprit procède de la conception que nous avons une fin à la recherche *a posteriori* de

14 Jouffroy est donc forcé de commencer ses analyses par une réfutation des systèmes - mystiques, déterministes, panthéistes - qui déniaient l'existence de la liberté et du sentiment d'obligation. De ces systèmes, il n'y a rien à retenir, tout y est à rejeter parce que négatif: ils sont hors du sens commun. Comme tel, leur statut est problématique dans le cadre de l'éclectisme: il ne peut être que celui de l'égaré complet.

15 28° leçon, t. II, pp. 311-313.

16 29° leçon, t. II, p. 334.

17 28° leçon, t. II, p. 308.

CORPUS, revue de philosophie

cette fin»¹⁸. Le gain du détour par le raisonnement *a priori* est d'accrocher le sentiment d'obligation à une finalité à la fois humaine (il s'agit de la fin de l'homme) et supra-humaine (d'une part, cette fin est donnée par Dieu, d'autre part elle n'est que la composante d'une fin plus haute et elle aussi divine).

Je sais *a priori* que j'ai une fin et que cette fin m'oblige, mais la détermination de cette fin est empirique. L'instinct, «cri de notre organisation», «voix de notre nature»¹⁹, m'oriente vers la fin de ma nature avant que je la comprenne (et même en connaisse l'existence), mais le fait de manière brouillonne, capricieuse et discontinue. Aussi bien les morales qui prétendent se fonder sur l'instinct ne parviennent-elles pas à répondre du sentiment d'obligation. La raison, revenant à la fois sur l'instinct et sur ces morales, comprend que l'obligation ne tenait nullement à l'instinct lui-même, mais à ce à quoi il aspirait confusément : la fin de la nature humaine. La même chose a lieu, *mutatis mutandis*, avec l'égoïsme et les morales de l'égoïsme. Jouffroy n'hésite pas à écrire «qu'il n'y a pas un mobile (en l'homme) qui ne le pousse à (sa) fin. Le penchant instinctif l'y pousse ; l'égoïsme l'y conduit ; le motif moral lui, prescrit d'y aller. Il est fort difficile qu'étant soumis à des mobiles qui le poussent tous vers cette fin, il n'y aille pas, ou s'en écarte beaucoup»²⁰.

Tout aspire à la fin. Un obstacle apparaît toutefois, la condition humaine, avec sa finitude temporelle et sa limitation des êtres les uns par les autres qui interdisent aux tendances de pouvoir se satisfaire pleinement. Mais il s'avère que c'est la rencontre d'un tel obstacle qui éveille la liberté et qui amène la conscience à comprendre la nécessité d'une vie ultérieure²¹. En bref, la morale et le droit naturel qui en découle ne peuvent que tendre, pour ainsi dire «naturellement» et autant que faire se peut ici-bas, à se réaliser.

18 30° leçon, t. II, p. 356.

19 29° leçon, t. II, p. 340.

20 31° leçon, t. II, pp. 404-405.

21 30° leçon, t. II, pp. 374-376.

Le droit naturel des éclectiques

Jouffroy et Cousin

La déduction du droit naturel fonderait en raison et donc en “obligation” et en finalité ce qui, à défaut, risquerait d’être pris pour de simples données de fait ou de simples tendances. Elle permettrait aussi, le cas échéant, de corriger quelques flottements ou imperfection du droit positif. Bien que, comme nous l’avons dit, Jouffroy n’effectue pas cette déduction, il en produit çà et là quelques esquisses. Ainsi, un principe général est-il que «toute loi imaginable qui mérite ce nom ne le mérite qu’en tant qu’elle renferme en elle-même, de loin ou de près, directement ou indirectement, quelque chose qui appartienne au bien et au bien absolu. Toute loi n’est loi qu’à cette condition»²², sans laquelle elle n’engendre aucun sentiment d’obligation. Le droit positif ne saurait pour autant se réduire à un décalque plus ou moins fidèle du droit naturel, dans la mesure où l’autorité légitime a besoin de promulguer un certain nombre de règles (de procédure, par exemple) qui gardent toujours quelque chose d’arbitraire. Le critère est alors de savoir si ces règles servent ou non à garantir le respect ou l’exécution des lois fondamentales qui, elles, doivent toujours avoir un caractère obligatoire. Est valide dans le droit positif tout ce qui de quelque manière, directe ou indirecte, est rattachable au droit naturel.

Jouffroy souligne dans le même passage que lorsque les lois (positives) sont faites, on est tenu de les respecter, paraîtraient-elles absurdes, «car alors il y a des moyens de réformer l’absurdité, moyens qu’il faut prendre, puisqu’autrement on troublerait la société»²³. Les lois, même absurdes, sont préférables au désordre ; il faut, pour les réformer, passer par des voies elles-mêmes légales. Qui est en position d’apercevoir l’éventuelle déraison d’une loi, de la critiquer et d’obtenir qu’elle soit changée ? Ceux qui, bien sûr, ont la capacité de remonter de

22 31° leçon, t. II, p. 393. Jouffroy écrira à la page suivante qu’«il n’y a qu’une loi au monde, qui est la loi de Dieu; toute loi qui ne dérive pas de celle-là n’est pas une loi; elle n’est pas obligatoire; elle n’est pas un règlement auquel on soit tenu de se soumettre».

23 Ib. p. 394.

CORPUS, revue de philosophie

l'obligation à ce qui la motive et l'engendre, c'est-à-dire ceux qui se sont élevés à la raison, par opposition aux «hommes ordinaires» qui vivent au niveau du sens commun. Il devient de la sorte clair, quoique Jouffroy ne l'explique jamais dans son *Cours*, que les domaines législatif et politique sont par nature (par droit naturel) réservés aux possesseurs de raison.

En revanche, tous mes semblables, qu'ils appartiennent à l'élite ou au commun, sont des êtres libres et intelligents, responsables de leur destinée. «Donc leur destinée m'est sacrée, parce qu'il y aurait injustice à les empêcher d'accomplir leur destinée. De là, l'origine de l'idée de droit : elle n'est pas ailleurs»²⁴. Si l'on se réfère aux quatre situations de base, nous nous trouvons ici dans le droit social, et plus précisément dans la section du droit privé, qui est (et doit être selon le droit naturel) de structure égalitaire, par opposition au droit public qui, nous venons de le voir, est et doit être de structure inégalitaire.

Il y a mes semblables, et il y a les animaux et les végétaux. Animaux et végétaux ont aussi leur fin, mais comme ils ne sont ni libres ni intelligents, ils ne sont pas chargés de leur destinée. Il n'y a par conséquent nulle injustice à violer leur fin en la détournant à notre avantage. Il existe, certes, une difficulté, parce que, ce faisant, l'homme produit du désordre dans l'ordre divin ; mais, assure Jouffroy, l'homme en a le droit : «s'il importait à l'œuvre de Dieu que la destinée de ces êtres s'accomplît, il saurait ou il aurait bien su les défendre et les mettre à l'abri de l'atteinte des hommes»²⁵. Parce qu'il ne prétend fournir qu'un échantillon de ce que pourrait être la déduction du droit naturel, l'auteur ne poursuit pas plus loin le raisonnement, qui conduit évidemment au concept de propriété.

Quoique les grandes orientations soient là, le bilan est maigre. Il y a toutefois un moyen d'aller plus loin dans l'analyse ; il consiste à comparer le texte de Jouffroy avec un texte antérieur de la même époque et portant sur la même question. Son auteur n'est autre que le créateur et maître de l'éclectisme : Victor Cousin. Ce texte est celui d'un cours donné dans les années 1819 et 1820. Il devait paraître dans le *Journal des Cours publics de*

24 28° leçon, t. II, p. 325.

25 Ib. p. 326. Voir aussi à ce propos la 31° leçon, t. II, p. 404.

Le droit naturel des éclectiques

Jurisprudence, Histoire et Belles-Lettres, mais ne fut publié qu'en 1839 et 1841 (par E. Vacherot) sous le titre de *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle*.

E. Vacherot écrit dans son *Avertissement de l'éditeur* : «quant à nos droits, j'ose dire que ce livre est le premier où l'origine en ait été clairement indiquée (...) M. Cousin invoque le premier la souveraineté de la raison. Rien de plus simple que sa théorie ; elle n'est qu'une application rigoureuse des principes posés dans sa morale. En effet, la liberté se retrouvant identiquement dans tous les membres de la nature humaine, ils sont tous égaux, ils jouissent tous des mêmes droits. Ces droits, qu'il faut appeler *droit sociaux* par opposition aux *droits politiques* proprement dits, sont universels, immuables, imprescriptibles, et forment le code du *droit naturel*, dont toute grande constitution n'est qu'une formule plus ou moins complète. Ainsi une constitution n'est légitime qu'à la condition de respecter les principes impérissables du droit naturel, qui est la plus haute révélation de la raison»²⁶.

Référence à un droit naturel immuable fondé à la fois dans la nature humaine et dans une raison universelle et absolue qui vient de Dieu ; légitimation (ou délégitimation) du droit positif par ce droit naturel rationnel ; égalité des hommes fondée sur la reconnaissance réciproque de leur liberté ; philosophie conçue comme réflexion et analyse de ce que le sens commun contient sous une forme intuitive : autant d'éléments qui se retrouvent dans les deux textes, en outre souvent exprimés en des termes similaires (il n'y a guère à s'en étonner, tant les deux auteurs furent proches).

Une différence existe pourtant. Le droit naturel rationnel de Cousin n'inclut que le droit social au sens de droit civil ou privé, tandis qu'un grand nombre d'indices montrent que Jouffroy envisageait d'y inclure en sus le droit politique. Ainsi le droit social de Jouffroy comprend-il, outre le droit privé, le droit public.

26 Op. cit., t. II, *École sensualiste*, pp. VIII-IX-X. Les mots soulignés le sont par E. Vacherot. *L'Avertissement* cité se trouve dans le tome II parce que celui-ci parut en 1839, deux ans avant le tome I.

On notera que ce *Cours* de Victor Cousin, quoique donné dans les années 1819 et 1820, c'est-à-dire plus de dix ans avant celui de Jouffroy, parut en fin de compte après ce dernier, dont la première édition (incomplète) date de 1835.

CORPUS, revue de philosophie

Les hommes, pour Cousin (comme, du reste, pour Jouffroy) sont égaux par la liberté. Cette liberté est individuelle, antérieure et supérieure à tous les objets où elle est susceptible de s'incarner. Elle confère en conséquence à ses propres actes, à son instrument qui est le corps, à son théâtre qui est la propriété, une grande part du respect qui lui est dû. Mais le citoyen est plus qu'un homme, et Cousin reproche à Rousseau d'avoir «confondu les droits de l'homme avec ceux du citoyen»²⁷. Le droit politique ne se fonde pas sur la seule nature humaine ; il faut, pour mériter d'être citoyen, offrir de surcroît au législateur des garanties de «capacité, de moralité, d'influence sociale»²⁸.

Le droit naturel est antérieur à toute législation, parce qu'il est intemporel. Seule sa découverte relève d'une histoire, celle de la réflexion ou de la philosophie qui le dégage peu à peu du sens commun. En découle le concept d'«une société naturelle et éternelle, dont toutes nos sociétés ne sont que des types plus ou moins fidèles»²⁹. L'incarnation du droit naturel dans une société la rend souveraine. Mais, de fait, intérêts et passions risquent sans cesse de pousser les hommes à des excès ; aussi une force publique est-elle nécessaire pour réprimer et punir : pour ramener au respect du droit naturel. Le gouvernement, l'État, naît de l'écart entre le fait et le droit ; chargé de reconduire le contrevenant du fait (ou plutôt, du méfait) au droit, il apparaît sous une figure pénale et n'est jamais que le moyen ou le détour par lequel la société s'assure que l'ordre naturel qui la constitue comme souveraine sera respecté. Le même écart entre le fait et le droit, mais inversé du déficit au supplément, explique la citoyenneté : le législateur a besoin de gens susceptibles de faire plus (grâce à leur haute moralité, à leur capacité, à leur entregent) que n'en exige le droit naturel pris stricto sensu.

Cousin peut s'écrier : «voilà le code naturel, le code civil, le code politique fondés»³⁰. Mais à vrai dire, le code politique ne comporte qu'un seul article : un État n'est légitime que s'il respecte le droit naturel (en l'occurrence la société souveraine où

27 b. p. 297.

28 Ib. p. 25.

29 Ib. t. I, *Introduction* (non paginée).

30 Ib. p. 126.

Le droit naturel des éclectiques

s'incarne ce droit) et le fait respecter. Le droit naturel pris dans son développement rationnel et idéal pur n'inclut pas l'État, dont il n'a besoin que pour se maintenir ici-bas. «A l'intelligence de l'ordre social suffit la philosophie ; pour l'intelligence des gouvernements, l'histoire est indispensable»³¹.

L'histoire dont relève l'intelligence des gouvernements ne peut plus être l'histoire de la philosophie ou de la réflexion, qui n'est que le déploiement dans le temps d'idées éternelles. Elle ne peut être que l'histoire des écarts situés de part et d'autre du droit naturel incarné. Les gouvernements, et la politique en général, sont ainsi rejetés dans une temporalité inessentielle dont Cousin - qui se veut philosophe, et non historien - ne se préoccupe guère. La conséquence est que n'est jamais posée la question de savoir comment se réalise et se construit effectivement la société souveraine : il est simplement sous-entendu qu'elle a toujours été là, au moins sous les apprêts du sens commun.

La préoccupation majeure de Cousin et du courant libéral auquel il appartient est plutôt, en ces années 1819-1820, de garantir le Code civil contre d'éventuelles attaques de l'État et contre le dévoiement de son esprit par les courants traditionalistes. En même temps, toutefois, il faut préserver le compromis de 1814, c'est-à-dire l'inspiration de la Charte : il s'agit moins d'attaquer l'État que de se préserver contre de possibles débordements. Déclarer la société souveraine, c'est déjà quelque peu contredire la Charte ; mais, en retour, affirmer qu'un État est légitime lorsqu'il reconnaît et fait respecter le droit naturel, c'est faire entendre que l'État en place est légitime tant qu'il reconnaît et fait respecter la traduction positive de ce droit : le Code civil. Le reste est d'une certaine façon abandonné à l'inessentiel, aux luttes partisans ou aux aléas de l'histoire.

Benjamin Constant écrivait à la même époque que les modernes valorisent bien davantage la liberté privée ou civile (au sens du Code) que la liberté politique, mais voyait que la première a besoin de la garantie de la seconde. Le Cousin de 1819-1820 va plus loin, ou est plus naïf, puisque seule la liberté civile est pour lui fondée en essence. La citoyenneté ne peut appartenir à tous,

31 Ib. p. 293.

CORPUS, revue de philosophie

mais ce n'est qu'une question d'histoire ou de fait, reposant sur un droit positif que nul droit naturel ne saurait venir légitimer. Tout se passe, en somme, comme si la philosophie pouvait suppléer la liberté politique en apportant un fondement à la liberté civile.

Quand Jouffroy prononce son *Cours*, au début des années 30, la situation a considérablement changé : les libéraux n'ont plus à craindre d'attaques de l'Etat, ni d'offensives contre le Code civil, puisqu'ils ont le pouvoir. Prétendre qu'ils ont dès lors quelque tendance à considérer que le régime en place est en son entier (droit civil et droit politique compris) un excellent décalque du droit naturel n'est sûrement pas faux, mais ne suffit pas à expliquer les positions de Jouffroy, dans la mesure où les libéraux disposent déjà, avec les écrits d'un Guizot par exemple, de très bonnes justifications du dispositif qui s'est installé. S'agirait-il alors de justifier, outre le régime, le rôle fondamental et fondateur de la philosophie ? Oui, sans doute, mais il y a autre chose chez Jouffroy : une authentique inquiétude devant la modernité, qui l'amène à ne pas voir dans la Monarchie de juillet la fin de l'histoire, ni dans l'éclectisme le point final de la pensée. Rien ne le montre mieux que la 10^e leçon du *Cours* .

La dixième leçon

La dixième leçon s'intitule *Du scepticisme actuel* ³². Elle suit deux leçons qui portaient sur le scepticisme et sa réfutation. Tout autant qu'un prolongement, elle est une rupture, qui n'a pas d'équivalent dans l'ouvrage. Elle interrompt l'étude des doctrines, qui reprendra dès la 11^e leçon, pour s'intéresser à l'étude du présent. Sa tonalité, son style même, contrastent avec le reste, et l'éclairent d'une lumière singulière, pour ainsi dire intérieure.

Le «scepticisme actuel» est un «scepticisme de fait», qui diffère du «scepticisme de droit» dans la mesure où ce dernier est une «détermination à ne croire à rien, fondée sur l'examen des

32 Elle est la seule datée (12 mars 1834) dans l'édition citée. Jouffroy la présente comme «une sorte de digression qui, pourtant, n'en est pas tout à fait une» (t. I, p. 243).

Le droit naturel des éclectiques

moyens que nous avons d'arriver à la vérité»³³. Le scepticisme de fait ne repose sur rien de tel ; il ne met pas en doute la puissance de l'intelligence humaine, il ignore simplement la vérité «sur les différentes questions qui intéressent l'homme». Autant le scepticisme de droit est réservé aux élites, autant le scepticisme de fait peut s'étendre aux masses. Le scepticisme des masses est une nouveauté, il est un «vide de croyance et de convictions».

Les masses ne sauraient avoir produit elles-mêmes ce scepticisme. Il leur vient d'en haut, de l'esprit philosophique d'examen qui a rejeté peu à peu toutes les croyances religieuses qui structuraient la société. La progressive désertion des convictions dure au moins depuis le XV^e siècle, et ne s'accompagne d'abord d'aucun besoin de remplacer les croyances évanouies. Lorsque cesse la joie de ne plus croire et que renaît le besoin de croire, trois types d'attitudes apparaissent : la dévote, qui désire réactiver la foi du passé ; la désespérée ; l'espérante, qui cherche une foi dans l'avenir. La troisième attitude est la seule qui soit «crédible», aussi est-elle adoptée par le plus grand nombre. Le problème est qu'elle s'est précipitée dans l'envers exact des croyances disparues : l'absolutisme est remplacé par la démocratie, le spiritualisme par le matérialisme, le dévouement par l'intérêt, l'art classique par «la littérature frénétique et dévergondée». Revenue de ces excès, l'époque en est arrivée à l'individualisme : «le droit de chaque individu de penser ce qu'il lui plaît engendrant naturellement une diversité infinie d'opinions qui se valent et qui ont tout autant d'autorité l'une que l'autre, il s'ensuit que cet état d'individualisme où nous sommes est en même temps un état d'anarchie intellectuelle complet». Manque, en bref, un «critérium de vérité admis, qui domine les intelligences, les rallie et les gouverne»³⁴ et qui au moins tempère «la démocratie intellectuelle».

Jouffroy donne ici à voir un débordement du sens commun par les élites et par les masses. La description relève d'une histoire que la philosophie réflexive analysant le sens commun a certes pour tâche de redresser, de remettre dans le droit chemin, mais dont elle ne peut répondre, sinon en la rejetant du côté de

33 Ib. p. 244.

34 Ib. p. 254.

CORPUS, revue de philosophie

l'excès ou de l'égarement. Sans doute Jouffroy montre-t-il qu'il demeure éclectique, lorsqu'il remarque que les vieilles croyances n'auraient pas pu structurer si longtemps la société si elles avaient été complètement erronées : il y a donc une vérité, au moins partielle, à retenir d'elles. Sans doute aussi l'éclectisme et le droit naturel qui en émane justifient-ils que l'on sorte de «la démocratie intellectuelle» qui voudrait accorder la même valeur à la raison d'un «pauvre ouvrier» et à celle d'un homme d'État qui a vieilli dans les affaires»³⁵, et légitiment-ils que les droits politiques soient réservés aux «compétents». Tout cela pourtant ne suffit pas à rétablir «une foi morale et religieuse». Le débordement a laissé une trace que ni la raison éclectique, ni le régime qu'elle est censé fonder ne sont capables d'effacer ; ou un vide qu'ils s'avèrent impuissants à résorber.

Les libertés civiles et politiques conquises et fondées ne sont jamais que des garanties et des moyens. «Quand vous rassemblez (...) les citoyens pour élire au commandement de la milice nationale, aux conseils municipaux, aux conseils de département, à la chambre des députés, savez-vous ce que vous faites ? Deux choses, messieurs. D'une part, vous vous donnez une garantie que personne ne substituera ses intérêts à ceux du pays, et n'empêchera la nation d'aller à sa fin à elle ; d'autre part, vous demandez implicitement à ces citoyens réunis de découvrir et de dire quelle est cette fin, c'est-à-dire ce qui vous manque, ou d'envoyer aux différents conseils du pays des hommes qui la déterminent, ou qui tout au moins choisissent parmi eux et portent au pouvoir d'autres hommes qui la sachent (...) Or, de ces deux résultats, l'un négatif, l'autre positif, l'élection atteint le premier : elle empêche qu'on ne détourne le pays de sa fin ; mais quant à la découverte de cette fin elle-même, si les électeurs ne la connaissent point, si les élus l'ignorent et si les élus de ces élus ne s'en doutent pas, il est évident que ce qui nous manque continuera de nous manquer, et qu'ainsi la liberté électorale n'entraîne pour rien dans ce qui nous manquait. Il en est de même pour la liberté de la presse et de toutes les libertés»³⁶. Un

35 Ib. p. 257.

36 Ib. p. 265.

Le droit naturel des éclectiques

manque subsiste, que Jouffroy ne prétend pas combler par son cours.

Encore le *Cours* désigne-t-il la carence, et s'efforce-t-il d'aménager une ouverture vers le haut qui permette d'accueillir la foi nouvelle susceptible de la résorber : c'est le rôle de cette énigmatique «fin suprême» dont les fins humaines ne sont que des composantes. La construction fait irrésistiblement penser à Aristote (un Aristote corrigé par le christianisme) et justifie en retour la prééminence des philosophes (et de ceux qui sont capables de les comprendre) sur les masses. Mais est en même temps atteinte et désignée une limite de la philosophie éclectique et de ce qu'elle peut légitimer.

On pourrait résumer les choses en disant que Jouffroy s'efforce d'intégrer dans sa philosophie les "écarts" que le Cousin de 1819-1820 rejetait dans l'inessentiel historique. Le droit public sera en conséquence inclus dans le droit naturel, mais aussi l'histoire de la réflexion dangereusement rapprochée de l'histoire réelle. Le rapprochement fait apparaître que l'histoire réelle exige davantage que ce que peuvent lui apporter l'histoire de la réflexion et la philosophie éclectiques. Cette exigence, l'éclectisme poussé à sa limite est capable de l'apercevoir, non de la satisfaire. Jouffroy aspire à un au-delà de l'éclectisme tout en demeurant éclectique.

GEORGES NAVET
COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITE DE REIMS.

JOUFFROY ET LERMINIER

Avant toute considération d'ordre philosophique, il s'impose comme une évidence de dire quelques mots biographiques au sujet de Lerminier. Né en 1803, Jean Louis Eugène Lerminier fait sa première apparition dans le monde philosophique en publiant en 1826 un article sur Montesquieu dans la revue *Thémis*¹. Après des études de droit qui devaient faire de ce jeune homme un avocat à la Cour Royale, Lerminier présente un Doctorat de droit sur la doctrine de Savigny.² Il suit de multiples enseignements dont celui, important, de Bautain à Strasbourg. Mais il voyage également, et spécialement en Allemagne où il se perfectionne à la fois en langue allemande qu'il connaissait déjà quelque peu du fait de ses origines alsaciennes, et surtout en philosophie. Très tôt il prendra connaissance de la philosophie de Hegel. Il ne saura d'ailleurs jamais réellement prendre position, et restera toujours hésitant entre Savigny et Hegel dont il prétend, s'installant là dans une polémique avec Victor Cousin, être le premier en France à prononcer le nom et à faire connaître quelques idées « mais en lui en renvoyant la gloire »³. Son goût prononcé pour la philosophie, sa formation de juriste et son intérêt pour Hegel le rapprocheront très tôt d'Edouard Gans avec lequel il deviendra ami. Nommé, nous en parlerons à nouveau plus loin, professeur au Collège de France en 1831, il devient un des représentants de la pensée libérale contre le courant doctrinaire et prétend être celui qui fondera face à l'éclectisme cousinien une philosophie nationale française comparable - mais non identique - à la philosophie allemande. Lerminier perdra toute son auréole et surtout tout son auditoire passionné à partir de 1837. En effet, nommé à cette époque « maître des requêtes en service extraordinaire », on estimera qu'il s'est rallié au pouvoir et

1 *Thémis*, Tome VIII, 1829.

2 Lerminier, *De possessione analytica Savigny doctrinae expositio, dissertatio juridica inauguralis*, quam di XIII julli, 1827...defendit. Parisiis, typis E. Guiraudet, 1827.

3 Lerminier, *Philosophie du droit*, Préface, p. XXXIII.

CORPUS, revue de philosophie

que son action va à l'encontre de son enseignement même. Il sera tellement critiqué qu'il ne réapparaîtra plus à sa chaire du Collège de France. On a alors considéré qu'il avait été *acheté* par le pouvoir ; et quelques uns n'ont pas été sans se réjouir de la manière dont, alors, il fut traité par ses étudiants :

« Les sifflets qui ont accompagné le dernier cours de Lerminier m'ont agréablement chatouillé l'oreille, je le confesse. C'est là de la morale en action, s'il en fut jamais. Il n'y a que les gros sous de trop. Il faut déshonorer des gens pareils mais non les tuer. Cela les rendrait intéressants »⁴

Que Tocqueville puisse ainsi en vouloir à l'honneur de Lerminier, voilà qui n'est pas, rétrospectivement, sans lui conférer, à titre posthume, quelque intérêt !

Lerminier meurt dans un oubli presque unanime en 1857.

Le philosophe oublié

Peu de choses, à cet égard, semblent lier Jouffroy à Lerminier. Différents dans leurs caractères, leurs implications ou leurs tendances, Jouffroy et Lerminier, pourtant, fréquentaient l'un et l'autre une mouvance philosophique importante à cette époque : le saint-simonisme. Mais, nombreux sont les intellectuels qui leur sont contemporains et qui courtisent également « la nouvelle religion » saint-simonienne. De plus, si parmi les saint-simoniens, certains sont aujourd'hui encore lus, étudiés, commentés, d'autres sont quelque peu oubliés. Lerminier est de ceux-là. Aurait-il eu, déjà, à son époque, une importance mineure ? Aurait-il été dédaigné de ces contemporains eux-mêmes ?

Lorsque l'on se penche sur la vie et la pensée de Lerminier, rien ne semble plus étonnant que le constat du contraste entre l'importance qu'il pu avoir à son époque, pour ses contemporains,

⁴ A. de Tocqueville, *Correspondance avec G. de Beaumont*, Lettre du 5 novembre 1838, in *Oeuvres Complètes*, t. VIII, Paris, Gallimard, 1967, p. 329-340.

Jouffroy et Lerminier

même les plus éminents, et l'oubli dans lequel, très tôt, il a sombré.

Lerminier devient Professeur au Collège de France où il occupe la chaire d'histoire des législations comparées, en 1831. C'est une particularité remarquable de cette époque que l'extrême jeunesse à laquelle ces intellectuels accédaient à des postes aussi éminents que ceux de Professeurs au Collège de France, à la Sorbonne ou à l'École Normale Supérieure, ou aux plus hautes fonctions universitaires en général.

Lerminier est nommé professeur à vingt huit ans au Collège de France où il est rejoint l'année suivante en 1832 par Jouffroy, après que celui-ci ait lui-même été professeur à la Sorbonne en 1828, à l'âge de trente deux ans ; Cousin, comble de la jeunesse, entre comme suppléant du célèbre Royer-Collard à la Sorbonne, à l'âge de vingt trois ans. Ses étudiants sont à peines plus âgés que lui !

Mais cette précoce implication dans la vie politique et philosophique peut s'expliquer par les conditions historiques . C'est, en effet, dans cette première moitié du dix-neuvième siècle, à une jeunesse grave que nous avons affaire. L'époque en France est à la gravité. Une Révolution vient de s'opérer, et la jeunesse des années vingt et trente est issue de cette Révolution. Elle est donc, tout naturellement attentive à ces nombreux changements politiques, religieux et sociaux. Cette jeunesse intellectuelle française vit à la fois les suites de 1789 et sera, en même temps, la « force agissante et pensante » de 1830. Elle n'est donc que très rarement insouciante ; sa préoccupation est la réalité sociale et politique de son temps. Un article du journal *Le Globe*, recension de l'ouvrage de Benjamin Constant, *De la religion*, débute ainsi :

« Un caractère remarquable de notre époque, c'est un goût prononcé pour les études graves ; la jeunesse elle-même le partage, animée du besoin de se former au plus tôt à la science et à la raison ».

Et comment ne serait-elle pas grave cette jeunesse qui voit l'un des esprits brillants qui la forma, enfermé en une prison berlinoise sur une suggestion de la police française qui, déjà

CORPUS, revue de philosophie

quelques années auparavant, l'avait interdit d'enseignement⁵ ? Et comment ne serait-elle pas grave, cette jeunesse voyant le gouvernement français interdire même qu'on s'exprime publiquement à ce sujet sauf à s'attirer les foudres de ce gouvernement et à se voir voué au même sort que V. Cousin lui-même ?⁶

Et cette jeunesse, en sa gravité même, est pleine d'espoir ; elle ne peut pas se résoudre, comme le fit un Royer-Collard, à désespérer de la démocratie et des principes de 1789 :

« Il [Royer-Collard] s'écrie tristement : Assez de ruines, sans entrevoir pourquoi ces ruines. L'esprit nouveau qui souffle autour de lui l'impatiente et l'irrite ; il s'écrierait volontiers à cette jeunesse pétulante : Que voulez-vous donc, générations jeunes, impatientes et folles ? Vous voulez marcher encore, mais nous sommes las, et d'ailleurs nous sommes arrivés. Venez tranquillement vous asseoir à côté de vos pères. Que tous se reposent ; soyez raisonnables et sages ; laissez-nous faire et laissez-nous dire, alors tout ira bien.

« Mais, monsieur, cette jeunesse est assez imprudente pour ne pas écouter ce conseil ; elle respecte l'âge et le talent ; elle se souvient des services rendus, mais elle ne se croit pas solidaire des destinées d'un système émérite, épuisé. Est-ce la faute des générations nouvelles si elles ne trouvent à leur arrivée que des tentes éphémères que les tourments du siècle ont mises en lambeaux, et si elles sont obligées de se demander entres elles où est le ciment pour construire un

⁵ Voir au sujet de « l'affaire Cousin » et de l'implication de la police française dans son arrestation : J. D'Hondt, *Hegel en son temps*, Paris, éd. Sociales, 1968, p.192 sq.

⁶ « M. Cousin est en ce moment l'objet de la sollicitude publique. Nous n'avons pas le droit de dire notre pensée sur ce qui lui arrive, mais ce que la politique ne saurait nous interdire, c'est de parler de lui et du bien qu'il a fait », c'est ainsi que s'exprime peu de temps après l'arrestation de Cousin le rédacteur anonyme d'un article du *Globe* ; *Le Globe*, N° 26, 6 Novembre 1824, p. 107

édifice qui puisse abriter au moins les enfants de nos enfants »⁷.

On ne peut demander à la jeunesse d'un pays en si grand bouleversement que la France de cette époque de suivre paisiblement les aînés qui l'ont menée, souvent malgré eux, vers ce bouleversement. C'est pourquoi cette jeunesse se détourna rapidement de la philosophie de la Restauration, cherchant en une nouvelle philosophie le lien entre « (...)la France du passé et l'autre France, qui n'avait d'autre antiquité que vingt cinq ans d'émancipation et de lutte »⁸. Et cette nouvelle philosophie, c'est d'abord en Victor Cousin qu'elle la trouva, tant son *éclectisme* put être vu alors comme une « tentative de réconciliation »⁹ de ces deux France ! Une réconciliation déjà toute hégélienne puisque c'est une certaine continuité - continuité dans le dépassement - qu'elle cherchera au travers des ruptures.

Mais si aujourd'hui encore la philosophie de cette époque est représentée par Victor Cousin, il ne fut pas, en son temps, sa seule et unique voix, ni ne fit l'unanimité parmi ses contemporains. Lerminier pensait lui-même être celui qui allait élaborer cette philosophie nouvelle dont la France avait besoin.

« Plusieurs personnes, tant en France qu'en Allemagne, ont manifesté de l'étonnement, lorsqu'il nous est arrivé de dire, il y aura bientôt deux ans [il écrit en 1833], que le moment était venu en France de travailler à une philosophie nationale (...). Les résultats obtenus par Kant, Fichte, Hegel et Schelling appartiennent à tous les esprits intelligents, mais la méthode est germanique : il y a donc une philosophie allemande.

« N'y aurait-il pas aussi une philosophie française ?

« (...) le génie français, dès qu'il eut constitué métaphysiquement la raison, se hâta de l'appliquer. Il l'appliqua aux affaires de la religion et de la société. (...)La révolution continua la théorie, et la péripétie de 1830 rétablit la

⁷ Lerminier, *Lettres philosophiques adressées à un berlinois*, lettre II, « De la philosophie de la Restauration - M. Royer-Collard », *Revue des Deux Mondes*, 1832, p. 456.

⁸ *op.cit.*, p. 448.

⁹ *idem.*, p.449.

CORPUS, revue de philosophie

souveraineté de cette raison, que Descartes avait proclamée en 1637. Jamais la pensée d'une nation n'eut une évolution plus directe, et c'est en ce sens que nous déclarons l'originalité de la philosophie française.(...) Son caractère principal n'est pas (...) métaphysique ; après l'initiative de Descartes, elle passe immédiatement à la politique, où elle triomphe »¹⁰.

Mais il n'a pas fait que se penser lui-même comme le promoteur de cette philosophie ; il fut également considéré comme tel par une large part des intellectuels de sa génération. Et, utilisant sa chaire du Collège de France, pour donner la parole à cette philosophie, il y est dès lors considéré comme un tribun éloquent, ardent et passionné, dont les cours sont le lieu de diffusion des idées libérales de la révolution de 1830 :

« Il est sensible que Monsieur Lerminier a considéré sa chaire comme la tribune d'une science progressive et vivante, où toutes les questions devaient être reprises, posées, remuées, résolues. Plein d'ardeur, mais de patience, il a conçu sur de larges proportions la rénovation française de la science sociale et de la législation philosophique. Ainsi, nous l'avons vu débiter, dans son enseignement, par une exposition presque encyclopédique, il a établi l'homme, la société, l'histoire, la philosophie, et comme résultante, la législation ; il a tout mis à nu avec une candeur pleine de force et de fierté ; il a fait tomber bien des solutions qui ne s'étaient que sur des mots, des frayeurs et des transactions pusillanimes ; il a dit ce qu'il savait ; il a montré ce qu'il fallait apprendre et ce qu'il ne savait pas. C'est le caractère du jeune professeur de penser cartes sur table. Le résultat de la Philosophie du droit, publiée l'hiver dernier, a été de donner, pour la première fois en France, un programme scientifique des travaux à tenter pour pousser la législation dans des routes progressives et nouvelles après Montesquieu, Rousseau et Bentham. A moins de produire un système complètement nouveau et vrai, M. Lerminier ne pouvait

¹⁰ Lerminier, *Introduction à la Science de l'histoire ou science du développement de l'humanité* par P. Buchez, *Revue des Deux Mondes*, 1833, p. 308-310.

faire davantage ; il a facilité, il a rendu possibles pour l'avenir, les travaux des autres, et les siens propres »¹¹ .

Le rédacteur inconnu de cet article semble rendre là un hommage à Lerminier que la postérité ne lui maintint pas ! N'est-il d'ailleurs pas frappant de voir ce jeune homme, comparé à Montesquieu, Rousseau et Bentham, qui a « [donné], pour la première fois en France, un programme scientifique des travaux à tenter pour pousser la législation dans des routes progressives et nouvelles », qui « a conçu sur de larges proportions la rénovation française de la science sociale et de la législation philosophique », ainsi promis à un avenir brillant, sombrer en quelque dizaines d'années dans un oubli dont l'ironie n'a d'égale que la grandiloquence de cet éloge.

Des relations communes

Se peut-il donc, dans ce contexte, que Jouffroy ait ignoré Lerminier ? Il y a fort à parier qu'en entrant au Collège de France Jouffroy ait, au moins, entendu parler de Lerminier et de l'agitation permanente qui régnait dans ses cours en matière de philosophie et de politique. Réciproquement, il n'est pas possible que Lerminier ait méconnu cet illustre collègue dont même le professeur Hegel, à Berlin, pendant son cours public, et quelques années auparavant, avait cité le nom¹².

Ils se connaissent, et même de longue date, puisqu'ils suivirent ensemble les mêmes cours vers 1820, ils furent tous les deux parmi les rédacteurs les plus fidèles du *Globe*. Puisque Lerminier, malgré les difficultés que connut cette revue après les journées de juillet 1830, continue à y écrire un grand nombre d'articles. On connaît bien le célèbre dithyrambe paru malgré l'interdiction royale le 1er août 1830 :

¹¹ P.B. *Cours de M. Lerminier - Collège de France, Revue des Deux Mondes*, 1832, p. 381

¹² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Garniron, tome VI, Paris, Vrin, 1985, p. 1711. *Sämtliche Werke*, éd. Glockner, Stuttgart, 1965, t. XIX, p. 505. Voir à ce sujet l'article de Jacques D'Hondt.

CORPUS, revue de philosophie

« Mais le Duc d'Orléans est-il roi ? Non.

« Il ne le sera que par nous, par notre volonté, et aux conditions que nous lui imposerons. Il recevra tout du peuple ; il lui devra sa couronne et sa reconnaissance[...].

« Il faut le dire une ère nouvelle commence. Le siècle politique est ouvert. Plus de langueur, plus de criticisme impuissant. Il est des jours où de grands perfectionnements deviennent tout à coup possibles.

« Le génie politique consiste alors à comprendre le fait qui vient de s'accomplir, et à savoir aller au-devant des nouveaux besoins qu'il fait naître »¹³.

Cet article que l'on dit généralement être de la plume de Leroux, fut attribué, en son temps, par Rémusat, à Lerminier¹⁴. Leroux, quant à, lui n'en revendiqua étonnement la paternité que très tardivement, en 1858¹⁵. Or, on peut s'étonner de cette revendication fort tardive ; on s'en étonnera d'ailleurs d'autant plus en constatant que l'auteur d'abord présumé, Lerminier, meurt en 1857 ! Peut-être ne doit-on y voir là qu'une coïncidence anecdotique ; toutefois, si l'hypothèse que Rémusat disait juste s'avérait, cela redonnerait, pour une part, même infime, une place à Lerminier que peu à peu il devait injustement perdre : celle d'un homme qui, en son temps, joua un rôle important dans la formation d'un certain *esprit français* en matière de philosophie et de politique.

En effet, et cela nous rapproche de Jouffroy, Lerminier fréquentait, comme beaucoup des intellectuels de cette époque, les salons et les « dîners littéraires ». Or, on sait qu'ils se sont rencontrés, Jouffroy et lui, dans un de ces dîners le 8 mars 1833 avec des personnages aussi éminents que Georges Sand, Alfred de Vigny, Alexandre Dumas, Ampère ou Montalembert.¹⁶ En ces circonstances, se peut-il que ces deux collègues du Collège de

¹³ cité in J.J. Goblot, *Pierre Leroux et ses premiers écrits* (1824-1830), Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1977, p.16-17.

¹⁴ Rémusat, *Mémoire de ma vie*, t. II, p. 353.

¹⁵ P. Leroux, *L'Espérance*, 3ème livraison, septembre 1858, p 171.

¹⁶ voir Richard Bonnin, *E.Lerminier, Ein Betrag zum deutschen Kultureinfluß, im Frankreich*, Peter Lang Verlag, Frankfurt, 1989, p.73,74.

France, tous deux auteurs de travaux philosophiques et juridiques n'aient, au moins évoqué, leurs pensées respectives ?

Philosophie du Droit

Les textes les plus importants de Lerminier en matière de droit ou de philosophie du droit sont essentiellement *l'Introduction générale à l'histoire du droit* et *la Philosophie du droit*. Lerminier, comme il le fit également dans ses différents cours, tente là une véritable réconciliation de la philosophie et de l'histoire au sein du droit. D'une part il possède quoique parcellairement, et avec de lourde mécompréhensions, l'héritage de la philosophie hégélienne et, d'autre part, il rédigea sa thèse sur Savigny. « On s'achemine vers une synthèse du droit naturel rationnel et du droit national historique »¹⁷. En réalité, Lerminier a toujours été hésitant et n'a jamais su prendre parti pour Hegel ou pour Savigny. Sa tentative de réconciliation a avorté certainement parce qu'elle est, d'une part motivée par cette constante hésitation ; et d'autre part parce qu'elle ne s'est jamais imposé une effective et systématique confrontation des pensées hégéliennes et historique du droit.

Lerminier voit en la science du droit le fondement même de toute possibilité de vie humaine, il prend sa source dans la réalité et est le moteur de l'histoire :

*« Le droit est la réalité même ; il est la charpente de l'histoire ; il enveloppe dans son cercle la religion, l'industrie, l'art, la philosophie : car c'est par sa liberté nécessaire que l'humanité peut vaquer à ses idées et à ses désirs. In eo vivimus, movemur et sumus. Le droit, c'est la vie ».*¹⁸

En réalité ce que Lerminier va chercher à mettre en place, dans son enseignement et ses ouvrages, c'est un concept de droit qui, élevé en théorie du droit positif, puisse réconcilier « dans le

¹⁷ G. Navet, *De l'usage de Vico en France : Le problème de la légitimité du droit civil*, Thèse de Doctorat sous la direction de M. Abensour, Université de Reims, 1987.

¹⁸ Lerminier, *Philosophie du droit*, p.433.

CORPUS, revue de philosophie

sein de la jurisprudence la philosophie et l'histoire, et montre que le droit subsiste à la fois par l'élément philosophique et par l'élément historique »¹⁹.

Il va tenter de distinguer conceptuellement le droit de la législation. Celle-ci est, selon lui, uniquement la langue du droit. « Du droit sort la législation (...), elle en est le verbe »²⁰, et la connaissance de ses textes devient l'objet même de « l'éducation des peuples »²¹. La raison elle-même va être subsumée sous le concept de droit ; en effet, selon Lerminier, si par raison on entend l'instance qui régit les relations humaines, alors la raison elle-même, c'est le droit. Mais il faut distinguer cette conception du rapport entre le droit et la raison, de la conception d'une raison législatrice telle qu'elle pourrait s'exprimer dans la philosophie pratique kantienne.

La difficulté qui sera celle de Lerminier dans l'élaboration de sa théorie scientifique du droit et dans sa tentative de réconciliation de la philosophie et de l'histoire, c'est le passage du particulier à l'universel. En effet, Lerminier ne réussit pas réellement à s'extraire de la contingence historique, c'est-à-dire, en ce qui concerne le droit, des notions de mœurs, de coutumes, de traditions, pour accéder à l'universalité même du droit, c'est-à-dire au droit philosophique lui-même :

« Tandis que la philosophie, aventureuse, avant-courrière, travaille avec ardeur de découverte en découverte, de système en système, à expliquer et à gouverner le monde, le droit, la suivant de bien loin dans chaque pays, long à pratiquer les vérités qu'elle lui trouve, les accepte enfin pour les faire tomber dans le domaine et les passions de l'histoire, qui les altère et les transforme »²².

Mais évidemment on est alors en droit de se poser, avec Georges Navet, cette question : « Comment la philosophie peut-

19 Lerminier, *Introduction générale à l'histoire du droit*, p. XV - XVI

20 Lerminier, *Philosophie du droit*, p.433.

21 *idem*

22 Lerminier, *op.cit.*, p. 29

Jouffroy et Lerminier

elle être à la fois réflexive et avant-courrière ? »²³ Lerminier se distingue précisément en ce point des conceptions de Cousin et de Jouffroy. En effet, ici, la philosophie ne se contente plus d'être la fille de son temps et de l'exprimer ; elle est certes expression de son temps mais en ce mouvement de l'exprimer elle n'est pas réactive, elle est ce par quoi l'esprit du temps progresse. La philosophie en exprimant son temps le devance. L'individu ne s'affranchit pas entièrement de son passé et reste en quelque sorte lié aux coutumes et aux traditions de son pays, mais son aspiration philosophique lui permet de se projeter dans l'avenir ; « il n'est ferme dans le présent que l'oeil sur l'avenir, dit Lerminier, et l'oreille attentive au retentissement du passé »²⁴. C'est ainsi que la philosophie peut donner un sens à l'action politique. Lerminier veut voir en la philosophie de son temps un moteur réel et effectif de la société française. Il pense qu'à la suite des révolutions qui viennent d'avoir lieu, il est nécessaire d'instaurer une société fondée sur des éléments juridiques stables ; et ces éléments c'est la philosophie elle-même qui peut les offrir. Par là, il cherche à affirmer l'originalité française :

*« La révolution française est appelée à fonder son règne ; elle n'est pas une protestation bruyante et stérile, un emportement de colère ; elle n'est pas non plus destinée à se faire la parodiste de la légalité anglaise, surtout au moment où celle-ci se prépare à passer des traditions historiques à un esprit général ; elle n'est pas même obligée d'aller s'endoctriner à l'école américaine : elle est elle-même, elle est sui generis, elle est un ordre nouveau (...) »*²⁵

Et plus encore, mais parce que, selon lui, les deux sont nécessairement reliées l'une à l'autre, Lerminier cherche par l'originalité politique de la France à montrer son originalité philosophique. Si, du point de vue de la politique la France doit se démarquer de l'Angleterre et de l'Amérique, en matière de philosophie, c'est bien entendu de l'Allemagne qu'elle doit se

²³ G. Navet, *op. cit.*, p. 276.

²⁴ Lerminier, *op. cit.*, p. 299-300 cité in G. Navet, *idem*, p.277.

²⁵ Lerminier, *Introduction à la Science de l'histoire ou science du développement de l'humanité par P. Buchez, Revue des Deux Mondes*, 1833, p. 192

CORPUS, revue de philosophie

séparer. Et la spécificité française, de ce point de vue, est de ne pas en rester trop longtemps à la spéculation philosophique, mais d'aller immédiatement de la philosophie à la politique.

*« N'y aurait-il pas aussi une philosophie française ?
(..) le génie français, dès qu'il eut constitué métaphysiquement la raison, se hâta de l'appliquer. Il l'appliqua aux affaires de la religion et de la société. (...) La révolution continua la théorie, et la péripétie de 1830 rétablit la souveraineté de cette raison, que Descartes avait proclamée en 1637. Jamais la pensée d'une nation n'eut une évolution plus directe, et c'est en ce sens que nous déclarons l'originalité de la philosophie française. (...) Son caractère principal n'est pas (...) métaphysique ; après l'initiative de Descartes, elle passe immédiatement à la politique, où elle triomphe »²⁶*

Cette affirmation de Lerminier est bien étrange. En effet, le constat que les français agissent pendant que les allemands pensent, n'est pas une idée originale de Lerminier. Hegel avant lui avait constaté également cette spécificité française :

« (...) pourquoi les français sont-ils passés sur-le-champ de la théorie à la pratique, là où les allemands sont restés arrêtés à l'abstraction théorique, on pourrait dire : les français ont la tête près du bonnet (...) »²⁷

Quoi qu'il en soit de cette spécificité française, Lerminier pense être celui par qui va naître en France une philosophie dégagée de ses influences allemandes. C'est précisément en cela qu'il va chercher à se distinguer de Victor Cousin et par là même de ses disciples Jouffroy, Damiron ou Bautain dont il fut pourtant l'élève à Strasbourg.

²⁶ Lerminier, *Introduction à la Science de l'histoire ou science du développement de l'humanité* par P. Buchez, *Revue des Deux Mondes*, 1833, p. 308-310

²⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, éd. Glockner, Stuttgart, Frommann Verlag 1961, t. 11, p.554. « (...) warum sind die Franzosen sogleich vom Theorischen zum Prattischen übergegangen, wogegen die Deutschen bei der theorischen Abstraction stehen blieben, so könnte man sagen : die Franzosen sind Hißköpfe (ils ont la tête près du bonnet) ».

Jouffroy et Lerminier

Pourtant, et malgré cette ambition importante, Lerminier n'a pas réussi à fonder une philosophie française telle qu'il la souhaitait. Est-ce l'effet de l'époque où, en France, occupés à l'action politique, il ne restait guère de temps pour la spéculation qui aurait pu faire naître une philosophie nouvelle ? Est-ce parce que Lerminier fut mis à l'écart de la vie philosophique très tôt ? Peut-être est-ce l'effet conjoint des deux éventualités ? Lerminier ne pu réintégré sa chaire du Collège de France après avoir accepté une charge politique - maître des requêtes - qui lui valu seulement les critiques de ses auditeurs.

Toujours est-il que Lerminier fut un personnage important de son temps, qu'il est digne d'intérêt pour l'histoire des idées philosophiques du XIX^{ème} siècle français, et que la redécouverte de certains caractères mal connus de son oeuvre rend urgente une étude de ses rapports avec Jouffroy et les autres philosophes qu'il a pu côtoyer en France ; mais aussi, et surtout, de la manière dont il a pu permettre l'introduction en France de la pensée allemande et en particulier celle de Hegel.

ERIC PUISAIS
UNIVERSITE DE PARIS I

JOUFFROY ACADEMIQUE JOUFFROY ET COUSIN A L'ACADEMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

Théodore Jouffroy, né aux Pontets (dans le Doubs) le 6 août 1796, fait partie de la fameuse «génération de 1820»¹ qui a joué un rôle capital dans le mouvement libéral et dans la réorganisation scientifique et philosophique du début du XIX^e siècle. Son manque de renommée parmi nos contemporains serait donc paradoxal, s'il ne s'expliquait d'une part par le discrédit jeté par les «maîtres du soupçon» sur les philosophes français du XIX^e siècle², d'autre part par la gloire de Cousin, dont Jouffroy n'aurait été en quelque sorte que le second³.

Elève de la promotion de 1813 de l'Ecole normale, Jouffroy fit en effet partie des premiers élèves de Cousin, qui n'était son aîné que de quatre ans, mais fut chargé du premier cours de philosophie de l'école en 1814. Plus que son disciple, Jouffroy était alors l'ami de Cousin et collaborait à la même cause philosophique et politique. En 1817, il fut à son tour appelé comme professeur suppléant de philosophie au collège Bourbon et maître de conférences à l'Ecole normale. Quatre ans plus tard,

-
1. L'expression, venue d'A. Thibaudet *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Stock, 1936, a depuis servi de matrice au livre de A.B.Spitzer *The french generation of 1820*, Princeton U.P., 1987.
 2. Cf. l'introduction de J.-P. Dumont aux *Mélanges philosophiques* de Jouffroy dans la réédition Slatkine, 1979, p. III : «Jouffroy apparaît bien à nos yeux comme une sorte de fantaisie de l'histoire, qui se serait divertie à produire tardivement un monstre : imaginez le XIX^e siècle après Kant, mais sans Hegel, Marx et Freud et vous aurez Jouffroy.»
 3. Aucune thèse, à ma connaissance, n'a pris Jouffroy pour sujet. Les sources sont pourtant accessibles : ses manuscrits sont conservés à la bibliothèque de Bourbonne-les-bains. J.-J. Goblot en donne un inventaire détaillé dans son livre, *La jeune France libérale, le Globe et son groupe littéraire 1824-1830*, Plon, 1995. Outre les papiers Jouffroy et les rééditions de ses oeuvres (*Le cahier vert*, publié par P. Poux, Les presses françaises, Bibliothèque romantique, n° 6, 1924), on peut consulter A. Lair, *Correspondance de Théodore Jouffroy*, Paris, Perrin, 1901, et P. Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, souvenirs publiés avec une introduction par A. Lair, Paris, 1902.

CORPUS, revue de philosophie

il écrivait dans le *Courrier français* de Guizot, et apportait sa contribution au combat des libéraux en général, et des doctrinaires en particulier. Destitué pour cette raison en septembre 1822, lors de la réaction qui suivit l'assassinat du duc de Berry, il ouvrit trois mois plus tard dans son appartement parisien un cours privé de philosophie qui joua un grand rôle dans la constitution du groupe des Globistes⁴.

Son cours porta sur la psychologie la première année (1822-1823), la morale la seconde (1824-1825), puis l'esthétique (1825-1826), enfin la philosophie de l'histoire (1826-1827). L'année suivante il fit encore un cours dont nous ne connaissons pas l'intitulé. Entre temps, ses articles, notamment le célèbre «Comment les dogmes finissent» en 1825, diffusaient les idées de sa génération philosophique au-delà du cercle étroit des *happy few* admis chez lui. Il bénéficia donc du retour en faveur qui suivit les victoires électorales des libéraux, et obtint le poste de professeur, d'abord suppléant de Royer-Collard (en histoire de la philosophie moderne) à la Sorbonne en 1829, puis en 1832 titulaire de la chaire de philosophie ancienne au Collège de France, enfin en 1837 professeur de philosophie à la faculté de lettres de Paris.

Sa contribution politique à la lutte libérale se poursuit après les journées de Juillet par son éléction comme député de Pontarlier en 1831, et il appartint au parti de la résistance jusqu'en 1839. Mais contrairement à Guizot ou à Cousin, Jouffroy s'est beaucoup moins illustré comme homme d'Etat que comme penseur, en particulier comme l'un des fondateurs de la «méthode psychologique» et de la philosophie de l'histoire si caractéristiques des premiers temps de l'éclectisme. Dans cette école, Jouffroy et Cousin sont comme une double tête pensante, un étonnant *Janus bifrons*.

Dans ses *Philosophes du XIX^e siècle*, Taine les met d'abord sur le même plan : Cousin et Jouffroy sont «sinon les pères, du

4. Cf. J.-J. Goblot «Le Globe, les rédacteurs», dans *Documents pour servir à l'Histoire de la presse littéraire, le Globe 1824-1830* Honoré Champion, 1993, p. 97. La description qu'en donne Sainte-Beuve dans sa notice sur Jouffroy est restée fameuse (cf. Sainte-Beuve, *Oeuvres*, t.1, Premiers lundis, portraits littéraires (début), éd. M. Leroy, bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959, pp. 915-943).

Jouffroy académique

moins les représentants de la philosophie du XIX^e siècle»⁵. Mais c'est pour ensuite les mieux distinguer : «Ils nous prennent des deux côtés, l'un par la tête, l'autre par le cœur». Du reste, si la philosophie de Cousin est disqualifiée par Taine comme pure rhétorique, celle de Jouffroy n'est à ses yeux qu'une psychologie inconsistante et une morale théologique. Leroux n'est pas moins critique, dans l'appendice - entièrement consacré à Jouffroy - de sa *Réfutation de l'éclectisme*, parue en 1839⁶. Mais après sa mort il revendique au contraire la postérité de Jouffroy contre Cousin. J. Ferrari de son côté le montre victime d'une «conspiration philosophique»⁷, sauvé *in extremis* des griffes de Cousin par la maladie qui l'exile dans le Jura avant 1830, puis emporté par la mort au moment de l'affrontement, au début des années 1840. Il voit en lui un précurseur de la philosophie de son temps, «la synthèse de la philosophie et de la révolution, de l'idéologie et du socialisme.»⁸

Dans ces images, dans cette mémoire contradictoire, on perçoit l'enjeu que soulève Jouffroy : celui de la légitimité contestée de l'éclectisme. Jouffroy serait en quelque sorte un moyen terme entre l'éclectisme et le socialisme, entre les deux versions de l'héritage révolutionnaire qui s'affrontent sous la monarchie de Juillet. Sous la Restauration, Jouffroy ne proclamait pas la métaphysique spiritualiste comme une vérité acquise et entendait se cantonner dans l'analyse des phénomènes psychologiques, quitte à essayer même de tenir la balance égale entre matérialisme et spiritualisme⁹. C'est pourquoi les deux

5. H. Taine *Les philosophes du XIX^e siècle en France*, 6e éd. 1868, rééd. Slatkine 1979, p. 79.

6. P. Leroux *Réfutation de l'éclectisme*, Paris, 1839, rééd. Slatkine 1979. Dans l'appendice en question, Leroux reconnaît à Jouffroy le mérite d'avoir pressenti la nature religieuse que devait adopter la philosophie contemporaine, mais lui reproche d'être resté à l'analyse, et d'avoir échoué dans son anthropologie en méconnaissant l'humanité au profit du moi individuel.

7. J. Ferrari *Les philosophes salariés*, Paris, 1849, rééd. Slatkine 1980, p. 118.

8. *Ibid.*, p. 120.

9. C'est ce qui lui valut l'estime de Stendhal en particulier, cf. J.-J. Goblot *La jeune France libérale, le Globe et son groupe littéraire 1824-1830*, Plon, 1995, p. 238.

CORPUS, revue de philosophie

camps adverses ont tenté en quelque sorte de se l'approprier, d'en faire une caution de leurs propres choix philosophiques et politiques. J'essaierai ici de montrer, à travers sa position à l'académie des sciences morales et politiques, la légitimité de ces tentatives.

L'A.S.M.P., recréée dans les premiers jours du ministère Guizot de l'instruction publique en 1832, fut sous la monarchie de Juillet l'une des tribune de Cousin, qui la peupla progressivement de ses disciples lors des élections mais y rencontra aussi des adversaires déterminés¹⁰. La position de Jouffroy dans l'académie, et sa mémoire institutionnelle, montrent comment Cousin a tiré parti de la collaboration académique de son ami pour en faire un représentant de l'éclectisme pour le public, tout en le maintenant dans une position subordonnée. On ne pourrait faire dans ce processus la part de la volonté de Jouffroy qu'en examinant en détail les sources, ce que je n'ai pu faire. La correspondance de Cousin ne comporte que 14 lettres de Jouffroy, traitant surtout de questions de circonstance liées à l'organisation universitaire et abordant peu de questions de fond. Mais l'examen de quelques épisodes de la vie académique apporte quelques éléments de jugement.

Tout d'abord, on peut s'étonner de ce que Jouffroy ne fasse pas partie des «académiciens de la première heure», des premiers nommés ni des premiers élus. Il ne semble avoir joué aucun rôle à l'origine de cette fondation, dont les maîtres d'oeuvre furent Guizot, Rémusat, Cousin et de Broglie. Sa lettre de candidature n'est mentionnée par l'académie que le 3 décembre 1832 ; il ne fait donc pas partie des «membres fondateurs» de l'académie, et par conséquent ne prend aucune part à la répartition initiale entre les sections. C'est pourquoi il ne postule pas en philosophie, comme il eut été logique qu'il le fit, mais en morale, où se produit la première vacance (ouverte par la mort de Dacier le 30 mars).

Son élection à l'A.S.M.P. a lieu le 16 avril 1833. C'est à cette occasion qu'il publie ses *Mélanges philosophiques*, qui font la

10. Cf. l'édition abrégée de ma thèse, *L'institution des sciences morales 1795-1850*, l'Harmattan, 1995.

Jouffroy académique

somme d'une partie de ses publications antérieures¹¹. Les règles de l'élection accordent au choix de la section un poids déterminant : placé en première ligne, Jouffroy bénéficie d'une faveur explicite ; ses concurrents - Renouard, Matter, Lucas et Sénancour - n'ont pas sa renommée. Cousin fait ajouter à ces noms, proposés par les représentants de la section, ceux de Keratry et Damiron, ce qui est une façon d'introduire dans la compétition ses disciples, tout en se réservant de les mieux placer lorsqu'il s'agira de pourvoir un fauteuil en section de philosophie. Les élections sont sans surprise : elles donnent à Jouffroy 17 voix sur 20 présents¹², contre une voix à Renouard et une à Keratry. L'élection est approuvée le 13 avril. En revanche, à la même séance, Jouffroy se présente aussi comme candidat au poste de secrétaire perpétuel - seul poste réellement rémunérateur et décisif - mais il n'obtient qu'une voix, contre 12 à Charles Comte, 6 à Daunou, 1 à Mignet et 1 à Béranger. Jouffroy est donc d'emblée dans l'A.S.M.P. dans une situation beaucoup moins centrale que celle de Cousin, puisqu'il n'appartient pas à la section de philosophie, et puisqu'il a été élu par ses confrères, au lieu que Cousin s'est en quelque sorte auto-promu.

Ses interventions dans la vie académique sont assez symptomatiques de son statut ; c'est un académicien peu actif : peu assidu, assez peu productif en terme de rapports verbaux¹³ ou de mémoires¹⁴. Mais outre ses interventions ponctuelles¹⁵, il

-
11. T. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1833, rééd. Slatkine 1979.
 12. Le procès-verbal porte que sont présents Bassano, Béranger, Bignon, Broussais, Comte, Cousin, Daunou, de Cessac, Droz, les deux frères Dupin, Edwards, Guizot, Laromiguière, Merlin, Mignet, Naudet, Siméon, Reinhard, Villermé.
 13. Le 29 mars 1834 sur l'*Histoire de la vie et des ouvrages de Bacon* par J.B. de Vauzelles ; le 27 janvier 1838 sur les *Vues politiques sur les intérêts moraux ...* de J. le Chevalier ; le 13 juillet 1839 sur les *Prolégomènes historiques et bibliographiques* de P. Varin.
 14. Il ne fait que trois communications en neuf ans, dont l'une est un rapport de concours, cf. ci-après. En revanche toutes ses publications en volumes, et même certains manuscrits, sont données à l'académie : le 25 mai 1833 les *Mélanges philosophiques*, le 29 juin 1833 la deuxième édition de la traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald-Stewart, le 2 juillet 1835 un *Fragment d'un ouvrage ayant pour objet de*

CORPUS, revue de philosophie

représente souvent l'académie dans les commissions, que ce soit, prosaïquement, pour le contrôle des comptes¹⁶, ou dans un rôle plus prestigieux, la détermination des sujets et le jugement des concours¹⁷, ou des objets plus divers¹⁸. Il représentera également l'académie lors d'une séance publique (en 1839). Enfin, après sa mort, le ministre de l'intérieur fera exécuter son buste en marbre pour l'exposer dans la salle des séances particulières, honneur exceptionnel, puisque seul Volney avait été ainsi statufié pour servir d'éguide aux savantes discussions de ses confrères, les autres n'ayant eu droit, dans le meilleur cas, qu'à

faire sortir la morale de la connaissance de la nature de l'homme, le 12 novembre 1836 sa traduction des oeuvres de Reid, le 11 août 1838 un *Fragment sur l'histoire de l'insurrection grecque* ; le 11 janvier 1840 un texte sur la politique de la France en Afrique. Dès le 16 juillet 1842, Damiron donne à l'académie l'édition posthume des ses *Nouveaux mélanges philosophiques*, et le 19 novembre de la même année le manuscrit du cours de droit naturel qu'il a professé à la faculté de droit de Paris, transmis par sa veuve. Enfin, le 6 décembre 1843, le cours d'esthétique de Jouffroy et sa thèse sur le sentiment du beau, ainsi que deux fragments inédits, sont transmis par Damiron à l'académie.

15. Le 3 janvier 1835 il intervient au sujet du cadre territorial des sociétés savantes ; le 10 janvier 1835 sur les sujets qui sont ou non de la compétence de l'académie ; le 6 mai 1837 sur la limitation du choix des candidats en économie politique aux seuls statisticiens ; le 19 mai 1838 il soutient la candidature de Passy en économie politique.
16. En 1834 et 1835.
17. Le 16 avril 1835 il fait partie de la commission chargée de déterminer le sujet du prix extraordinaire pour 1837 ; le 24 décembre 1836, il fait un rapport sur les mémoires ayant concouru au prix de morale pour 1838 ; le 7 janvier 1837, il fait partie de la commission spéciale du prix Beaujour ; en mai et juin 1838 il est rapporteur du concours sur les écoles normales primaires ; le 4 mai 1840 il est à nouveau membre de la commission du prix Beaujour ; le 12 juin 1840 enfin, il est encore rapporteur du concours sur les écoles normales primaires.
18. Le 7 janvier 1837 il fait partie de la commission chargée de signifier les préférences de l'académie en matière d'associés étrangers ; le 22 avril 1837 de celle qui organise la distribution des mémoires de l'académie auprès des sociétés et des bibliothèques ; le 27 mai 1837 il est rapporteur de la section de morale dans l'élection de ses correspondants.

Jouffroy académique

une inscription ou à une médaille¹⁹. L'académie semble donc se flatter de posséder Jouffroy parmi ses membres, et vouloir en tirer un certain prestige, quoi que ses recherches et ses travaux en soient indépendants.

Plusieurs actes académiques de Jouffroy méritent un commentaire moins superficiel. Un seul désaccord avec Cousin est sensible à la lecture des procès-verbaux de séance, et il se manifeste sur un sujet capital : le thème de la propriété. Lors de la proposition de sujet d'économie politique en 1833, le 29 juin, Jouffroy propose pour le sujet de prix de morale : «Déterminer l'origine et les fondements du droit de propriété, et rechercher les limites qui lui ont été assignées chez les différents peuples». Après discussion, le sujet est réduit à : «Rechercher les limites qui ont été assignées à la propriété chez les différents peuples», proposition votée et adoptée, mais dont Cousin observe qu'ainsi réduite elle appartient à la section d'histoire et non de morale. La proposition est alors renvoyée à la section de morale pour une nouvelle rédaction. Le 6 juillet, Dupin propose : «Quelle est l'influence que les atteintes du droit de propriété ont eu dans tous les temps sur l'ordre social», intitulé combattu à nouveau par Cousin. La discussion est reportée. Le 13 juillet, Bérenger fait remarquer le grand nombre d'opinions divergentes au sein de l'académie sur les questions relatives à la propriété, qu'il croit en conséquence peu propres à être proposées pour des prix et demande que l'on écarte. La proposition est votée et adoptée, et un autre sujet, proposé par Droz à la séance précédente, finalement retenu. De fait, aucune des sections ne proposera de prix sur la propriété, qui fait partie des principes intangibles de l'académie, aussi sacrés que la liberté. La question sera résolue dogmatiquement en 1840 contre Proudhon, et il faudra attendre les Petits traités de 1848 pour que deux volumes y soient explicitement consacrés : celui de Troplong (*De la propriété d'après le Code civil*) et celui de Thiers (*Du droit de propriété*). La propriété apparaissant aux académiciens comme ce qui est le plus directement menacé par leurs adversaires socialistes, tous apporteront alors leur contribution à sa défense - que ce soit par

19. Dans les années suivantes, les procès-verbaux ne font état que d'un autre buste, celui de Lakanal, offert à l'académie par sa veuve, et qui sera placé dans la bibliothèque (P.V. du 22 février 1845).

CORPUS, revue de philosophie

la légitimation ontologique de Cousin (*Justice et charité*) ou par une argumentation historique chez Passy (*Des causes de l'inégalité des richesses*).

En 1833, Cousin l'a emporté, et empêché l'affrontement des concurrents sur un thème crucial. Peut-être a-t-il alors voulu aussi éviter que se manifestent des dissensions entre les académiciens eux-mêmes à ce sujet, et renforcer leur unanimité pour consolider l'orthodoxie dont il est un des tenants. Jouffroy avait-il une autre idée du rôle de l'académie dans l'exposition et la résolution des questions épineuses ? Par la suite, il ne fera aucune autre proposition de sujet.

Jouffroy est le sujet d'une autre manoeuvre stratégique de Cousin, à l'origine d'un précédent intéressant dans la vie académique : le changement de section²⁰. Entre 1832 et 1842, la section de philosophie, initialement composée de Degérando, Laromiguière, Cousin, Broussais, Edwards, Tracy, fait l'objet d'un investissement progressif des cousiniens : Damiron (1836), Jouffroy (1837), Barthélémy-Saint-Hilaire (1839), Rémusat (1842) y accèdent successivement²¹. Jouffroy est donc le second à venir renforcer le noyau des disciples de Cousin en section de philosophie, moyen pour celui-ci d'augmenter son influence dans toute l'académie. Cela montre qu'il est un allié objectif du philosophe, mais le déroulement de l'opération a aussi le caractère d'une manipulation, en plusieurs étapes.

Avant même qu'une vacance se produise en philosophie, le 10 décembre 1836, Cousin exprime le désir de voir son ami passer de la section de morale à celle-ci. Le 2 décembre 1837, la mort de Laromiguière, survenue le 12 août, en offre l'occasion. Le 9 décembre, la section de philosophie propose à l'unanimité²² le

20. Ce précédent ne bénéficiera par la suite, avant le second Empire, qu'à Villermé, qui passera de même de la section d'économie politique à celle de morale le 4 janvier 1851.

21. Sur le détail de ce processus, cf. l'édition abrégée de ma thèse, *op. cit.*, p. 76 sqq.

22. Sont présents ce jour là, d'après le procès-verbal de séance : le duc de Bassano, Benoiston de Chateauneuf, Bérenger, Bignon, Blondeau, Broussais, le comte de Cessac, Damiron, Droz, C. Dunoyer, Dupin, Edwards, Feuillet, Lakanal, C. Lucas, Merlin, Mignet, Naudet, le comte de Portalis, Reinhard, Rossi, Siméon, Villermé. Certains adversaires de

Jouffroy académique

passage de Jouffroy de la section de morale dans celle de philosophie. Subsidiatement, elle propose comme candidats de Cardaillac, Ad. Garnier, Lelut à l'unanimité, Azaïs à la majorité. Jouffroy est absent, et c'est Damiron - l'un des *missi dominici* de Cousin - qui argumente en faveur de ce passage, malgré les réserves formalistes du secrétaire perpétuel, Mignet²³. Les objections de Naudet, de Cessac, sont victorieusement écartées par Dunoyer, Dupin, Mignet, Cousin. Jouffroy lui-même entérine la décision à la séance suivante. Le 6 janvier 1838 Tocqueville est élu à sa place en section de morale.

C'est seulement au titre de membre de la section de philosophie que Jouffroy prendra la parole devant ses confrères²⁴, à l'occasion de la présentation de trois mémoires : en septembre 1838 sur la distinction de la psychologie et de la physiologie²⁵, le 6 avril 1839 sur l'insurrection grecque²⁶ - morceau qu'il lira à la séance publique annuelle des cinq académies, enfin le 13 juin 1840 par le rapport du concours sur les écoles normales primaires²⁷. Le premier mémoire est dans le droit fil des travaux antérieurs de Jouffroy, et notamment des mémoires psychologiques recueillis dans les *Mélanges philosophiques*. Mais il intervient dans une lutte très violente entre les psychologues, menés par Cousin en personne, et les physiologues, dont Broussais est le champion, et prend des positions sans nuances, déniait toute légitimité à la physiologie,

Cousin, potentiellement plus favorables à de Cardaillac, l'héritier de Laromiguière et par lui des Idéologues, se rallient donc au choix de la section.

23. Cf. ci-après, en annexe I l'extrait du procès-verbal correspondant.
24. Précédemment, on ne trouve de lui que le résumé de son cours de droit naturel à la faculté de lettres, *Mémoire de l'A.S.M.P.*, t. 1, 2e série, 1837, pp. LXXXVIII - CI.
25. «De la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie», publié dans *Mémoires de l'A.S.M.P.* t. 2, 2e série, 1839, pp. 1-43.
26. «Fragment d'une histoire de la révolution grecque», lu à la séance annuelle des cinq académies, le jeudi 2 mai 1839, publié dans *Institut royal*, t. 12 (1838-1839), pièce 4, pp. 39-59.
27. «Rapport sur le concours sur les écoles normales primaires», lu à la séance du 13 juin 1840, publié dans *Mémoires de l'A.S.M.P.*, t. 3, 2e série, 1841, pp. 313-358. Ce mémoire a été édité par Damiron dans l'édition posthume du 2e volume de *Mélanges*.

CORPUS, revue de philosophie

pour se faire «le champion de l'âme» contre celui du corps (Mignet). Le second mémoire, est une chronique d'actualité, pur récit d'un épisode de 1821 (le siège de Tripolitza), qui manifeste l'engagement des libéraux mais leur dédain d'une guerre fanatique. C'est une façon de dire : «Nous sommes fidèles à nos idées et à nos combats passés», à un moment où beaucoup en doutent. Enfin le troisième mémoire est en rapport direct avec les fonctions politiques de Cousin. Jouffroy est nommé par celui-ci conseiller chargé de la philosophie dans le ministère du 1er mars 1840, et il est le rapporteur du concours sur les écoles normales primaires le 13 juin suivant. Ses conclusions, remarquables de duplicité, consistent à recommander aux instituteurs la religion et le dévouement, et à mettre en garde le ministère contre la révolte que pourrait susciter la condition misérable des instituteurs, le décalage entre leurs lumières, leurs ambitions intellectuelles, et leur position sociale. Ce concours manifeste le doute des académiciens envers le progrès des Lumières et amorce le tournant anti-libéral de l'académie. C'est l'ultime prise de position académique de Jouffroy.

Il meurt à Paris le 4 février 1842. Sa mort ouvre une double polémique autour de sa conviction chrétienne d'une part, et de la publication posthume (par Damiron) de l'*Organisation de la philosophie*, d'autre part. Dans un texte d'abord publié en brochure, puis dans la *Revue indépendante*²⁸, Leroux explique en effet que l'oraison funèbre de Cousin était mensongère en présentant Jouffroy comme «un pur psychologue, son élève», que Jouffroy était en réalité sceptique et ondoyant. Cousin a tenté d'utiliser sa mort, en en faisant malgré lui un catholique, pour réconcilier l'Eglise et l'Université. Il redoutait surtout que la

28. P. Leroux, *De la mutilation d'un écrit posthume de Th. Jouffroy*, Paris, 1843, texte précédé d'une lettre aux membres de l'Académie des sciences morales et politiques et suivi d'un appendice reprenant l'introduction de la *Revue indépendante* de novembre 1841, qui comportait l'article de Jouffroy de 1825 «Comment les dogmes finissent», et dénonçait les renégats du *Globe* («Vous n'êtes pas nos ennemis, vous êtes nos annonceurs»).

«De la mutilation d'un écrit posthume de Th. Jouffroy», et «M. Cousin auteur de la mutilation d'un écrit posthume de M. Jouffroy», par P. Leroux, *Revue indépendante*, livraisons du 1er novembre et du 25 décembre 1845, t. 5, pp. 257-322 et 641-681.

Jouffroy académique

«division radicale qui existait entre lui et son ancien élève ne fut divulguée», et a été jusqu'à altérer ses écrits, comme il avait déjà mutilé le manuel de Tennemann et les écrits posthumes de Maine de Biran, pour ne pas laisser s'exprimer cet appel à une philosophie religieuse destinée à remplacer la religion du passé. Au moment même où Cousin proteste contre la mutilation d'un écrit de Pascal, il a mutilé le dernier écrit de Jouffroy, alors que «l'archéologie de la pensée» a moins d'importance pour les contemporains que la compréhension d'une des voix prophétiques appelant à une philosophie nouvelle.

Leroux règle-t-il des comptes personnels ? Il n'est pas manichéiste, quoi qu'il fasse porter à Cousin tout l'opprobre de la tartufferie et du sophisme, pour conserver de Jouffroy l'image d'un individu sincère mais désespéré, qui aurait en quelque sorte renoncé, après 1830, aux ambitions philosophiques et politiques qu'il avait si bien exprimées dans les années 1820. D'une certaine façon, «Leroux veut faire de Jouffroy son précurseur comme il a fait de Cousin son antéchrist» (Ferrari). Mais la manipulation de Cousin est peu douteuse, et apparaît dans la droite ligne de celles qui ont précédé dans l'académie, quoique celles-ci aient été de portée bien moindre.

La «Notice historique sur la vie et les travaux de M. Jouffroy» lue par Mignet à la séance publique du 25 juin 1853²⁹, apporte un point d'orgue à cette entreprise. Elle sert surtout la cause libérale, et ne rend pas vraiment justice aux travaux philosophiques de Jouffroy. Elle commence par une série d'allusions au régime impérial, rappelant que «tous les temps ne sont pas également favorables aux travaux de la pensée» (p. 35), et disant que «là où il n'y a pas de philosophie, il n'y a pas de civilisation» (p. 36). L'Institut seul conserve «le culte persévérant de la pensée». Elle rappelle ensuite les heures glorieuses du libéralisme et les conquêtes de la Restauration, quand en 1827 «l'esprit ne fut plus traité en suspect» (p. 57). Enfin elle évoque la carrière de Jouffroy, expliquant son choix de la philosophie aux dépens de la littérature, à l'Ecole normale, par l'ascendant de Cousin et «le besoin d'une croyance raisonnée». Cousin, dit Mignet, «enrôla (Jouffroy) dans cette armée entreprenante qu'il

29. *Mémoires de l'A.S.M.P.*, 2e série, t. 9, 1855, pp. 35 à 68.

CORPUS, revue de philosophie

mit au service de la raison et de l'histoire, où M. Jouffroy combattit glorieusement à ses côtés sous la bannière relevée du spiritualisme, pour la défense des grandes vérités de l'ordre moral» (p. 41). Mignet insiste bien sur le caractère personnel de sa contribution, mais non sans ambiguïté : «Ce que M. Jouffroy semblerait avoir emprunté à d'autres, il l'a découvert lui-même ; car il n'a jamais bien su ce qu'il avait déjà appris qu'en l'inventant de nouveau» (p. 47). Il qualifie même son spiritualisme d'«exagéré», et loue surtout en lui l'historien : «M. Jouffroy avait le talent de l'historien, mais il avait surtout l'esprit de l'histoire» (p. 58), la capacité d'expliquer la marche et la signification du drame de l'humanité. Aussi aurait-il pu appartenir aux trois sections d'histoire, de morale, de philosophie de l'Académie, et fit-il pour chacune des travaux éminents, comme il le rappelle pour conclure. En somme, Mignet joue bien son rôle d'allié de Cousin, plutôt que de thuriféraire de Jouffroy. Il contribue à minorer la contribution philosophique de celui-ci, pour inscrire plus clairement son oeuvre dans la lutte politique libérale. Intéressante du point de vue de la stratégie académique, cette interprétation n'est pas sans conséquence : notre dédain pour la philosophie française du XIX^e siècle en découle en bonne partie. Mais il convient sans doute d'écouter plutôt Leroux, pour aller au delà de ses renoncements, et retrouver dans l'oeuvre de Jouffroy l'écho des espérances de sa génération.

I - Extrait du P.V. - Séance du samedi 9 décembre 1837

«M. Mignet fait observer que le cas actuel est nouveau et particulier ; que, dans les présentations ordinaires, le règlement a pourvu au mode de discussion des titres des candidats et à leur élection ; qu'il n'en est point de même pour l'appel d'un membre de l'académie d'une section dans une autre ; que cette proposition, si elle était adoptée, annulerait les présentations subsidiaires de la section de philosophie, non quant à l'honneur qui en résulte pour les candidats, mais quant à leur effet ; qu'il convient donc de l'examiner avant tout ; et si l'académie est de cet avis, de disjoindre les deux sortes de présentation, et de se former en comité secret. Après quelques observations de MM. Edwards, Broussais et Dunoyer, l'académie décide qu'elle s'occupera immédiatement de la première proposition de la section de philosophie, et elle se forme en comité secret.

M. Damiron expose les motifs qui font désirer à la section de philosophie de s'adjoindre, pour se fortifier encore plus, M. Jouffroy, dont les ouvrages, comme l'enseignement, ont été constamment consacrés aux études philosophiques, et qui serait le plus digne successeur de M. Laromiguière, et diminuerait les regrets causés à la section par la grande perte qu'elle a faite.

M. Damiron rend en même temps justice au mérite des candidats subsidiairement présentés, mais il insiste sur l'adjonction de M. Jouffroy comme éminemment désirable et utile.

La discussion est ouverte. Aucun membre ne conteste l'avantage et l'opportunité de cette adjonction. Mais quelques membres craignent d'établir un précédent qui devienne pour l'académie une source d'embarras et d'inconvénients. M. Naudet éprouve cette crainte, et il ne voudrait pas que l'académie, en adoptant un arrangement aussi convenable, ouvrit la porte à des abus que l'académie des sciences a mis le soin le plus grand et le plus persévérant à éviter. Il craint que l'exemple proposé aujourd'hui par la section de philosophie ne soit funeste, et qu'il ne contribue à faire intervertir l'ordre des sections et à faire, dans certains cas de l'une d'elles un lieu d'attente et de passage pour

CORPUS, revue de philosophie

une autre ; il insiste sur ce danger, non pour s'opposer à ce que M. Jouffroy soit appelé dans la section de philosophie, mais pour prévenir les conséquences que cette décision pourrait avoir plus tard.

M. de Cessac exprime le regret que la section de morale aurait de perdre M. Jouffroy et le désir qu'il éprouve personnellement de le conserver dans son sein.

MM. Dunoyer, Dupin, Mignet, Cousin, soutiennent que les inconvénients et le danger signalés sont moins à craindre qu'on ne le croit ; que les cas de pareilles mutations seront excessivement rares ; que la division de l'académie en sections et la nécessité de travaux spéciaux pour faire partie de l'une d'elles s'opposeront à leur renouvellement ; qu'appelé dans une section, on n'en sortira plus ; que l'académie sera, d'ailleurs, toujours en mesure d'empêcher cet abus, s'il se présente, puisqu'il faudra, outre le désir d'un membre, et le voeu d'une section, sa propre et générale adhésion ; qu'avant tout il importe, dans les choix académiques, de consulter l'honneur et l'utilité du corps ; que l'éclat de la nomination, les travaux anciens et futurs du membre doivent être des considérations décisives pour elle ; qu'ici elle atteint ce double but, et que la section de morale, qui du reste ne perd pas M. Jouffroy, puisque si l'on est attaché à une section, on appartient, avant tout, à l'académie, peut en retour acquérir un membre qui ne lui fasse pas moins d'honneur, et que la nature de ses travaux rattache plus particulièrement à elle.

La discussion est fermée. La première proposition de la section de philosophie est mise aux voix et adoptée à l'unanimité.

L'académie décide en conséquence que M. Jouffroy sera désormais membre de la section de philosophie, et que la section de morale se réunira, samedi prochain, à onze heures, pour lui présenter des candidats à la place que M. Jouffroy y laisse vacante.»

II - Extrait du P.V. -

Séance du samedi 16 décembre 1837

«M. Jouffroy prend la parole sur la proposition faite, dans la dernière séance, par la section de philosophie, et adoptée par l'académie, de l'appeler à remplacer M. Laromiguière. Il regrette de n'avoir pas assisté à cette séance. Il aurait présenté quelques observations contre la mesure qui a été admise, exposé ses scrupules sur l'établissement d'un pareil précédent académique et sur l'ajournement apporté aux prétentions des hommes de mérite qui sont candidats à la section de philosophie, enfin il aurait exprimé ses regrets de quitter la section de morale, tout en étant touché et reconnaissant de la pensée unanime qui lui a destiné la place laissée vacante par le philosophe éminent que l'académie a perdu. Le choix étant fait maintenant, M. Jouffroy déclare en accepter l'honneur, et il en offre ses remerciements à l'académie.»

SOPHIE-ANNE LETERRIER
UNIVERSITE DE LILLE III

DE L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE ECOSSAISE SUR LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE¹

Messieurs,

Un poète d'une exquise originalité, André Chénier, devisant sur la méthode de travail de sa Muse, nous confie qu'elle butine de droite et de gauche et qu'elle emprunte sans compter :

*Un juge sourcilleux, épiant mes ouvrages,
Tout à coup à grands cris dénonce vingt passages
Traduits de tel auteur qu'il nomme*

Et Chénier ajoute :

*Que ne vient-il vers moi ? je lui ferai connaître
Mille de mes larcins qu'il ignore peut-être.....*

Je ne sais pourquoi certains critiques aujourd'hui s'imaginent qu'il suffit de dénoncer une influence reçue par un auteur, pour convaincre aussitôt celui-ci de médiocrité : comme si la vie de l'esprit, aussi bien que celle du corps, n'était pas un échange continu, et comme si le plus sûr moyen de sécher dans la stérilité n'était pas de s'enfermer en soi et de prétendre se suffire. On est original quand on fait sien ce qu'on emprunte. La philosophie en particulier s'est souvent renouvelée grâce à des influences étrangères : témoin le rôle joué par Aristote au moyen âge, ou l'action de Hume sur Kant dans les temps modernes. N'est-ce pas la loi de nature, que les hommes s'entraident dans la recherche de la vérité ?

L'un des exemples les plus remarquables de ces relations intellectuelles est l'action exercée par la philosophie écossaise sur la philosophie française dans la première moitié de ce siècle. Si cette influence n'a pas suscité un mouvement comparable aux

¹ Conférence faite à Edimbourg, le 13 juillet 1897, au meeting de l'Association franco-écossaise.

CORPUS, revue de philosophie

grandes révolutions de la pensée, elle n'en a pas moins provoqué une activité nouvelle, dont les suites se font sentir aujourd'hui encore. Dans quelles conditions ces relations se sont-elles, produites, c'est ce que la présente étude a pour objet de rechercher.

I

Dès le XVIII^e siècle, à vrai dire, la France s'intéressait aux travaux des Écossais. Une traduction française de plusieurs œuvres philosophiques de Hume avait paru à Amsterdam dès 1760. Une autre parut à Londres en 1788. La *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, de 1759, fut traduite en français en 1764 et retraduite en 1798 par Mme de Condorcet, qui, sur les traces de son auteur, s'efforça d'approfondir la nature de la sympathie morale. Un examen minutieux des idées en France au XVIII^e siècle y ferait une large part au commerce avec l'Écosse. Toutefois, ce n'étaient là que des influences isolées ; et la métaphysique écossaise proprement dite, celle de Reid, demeurait inconnue. C'est au commencement de ce siècle que la philosophie écossaise, prise dans son ensemble, est transportée en France et s'y incorpore à la philosophie nationale, N'y eut-il là qu'une influence fortuite, ou l'action de la philosophie écossaise s'explique-t-elle par les conditions où se trouvait alors la philosophie française ?

La fin du XVIII^e siècle, en matière de philosophie, était loin, en France même, d'avoir été infructueuse. Elle avait produit les travaux des idéologues. Ces savants étaient les héritiers de Condillac, et, comme lui, cherchaient à déduire logiquement nos idées de ce qui, dans le temps, en est le point de départ. Mais, tandis que Condillac prenait pour principe un fait proprement psychique, la sensation, fait qu'il se bornait à transformer suivant une méthode analogue à l'analyse algébrique, les idéologues cherchaient la cause dans les conditions physiologiques de la vie mentale, et tendaient à ne voir, dans l'analyse des sensations et des idées, autre chose qu'une branche de l'histoire naturelle. Par là ils se trouvaient amenés à écarter de plus en plus les questions dont s'occupent d'ordinaire les

De l'influence de la philosophie écossaise...

philosophes, et à mépriser et ignorer les métaphysiciens de tous les temps.

Contre cette conception extrême, une réaction se produisit au sein de l'idéologie elle-même. L'axiome de l'école, c'était l'absolue passivité de l'esprit. A cette condition seulement, l'entendement pouvait se ramener à la sensation et celle-ci trouver son explication dans des phénomènes physiologiques. Or, Destutt de Tracy jugea que, seul, le mouvement volontaire, en se heurtant à des obstacles étrangers, pouvait rendre compte de notre idée des choses extérieures. Qu'était-ce pourtant que ce mouvement volontaire ? Se réduisait-il à une sensation ? Dès 1798, Degérando estime que, si la sensation se transforme en perception, c'est qu'elle est élaborée par l'attention, comme par une action originale de l'esprit. Et Maine de Biran prélude, dès 1803, à sa philosophie de l'effort en exposant que la perception suppose notre activité volontaire, et, comme telle, est irréductible à la sensation. Bientôt Ampère dégagera, du fonds sensible de l'esprit, la raison considérée comme faculté d'apercevoir des rapports à la fois nécessaires et réels. Enfin, tout en prétendant rester condillacien, l'ingénieur Laromiguière expliquait la formation de nos idées par l'application des forces actives de notre esprit à nos diverses manières de sentir. D'elle-même donc, l'idéologie française tendait à s'élargir et à se transformer par la réintégration d'éléments essentiellement actifs et rationnels dans la constitution de l'esprit humain.

Dans le même temps, la société se préoccupait des conséquences pratiques du condillacisme. Certes, le perfectionnement moral avait été la préoccupation constante des idéologues. Mais ces philosophes l'attendaient de l'application pure et simple d'une science toute physique dans ses principes. Or, on se demandait maintenant si, dans cette voie, il était possible d'aboutir à la morale de la tradition et de la conscience, à la morale véritable. On rendait la méthode condillacienne responsable de l'explosion de matérialisme pratique qui s'était produite au XVIII^e siècle. On jugeait la morale compromise si elle n'était pas mise à part comme possédant ses principes à elle, indépendants des principes de la spéculation. C'était l'heure où Chateaubriand démontrait l'excellence de la religion chrétienne par son accord avec les désirs et les besoins du cœur humain.

CORPUS, revue de philosophie

Plus explicite, Mme de Staël s'élevait contre la souveraineté du raisonnement, du calcul, de la froide logique, et exaltait le sentiment, l'enthousiasme, seule source, selon elle, des vraies idées morales. Et elle en venait, non seulement à réclamer pour la morale des principes propres et indépendants, mais à faire, des conséquences pratiques, la pierre de touche de la valeur de toute doctrine philosophique.

Que cet état des esprits appelât, non seulement un progrès des doctrines existantes, mais la formation d'une philosophie nouvelle, c'est ce qui fut nettement indiqué, dès 1804, par l'idéologue Degérando lui-même, dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Concilier la morale et les lumières, tel est, dit-il, le vrai but de la philosophie. Sans doute elle doit être œuvre de raison, non d'inspiration ; mais il faut qu'elle satisfasse tous les besoins de la nature humaine. Nous croyons, déclare Degérando, la cause de l'expérience à peu près gagnée. Là est le principe et la règle inviolable. Mais il s'agit de tirer de l'expérience ce qui s'y trouve véritablement. Or elle contient, et des vérités premières spéculatives, fondement de notre science, et des vérités pratiques primitives et indépendantes, fondement de la morale. La raison du philosophe s'en tiendra donc, comme l'instinct du vulgaire, au témoignage de la conscience. Loin d'être humilié de cette rencontre, le philosophe « s'applaudira de trouver le principe de la législation qui doit diriger sa vie et assurer sa félicité dans les conditions fondamentales de sa propre nature, et il dira : *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* ».

Telle est, dit Degérando, la philosophie qu'il s'agit de constituer. Mais n'est-ce là qu'un souhait de l'imagination ? En fait, cette philosophie, en France même, commence à se faire jour. De son côté, l'Allemagne, depuis quelque temps, recherche avec profondeur les titres de l'esprit humain. Mais surtout l'Écosse s'est proposé pour tâche précisément l'objet que notre esprit réclame. Et elle y a employé la vraie méthode, la méthode d'observation par la conscience, et non, comme Condillac, un mélange bâtard d'observation et d'hypothèse, ou, comme les Allemands, une méthode à priori qui va contre le principe de la science moderne. Ce n'est pas tout : les Écossais ont le plus vif souci des vérités morales. Hutcheson a rendu aux notions du beau et du bon un caractère propre et naturel, qui en fait des

De l'influence de la philosophie écossaise...

notions à part : « L'Université de Glasgow a vu la méthode exacte d'Aristote se réconcilier avec les idées éloquentes de Platon. » Shaftesbury, Hutcheson, Reid, Beattie, Oswald, Ferguson, Adam Smith, Dugald Stewart, tous ces judicieux et pénétrants esprits, en procédant avec suite et selon la bonne méthode, ont fait une œuvre solide et durable, commencement nécessaire de toute vraie philosophie. C'est ainsi que dès 1804, *l'Histoire comparée des systèmes*, de Degérando, en même temps qu'elle montrait aux philosophes français une voie nouvelle, les invitait à prendre les Écossais pour guides.

II

En fait, la philosophie écossaise était déjà enseignée à Genève, par le professeur Pierre Prévost, et c'était en partie par lui que Degérando avait été renseigné sur cette philosophie. Prévost traduisit les *Essais Philosophiques*, d'Adam Smith (1797), et les *Éléments de philosophie de l'esprit humain*, de Dugald Stewart (1808). Dans des *Essais de philosophie*, publiés en l'an XIII, il présente l'école, écossaise comme l'héritière véritable de la méthode de Bacon touchant la science de l'esprit humain. Il loue l'exactitude scientifique de ses analyses, sa préoccupation de la philosophie morale, son effort pour tirer les règles pratiques de l'examen de la constitution humaine, enfin, la forme à la fois sérieuse et élégante, naturelle, précise et parfaitement claire dont elle sait revêtir ses enseignements. « Il est difficile, dit-il, en se livrant au commerce de ces philosophes, de se défendre de quelque sentiment d'enthousiasme en leur faveur. »

Il n'est que juste de signaler ce premier essai d'introduction de la philosophie écossaise en France. Mais Prévost mélangeait, un peu au hasard, Reid avec Tracy et Condillac, et, de plus, il eut peu d'influence. Celui qui nous fit connaître la philosophie écossaise dans sa pureté et dans sa beauté et qui excita parmi nous l'enthousiasme dont elle a été l'objet, ce fut Royer-Collard.

Le gouvernement impérial, après avoir rétabli l'enseignement philosophique dans les lycées, avait créé deux cours de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. En 1810, l'une des chaires devint vacante. Le nom de Royer-Collard fut prononcé devant l'empereur ; et celui-ci, qui se préoccupait de ramener les

CORPUS, revue de philosophie

esprits à des idées conservatrices de l'ordre social, le choisit sur ce qu'il connaissait de sa vie et de son caractère.

Royer-Collard avait été élevé dans un milieu janséniste. Nourri par sa mère et par ses maîtres dans les traditions de Port-Royal, il avait contracté des habitudes de dignité, de gravité, de respect pour les choses morales et religieuses, qui s'alliaient en lui à une verve piquante et à une riche imagination. Il avait étudié et même enseigné les mathématiques. Il avait lu Descartes, Bacon, Leibnitz, Pascal et Bossuet. En 1794, proscrit comme modéré, il se cacha en Champagne et s'y livra aux travaux du labourage. Sur le manche de sa charrue était un pupitre destiné à recevoir un livre de piété : il y mit un volume de Platon. Il unissait l'action à la pensée. S'il n'avait pas conservé la foi religieuse proprement dite, il était demeuré très hostile aux doctrines matérialistes du XVIII^e siècle. La nomination dont il fut l'objet le 24 octobre 1810 ne le trouvait nullement étranger aux préoccupations et même aux connaissances philosophiques. Toutefois, il n'était pas prêt à enseigner, et il s'y prépara pendant plus d'un an. Un jour qu'il se promenait sur les quais, cherchant sans doute des ouvrages propres à lui fournir des matériaux, il rencontra *la Recherche sur l'entendement humain*, de Thomas Reid. Le nom de l'auteur et la valeur de l'ouvrage ne pouvaient manquer de lui être connus. Il feuilleta le livre, en fut ravi, et l'acheta pour un prix à son gré trop modique.

Cet incident joua un rôle comme cause occasionnelle. Il n'en est pas d'un professeur comme d'un écrivain. Il faut que le professeur apporte, à l'heure marquée, une doctrine, des idées arrêtées, des résultats précis aisément saisissables. Or, souvent, ses propres idées sont encore confuses et mal établies. Le mieux alors est qu'il commente un bon auteur et s'appuie sur lui pour chercher à son tour. Méthode classique, d'ailleurs, à laquelle Kant se soumit encore, car il lut d'abord, à ses leçons, Wolff et Baumgarten : son originalité n'y perdit rien. Or, un trait distinctif du caractère de Royer-Collard était le sentiment inquiet de la responsabilité. Il résolut donc de se retrancher d'abord derrière Reid, comme derrière le maître éprouvé qui avait parcouru avec succès la carrière où lui-même se proposait d'entrer.

Quand il ouvrit son cours, le 4 décembre 1811, il parla principalement de la méthode qui convient à la philosophie. On

De l'influence de la philosophie écossaise...

s'opiniâtre, dit-il, à poser d'emblée un principe unique et à en descendre par voie de synthèse, au risque de ne pas rejoindre les faits. C'est la voie contraire qu'il faut suivre. Il faut s'élever progressivement des faits aux causes, sans prétendre arriver quand même à une cause unique. Suivons en cela les Écossais. Les célèbres écoles d'Édimbourg et de Glasgow font, de l'observation nettement définie comme observation par la conscience, la source constante de la science de l'esprit humain. Elles ne s'interdisent pas de remonter aux causes, mais elles ne songent pas à en déterminer le nombre d'avance, elles admettent autant de faits primitifs que l'analyse psychologique en laisse subsister. Et il se trouve qu'en suivant cette méthode vraiment scientifique, la seule qui puisse légitimement se réclamer de Bacon et de Newton, les Écossais ont fourni le meilleur moyen de combattre l'ennemi principal de l'âme humaine dans la vie de l'individu et de la société : le scepticisme. On ne fait pas au scepticisme sa part, dira Royer-Collard en 1813 : Qui doute de la réalité du monde extérieur, n'a pas de raison pour croire à l'existence des personnes et à la valeur des liens moraux qui les unissent. Or, la philosophie écossaise détruit le scepticisme, et, par là, elle répond à nos besoins, les plus urgents, tant pratiques que spéculatifs.

C'est ainsi que le difficile et indépendant Royer-Collard se confia docilement à Thomas Reid. Dans les premiers temps, il se contenta de traduire et commenter devant son auditoire de nombreux passages de son auteur. Ensuite, il chercha par lui-même, s'enfonçant dans ce problème de la perception extérieure, dont l'étude formait une des parties les plus solides de l'oeuvre de Reid. D'abord il se sert des armes forgées par Reid contre Hume pour réfuter Condillac. Puis il approfondit les conséquences de la distinction de la sensation et de la perception. Puisque l'âme met du sien dans la perception, c'est que son énergie propre est source de connaissance. Notre philosophe analyse les connaissances que l'âme se donne ainsi elle-même : causalité, substance, espace, durée, et travaille à rassembler ces connaissances en une synthèse rationnelle.

Royer-Collard n'enseigna que deux ans et quelques mois, et devant un public très restreint, mais, dans l'auditoire, se trouvait une jeunesse curieuse et ardente, notamment les élèves de l'École

CORPUS, revue de philosophie

normale appelés à devenir professeurs dans les lycées. L'effet de ces cours fut tout de suite considérable.

On eut avant tout, nous dit Jouffroy, le sentiment d'une délivrance. On étouffait alors dans sa prison des systèmes. A peine une doctrine apparaissait-elle comme plausible, qu'elle était censée épuiser l'objet entier de la philosophie. Or, quand une philosophie quelconque a obtenu un tel ascendant, la philosophie elle-même est compromise : car la philosophie est la recherche de la vérité sur l'esprit humain, et, si la vérité toute entière est connue sur cet objet, il reste à l'enseigner, non à la découvrir. On respira quand on entendit proclamer que tout système, en philosophie comme ailleurs, n'est qu'une barrière artificielle opposée à l'effort de l'esprit humain. Une ère nouvelle parut s'ouvrir, ère de libre recherche, où l'on n'aurait à compter qu'avec les faits et les réalités, non avec des idées et des formules interposées entre les faits et nous. « On ne pardonnerait pas, dit Jouffroy, à des disciples de Reid ou de M. Royer-Collard de s'enfermer dans le cercle de leurs idées ; ne point chercher incessamment à le franchir, serait en quelque sorte manquer de respect à leur enseignement. »

En même temps, on vit avec joie la philosophie enfin en possession d'une méthode qui lui permettait de se constituer et d'avancer peu à peu comme les autres sciences, au lieu de se repaître de fallacieux triomphes, sans lendemain et sans résultat. Grâce à la modestie écossaise, que Royer-Collard avait opposée, en véritable janséniste, à l'orgueil des faiseurs de systèmes, on comptait obtenir enfin des résultats durables, accumulables, et mettre un terme. à l'éternel recommencement tant reproché à la philosophie.

Sans doute aussi, on goûta l'accord du nouvel enseignement avec les besoins moraux qui se manifestaient avec force dans la société. Mais on n'entendait pas subordonner les recherches à cet intérêt. On n'avait nulle tendance au mysticisme. En morale même on cherchait des démonstrations scientifiques. C'était par la résolution certaine des problèmes théoriques que l'on pensait se mettre en mesure de résoudre les problèmes pratiques.

Dès 1815, Royer-Collard fut suppléé par Victor Cousin. Celui-ci, gagné à la philosophie par Laromiguière, avait d'abord été condillacien. Les leçons de Royer-Collard modifièrent peu à peu

De l'influence de la philosophie écossaise...

ses idées et le forcèrent à entrer dans le sentier « alors pénible et infréquenté », dit-il, de la philosophie écossaise. Un troisième maître, Biran, le forme de son côté à l'observation intérieure. Cousin étudia, comme Royer-Collard, la perception externe. Et ses élèves eurent plaisir à retrouver dans son enseignement cette aversion pour l'esprit de système, cette parfaite liberté d'esprit et de sincérité dans la recherche, qu'ils rapportaient à l'heureuse influence des Écossais. Ainsi présentée, la philosophie séduisait les imaginations autant qu'elle satisfaisait les intelligences.

Victor Cousin était un esprit curieux, ardent, avide de nouveautés et en quelque sorte de révélations. D'un voyage en Allemagne, qu'il fit en 1817, il revint passionné pour la métaphysique et enclin au panthéisme. Il entendait toutefois demeurer fidèle à la méthode d'observation, N'exprimer que ce qui est dans la conscience, mais exprimer tout ce qui s'y trouve : telle est sa maxime. Et, bien. que dès maintenant il soit attiré par Kant et les Allemands, il étudie la philosophie écossaise avec une sympathie incontestable. Douze leçons de son cours, de 1819-1820, sont consacrées à cette philosophie. C'est une des belles parties de son enseignement. Le regretté M^e Cosh, dans l'introduction à son histoire de la philosophie écossaise, disait de cette œuvre de Cousin : *The best history of the Scottish Philosophy is by a Frenchman... Cousin has a thorough appreciation of the excellencies of the Scottish metaphysicians, and, when he finds faults, his criticisms are always worthy of being considered.* » Cousin signale la parenté de notre génie avec celui de l'Écosse. Il voit pour ses contemporains, dans la philosophie écossaise, la transition naturelle entre Locke et la philosophie allemande. Il loue fort les qualités que les Écossais ont contractées dans l'enseignement : clarté, méthode, respect du sens commun. Si Malebranche avait dû professer, dit-il, il eût été moins prodigue en paradoxes. Il fait ressortir les mérites de la doctrine. Les Écossais ont établi définitivement l'analogie des sciences morales et des sciences physiques. Par son infatigable polémique contre les idées représentatives, Reid a préparé l'avènement d'une grande philosophie. Il célèbre la prédilection des Écossais pour la morale, et l'heureuse alliance, en cette matière, de leur méthode d'observation psychologique et de l'élévation naturelle de leurs sentiments.

CORPUS, revue de philosophie

C'est ainsi que Cousin persistait à voir, dans la psychologie, et proprement dans la psychologie écossaise, le commencement de toute philosophie. Mais de plus en plus il aspire à dépasser cette psychologie pour aborder les grands problèmes métaphysiques dont s'est nourrie la philosophie des Platon, des Descartes, des Leibnitz, et que les Allemands remettent en honneur. En 1828, la psychologie ne lui est plus qu'un tremplin d'où il s'élance dans l'ontologie, dans le système de la raison impersonnelle. L'influence écossaise est-elle donc décidément dominée par l'influence allemande ? N'aura-t-elle servi qu'à ménager une transition entre deux développements contraires ?

III

Dans le temps même où Victor Cousin s'éloignait de plus en plus de Reid pour aller rejoindre, à travers Kant et Fichte, Platon et même Plotin, son disciple Jouffroy, qui depuis 1819 enseignait la philosophie à l'École normale, et qui, après 1822, l'École ayant été fermée par la contre-révolution, avait continué ses cours chez lui pour une jeunesse d'élite, jugea utile de revenir purement et simplement à la méthode de Reid. Ce fut comme un second appel à l'action bienfaisante de la philosophie écossaise.

Les inquiétudes de Jouffroy n'avaient pas pour unique cause sa timidité en métaphysique. Le matérialisme, qu'on avait cru surmonté avec l'idéologie condillacienne, reparaisait, plus précis et plus déclaré, dans les écrits des physiologistes et des médecins. Magendie enseignait que, selon les exigences de la méthode scientifique, on devait désormais traiter de l'intelligence humaine comme si elle était le produit d'un organe du corps. Il soutenait que les idées qui nous viennent du dehors sont plus nettes de leur nature que celles qui nous viennent du dedans. Broussais, à l'issue de ses cours, traversait la place de l'École-de-Médecine entouré d'un groupe d'élèves enthousiastes, qu'il excitait, au nom des principes de Cabanis, contre les représentants de la nouvelle philosophie. Il travaillait à ce célèbre *Traité de l'irritation et de la folie*, qui parut en 1828.

Dès 1826, Jouffroy publie une traduction française des *Esquisses de philosophie morale*, de Dugald Stewart, avec une introduction très étendue où il revendique pour la psychologie le

De l'influence de la philosophie écossaise...

droit d'exister à part, en dehors de la physiologie. Il démontre, d'après les Écossais, que les faits sensibles ne sont pas les seuls qui se puissent observer, que la conscience est, elle aussi, un instrument d'observation, un moyen de découvrir des vérités de fait d'une valeur incontestable. Il ajoute qu'en pareille matière il ne saurait suffire de ruiner une fausse méthode et d'en indiquer une nouvelle. La légitimité de la méthode expérimentale appliquée aux faits de l'esprit humain ne peut être pleinement démontrée que par les résultats. Or, en attendant que la nouvelle école philosophique française ait produit ou publié des travaux positifs qui donnent de la consistance à ses doctrines, rien ne semble plus utile que de mettre sous les yeux du public les travaux de l'école écossaise qui, la première, a pratiqué cette méthode avec rigueur, avec suite et avec succès. A lire Dugald Stewart, on voit par les faits mêmes que la psychologie est possible comme science distinctes on se rend compte, par l'exemple comme par la théorie, des conditions de son existence et de ses progrès.

Cette préface de Jouffroy fut un véritable événement littéraire. Elle donna à la nouvelle école un point d'appui précis pour combattre le matérialisme, en même temps qu'une lumière pour se conduire dans les recherches théoriques.

Secondé par la faveur publique, Jouffroy entreprit, avec son élève Adolphe Garnier, la traduction des œuvres complètes de Thomas Reid. Le premier volume parut en 1828. La traduction fut achevée en 1836. Revenant sur les services rendus par la philosophie écossaise, Jouffroy expose dans une nouvelle préface que ce qui a entravé les progrès de la philosophie, c'est la précipitation indiscrete avec laquelle on a posé d'abord les questions métaphysiques les plus abstruses. Il faut aller des observations aux questions, non des questions aux observations. Il faut savoir ajourner les problèmes, tant que le progrès des connaissances d'observation ne les fait pas naître de lui-même. L'âme est-elle spirituelle, immortelle ? C'est ce qu'on ne peut examiner utilement qu'au terme de la science. Le grand mérite des Écossais, c'est d'avoir arraché la philosophie à la servitude des questions et de l'avoir rendue à elle-même, c'est-à-dire à la libre observation des phénomènes de l'esprit humain. En procédant ainsi, les Écossais ont véritablement créé la philosophie comme science. Qu'elle s'organise dans son ensemble

CORPUS, revue de philosophie

d'après les principes qu'ils ont posés, et elle avancera, lentement peut-être, mais sûrement, en digne émule des sciences du monde physique.

Jouffroy n'apporte à la doctrine écossaise que deux restrictions.

D'une part, il la trouve par trop circonspecte en métaphysique. Dugald Stewart va jusqu'à dire que les questions relatives à la nature de l'esprit humain sont insolubles et étrangères à la science. C'est aller trop loin. L'humanité ne peut se désintéresser de ces questions ; et le matérialisme demeurerait légitime, au moins comme hypothèse, si l'on devait s'en tenir à l'assertion de Dugald Stewart. On saisit ici une différence importante entre la philosophie écossaise et la philosophie française. La première n'a pas la prétention de suffire à l'homme. Elle ne forme pas l'âme écossaise ; elle la suppose. Son caractère d'élévation morale, dit Mc Cosh (p. 303), n'est autre chose qu'un reflet de la foi religieuse propre à la nation écossaise. Au contraire, le rationaliste Jouffroy voudrait trouver dans la philosophie les principes de vie morale qu'une expérience douloureuse ne lui permet plus de demander à la religion.

D'autre part, relativement à la question de la certitude, Jouffroy remarque que Reid et Kant, d'accord pour rétablir l'élément à priori dans la connaissance humaine, se séparent sur le point de savoir si ces principes de notre raison ont une valeur absolue ou ne valent que pour cette raison même. Il ne consent pas que l'on écarte cette question en invoquant les croyances naturelles de l'esprit humain, et il conclut à l'irréfutabilité de l'idéalisme transcendantal de Kant.

Jouffroy oppose avec confiance la philosophie écossaise, ainsi entendue et développée, à la philosophie allemande, dont Victor Cousin est le champion enthousiaste. C'est seulement en marchant dans la voie ouverte par les Écossais que l'on pourra constituer la philosophie comme science.

Jouffroy trouva de zélés continuateurs dans Damiron, le moraliste et le prédicateur de l'école, puis dans Garnier, le patient observateur, plus avide de résultats solides que de brillantes théories. Ce dernier, appliquant scrupuleusement la méthode écossaise, interrogeant, d'ailleurs, non seulement sa propre conscience, mais les poètes, les moralistes ; les historiens,

De l'influence de la philosophie écossaise...

et même les animaux, a laissé, sous le titre de *Traité des facultés de l'âme*, un ouvrage modeste mais substantiel, riche en fines et exactes analyses, notamment sur la puissance d'aimer, et d'une utilité durable pour tous ceux qui s'occupent de philosophie morale, à quelque école qu'ils appartiennent.

Ainsi s'établissait la suprématie de la philosophie écossaise dans le haut enseignement de la France. Un brillant écrivain, homme d'État, publiciste, moraliste, historien et lettré, Charles de Rémusat, se donna pour tâche de répandre dans la société la philosophie nouvelle, encore confinée dans les écoles, et aussi de l'élargir et de lui ouvrir des perspectives sur tous les grands objets de la philosophie classique. Il se réclame expressément de Reid et de Royer-Collard. « Là, dit-il, est notre origine à tous. » Lui-même écrivit avec amour une excellente *Vie de Reid*. Dans ses *Essais de philosophie*, composés de 1829 à 1842, il dit qu'il prend pour chefs Descartes, Reid et Kant. Si Descartes a véritablement inventé la méthode philosophique des modernes, en plaçant dans le moi pensant le principe de la science, c'est Reid qui a commencé l'oeuvre elle-même. Il n'a fait que les premiers pas, mais ce sont ceux qui sont les plus difficiles et qui importent le plus. D'ailleurs, il faudra toujours accorder à Reid ce qui est la base de tout son dogmatisme : l'existence de faits primitifs indémonstrables. Sur cette même base, Rémusat, plus hardi que Jouffroy, ambitionne de réédifier la métaphysique. Il conteste, en particulier, cette assertion que de notre âme, nous n'atteignons que les manifestations phénoménales. Il remarque que, par cette concession, la nouvelle philosophie a pu contenter Broussais, lequel, dans son *Cours de Phrénologie*, trouve qu'elle débute assez bien. Il veut que l'observation aille plus loin ; que, dépassant l'analyse, elle arrive, par une réflexion plus profonde, à démêler les principes mêmes qu'enveloppent les inductions de la conscience. Le moi, ainsi, se saisira directement, comme substance et comme cause.

Cette question de la nature et de la portée de l'observation intérieure, que de bonne heure les philosophes français s'étaient posée à propos de la philosophie écossaise, provoqua de leur part de nouvelles recherches, dès qu'ils furent au courant de la philosophie de Hamilton. Hamilton, à vrai dire, n'était pas un inconnu pour eux. Lorsque ce philosophe se porta candidat à la

CORPUS, revue de philosophie

chaire de logique et de métaphysique de l'Université d'Édimbourg, Victor Cousin, dont Hamilton avait critiqué les idées dans la *Revue d'Édimbourg* (1829), écrivit à M. Pillaus, professeur de l'Université (1^{er} juin 1836), pour appuyer sa candidature. « M. Hamilton, - disait-il, - représente excellemment en Europe l'esprit écossais. Il ne s'écarte jamais de la grand'route du sens commun ; et en même temps il a beaucoup d'esprit et de sagacité ; et je vous assure (je le sais par expérience) que sa dialectique n'est nullement commode à son adversaire. « Mais ce ne fut qu'en 1840 que l'on traduisit en français quelques écrits de Hamilton. Le savant et pénétrant Louis Peisse, versé dans la médecine, ami des hautes spéculations, jugea qu'il contribuerait au mouvement de la pensée philosophique en France ainsi qu'à l'éducation des intelligences en publiant la traduction des principaux opuscules de Hamilton. Or, la principale question que lui-même dégage de ces fragments est celle de la portée de la méthode psychologique. Il nie, quant à lui, avec Hamilton, que cette méthode puisse conduire légitimement à l'ontologie.

A propos de cette publication, M. Félix Ravaisson écrivit sous le titre de « Philosophie contemporaine » (*Revue des Deux Mondes*, 1840) un article d'une grande beauté où, partant de cette thèse de Hamilton que le sujet et l'objet ne nous sont connus que dans leur corrélation et leur opposition, il s'efforce d'amener le philosophe écossais à franchir le cercle où celui-ci se croit nécessairement enfermé. L'observation empirique et l'induction ne sont pas, dit M. Ravaisson, quand il s'agit de notre âme, nos seuls moyens de connaître. L'aperception qu'a définie Leibnitz, la réflexion humaine proprement dite, démêle, par delà les phénomènes et les lois, un moi volonté, tendance, amour, qui satisfait aux conditions de la substance et de la cause.

A l'influence de Hamilton se rattache une phase importante du développement philosophique de M. Renouvier. Ce philosophe, après avoir d'abord admis comme connaissable la conciliation du fini et de l'infini, déclare bientôt, avec Hamilton, que l'union de ces deux termes échappe à notre entendement, ce qui devait le conduire à retrancher entièrement le second.

A cet ordre d'idées, et en particulier à la célèbre opposition de l'absolu et de l'infini dans Hamilton, se rattache également un grand et profond ouvrage de M. Vacherot, *La métaphysique et la*

De l'influence de la philosophie écossaise...

science (1858), où l'éminent penseur, après avoir savamment critiqué tous les systèmes existants, nous place devant l'antinomie de l'infini et du parfait, et résout cette antinomie en faisant du parfait l'idéal et de l'infini le réel.

Enfin, la grande école rivale des écoles spiritualistes qui grandissait en France depuis 1830 devait, elle aussi, beaucoup à l'Écosse, puisque Auguste Comte appelait Hume son principal précurseur en philosophie.

C'est ainsi que la philosophie écossaise, selon les esprits qu'elle rencontrait en France, a provoqué soit de délicates et minutieuses analyses, soit d'originales spéculations sur la portée de la conscience, sur la nature et la valeur des premiers principes.

Elle a joué encore un autre rôle, plus modeste mais très important, par la place qu'elle a prise dans l'enseignement des collèges. Il nous reste à en considérer l'action sur ce terrain spécial.

IV

L'enseignement de la philosophie dans nos collèges, au commencement de ce siècle, était un mélange de scolastique et de condillacisme. Il commençait par la logique et se continuait par la métaphysique et la morale. Or, dès 1816, un professeur de philosophie du Collège royal de Bourbon, nommé Mauger, proposait de réorganiser cet enseignement d'après les principes exposés par Royer-Collard à la Sorbonne, c'est-à-dire d'après les principes de Reid. La philosophie écossaise, disait-il, est l'application à l'étude de l'esprit humain de la méthode baconienne, qui est la vraie méthode scientifique. Elle prend pour sujet d'étude l'homme, et non un homme primitif hypothétique. De plus, elle a un caractère essentiellement moral. En attendant qu'une philosophie nouvelle soit née en France de la méditation de Descartes, de Pascal et de Bossuet, la philosophie de Reid est la meilleure que nous puissions adopter dans notre enseignement. Cette philosophie a d'ailleurs des racines en France ; car ses auteurs reconnaissent qu'ils ont puisé plusieurs de leurs doctrines fondamentales dans Descartes et dans le P. Buffier. Et Mauger propose que, conformément aux idées de

CORPUS, revue de philosophie

Reid, on remplace l'ancienne division logique, métaphysique morale, par la division suivante : 1° métaphysique (ce mot signifiant l'étude des facultés de l'âme au moyen du sens intime), 2° logique, 3° morale.

Cette première tentative n'aboutit pas. Toutefois, la philosophie nouvelle se glissa peu à peu dans l'enseignement, avec celle de Laromiguière, grâce à l'influence de l'École normale.

En 1821, l'enseignement de l'abbé de la Rivière au Collège Louis-le-Grand faisait précéder la logique de considérations générales psychologiques sur l'origine de nos idées. Il enseignait que les sensations sont les premiers moyens d'instruction fournis à l'homme ; mais en même temps il admettait, sous le nom de raison, des notions universelles résultant de notre constitution intellectuelle.

Dès 1820 avait commencé la réaction cléricale. En 1822, l'École normale fut supprimée et l'enseignement scolastique en latin rétabli.

A la suite de la révolution de 1830, Victor Cousin, comme conseiller de l'Université, fit rédiger un nouveau programme lequel fut promulgué en 1832 et a duré jusqu'en 1852. Les rédacteurs furent Laromiguière et Jouffroy, sous la présidence de Cousin. Ce programme fut donc une transaction entre les philosophies écossaise et condillacienne. Mais l'élément écossais y dominait, comme le prouve l'introduction formelle de la psychologie d'observation, et la place d'honneur attribuée à cette science. L'ordre des matières est : psychologie, logique, morale, histoire de la philosophie. Et les auteurs du programme n'hésitent pas à présenter cette innovation comme obligatoire. Ils s'expriment ainsi : « De la vraie méthode philosophique. Nécessité de commencer l'étude de la philosophie par l'étude de la psychologie. » C'était la philosophie écossaise devenue en France philosophie officielle. D'après ces principes fut composé le traité de philosophie d'Amédée Jacques, Jules Simon et Émile Saisset, qui fut le manuel de nombreuses générations d'écoliers.

L'esprit qui avait dicté le programme de 1832 était un égal souci des conditions de la science et des besoins de la vie pratique. Mais bientôt se manifestèrent dans la société de vives alarmes au sujet des progrès du scepticisme et du matérialisme. J'en trouve une preuve dans un article de la *Bibliographie*

De l'influence de la philosophie écossaise...

universelle de Genève, publié en 1836, sur l'état de la philosophie en France. L'auteur signale, depuis 1830, un singulier mélange de doute, d'indifférence, de matérialisme pratique, de licence intellectuelle. Le scepticisme, dit-il, n'ayant plus lieu d'être agressif parce que les croyances ne sont plus oppressives, se tourne en indifférence. Or, l'enseignement de la philosophie, tel qu'il est entendu, n'oppose à cette maladie des âmes que des abstractions et des théories. Dans un pays où l'on devient gouvernant, non plus par la naissance, mais par l'intelligence, c'est de la culture de l'intelligence et de l'âme que dépend l'avenir de la nation. La tâche de la philosophie n'y est plus d'orner l'esprit, mais de diriger, de former l'activité. Elle doit être avant tout éducatrice, et régler ses enseignements sur les besoins de la société. Qu'elle se garde bien d'ailleurs de rejeter le concours des autres forces conservatrices. L'alliance de la philosophie et de la religion notamment est nécessaire, en un temps où tout conspire à perdre la société si l'on ne sauve les mœurs.

Celui qui était alors à la tête de l'enseignement en France, Victor Cousin, envisage de plus en plus les choses à ce point de vue. Vivement attaqué par le clergé, il hésite d'autant plus à riposter qu'il juge funeste à la société une guerre entre la religion et la philosophie. En 1850, il dira à M. de Rémusat Il se prépare un grand mouvement athée en Europe. » De ce côté se tourne surtout son attention, et l'enseignement de la philosophie lui apparaît maintenant comme un sacerdoce laïque, dont la mission est de combattre les mauvaises doctrines. L'Ecosse est l'auxiliaire auquel il s'adresse. Il trouve chez elle le modèle d'une saine et salutaire philosophie. Progressivement il remania ses ouvrages dans ce sens. Son ancien cours de 1817-18 devint le *Traité du Vrai, du Beau et du Bien*, qui, de plus en plus amendé, se trouve à la fin tout à fait écossais. Et l'ouvrage fut réimprimé onze fois entre 1845 et 1865. Dès lors, les doctrines écossaises furent véritablement la substance de l'enseignement philosophique dans nos collèges. Bien qu'imposées par l'autorité et présentées comme une sorte de philosophie d'État destinée à servir des fins politiques et sociales, ces doctrines, qui, en elles-mêmes, sont de consciencieuses et patientes recherches et non des dogmes, charmèrent nombre d'esprits et, entretenirent dans une importante partie de la société un goût réel pour les études

CORPUS, revue de philosophie

philosophiques. Elles comportaient un enseignement simple et clair, à la portée de la majorité des élèves ; elles appelaient des rapprochements continuels avec les réalités de la vie morale et sociale ; elles provoquaient la réflexion individuelle et donnaient à chacun l'espoir de faire, en observant avec méthode, quelque petite trouvaille ; elles ne demandaient pas que l'on employât de grands mots, savants et obscurs, dont le sens varie avec les auteurs, mais elles se contentaient de la langue commune, qu'elles permettaient de manier avec esprit et élégance. Pour toutes ces raisons, la philosophie écossaise s'est longtemps maintenue dans notre enseignement secondaire. En 1870, elle y dominait encore ; et aujourd'hui même, plus d'un père de famille, avec ce sens des mérites du passé qui caractérise les vieillards, se plaît à vanter devant les générations nouvelles, avides de science abstruse, les charmantes leçons qui ont ouvert son esprit au culte des choses morales, qui l'ont excité à penser sans le jeter dans l'indiscipline ou le libertinage intellectuel, et qui lui ont laissé un cher et bienfaisant souvenir.

Ainsi se réalisa en partie le vœu qu'avait formé Charles de Rémusat de voir la philosophie écossaise pénétrer dans la société et y répandre son esprit de liberté et de respect, de critique et de bon sens, d'observation sincère, d'aversion pour les systèmes, et d'attachement inviolable aux croyances instinctives de l'humanité.

Et, cette éducation des esprits fut grandement profitable à la philosophie elle-même. A cette école se sont formés de solides ou brillants écrivains tels que Saisset, Barni, Barthélemy-St-Hilaire, Jules Simon, Bersot, Franck, Caro, Bouillier, Lévêque, Waddington, Nourrisson, Janet, dont récemment encore le professeur Flint présentait au public le *Traité des causes finales*, traduit en anglais ; toute une phalange de maîtres qui, par leurs écrits théoriques, polémiques, historiques, ont vaillamment soutenu, après Cousin et Jouffroy, la cause du spiritualisme platonicien et cartésien.

Bien que depuis une trentaine d'années, la philosophie écossaise ne fasse plus le fond de nos programmes, ce n'est pas à dire pour cela que son influence ait disparu. La préoccupation des problèmes métaphysiques est chez nous redevenue très vive. Mais, si les Français craignent de s'égarer à la suite des hardis

De l'influence de la philosophie écossaise...

dialecticiens de l'Allemagne, s'ils reviennent constamment aux réalités vivantes et données, comme à la seule source possible et à la pierre de touche nécessaire des idées les plus hautes, n'est-ce pas que quelque chose de l'esprit écossais est demeuré dans leur tempérament intellectuel ? Et si nos psychologues maintiennent la valeur de l'élément psychique proprement dit et ne croient pas devoir l'étudier uniquement dans ses conditions physiques, par l'observation extérieure, ou dans ses éléments hypothétiques, par l'abstraction et le raisonnement, n'est-ce pas qu'eux aussi ont retenu plus qu'on ne le dit parfois de cette prudente méthode qui allait d'abord au réel, au donné immédiat, aux réalités directement perçues par la conscience, non sans demander d'ailleurs à la physiologie tous les enseignements qu'elle peut fournir pour l'explication des phénomènes de l'âme ?

C'est ainsi que les Français, omettant, peut-être ou du moins n'étudiant qu'incomplètement plus d'une belle partie de la philosophie écossaise, comme la doctrine de Reid sur le fondement du scepticisme de Hume, ou les recherches de Dugald Stewart. sur les limites du domaine de l'évidence démonstrative, ou la théorie de Hamilton sur les conditions de la pensée, ont développé à leur manière et adapté aux besoins de leur vie intellectuelle et morale la méthode et les principes de cette philosophie.

Les rapports de la philosophie française avec la philosophie écossaise sont ainsi un chapitre important de l'histoire de la pensée en France. C'est aussi un chapitre de l'histoire générale de la pensée humaine. Car, si l'art et la littérature sont et sans doute doivent être choses nationales, il n'en est pas de même de la vérité ; et ces hommes ont donné un exemple digne de mémoire, qui, pour la trouver, ont franchement uni leur intelligence à celle d'une noble nation, également éprise de libre science et de droiture morale.

EMILE BOUTROUX

MÉTHODE POUR RÉSOUDRE LE PROBLÈME DE LA DESTINÉE HUMAINE*

Nous avons posé le problème autour duquel vont se concentrer tous nos efforts ; nous l'avons non-seulement posé, mais décomposé, en signalant les questions particulières qu'il implique ou qu'il soulève ; nous avons fait sentir la gravité de ces questions et les rapports de dépendance qui les unissent ; enfin nous avons montré que, dans la situation actuelle de la France et de l'Europe, il était plus important que jamais d'agiter dans toute son étendue le problème de la destinée humaine et d'essayer d'en découvrir une solution qui pût supporter le double examen, la double critique, de la raison éclairée et du simple bon sens.

L'une de ces critiques, Messieurs, n'est pas moins redoutable que l'autre : car, si les esprits éclairés sont capables de pénétrer plus avant dans la recherche de la vérité, ils sont beaucoup moins capables que le simple bon sens d'apprécier la justesse et la vérité totale d'une doctrine. Si vous présentez au bon sens la solution d'une de ces questions qui intéressent tout le monde et auxquelles tout le monde a rêvé, et que cette solution soit incomplète, exclusive, systématique, qu'elle n'ait pas, en un mot, l'étendue nécessaire pour répondre à tous les cas, tenez-vous pour assurés que cette imperfection n'échappera pas au bon sens et qu'il répugnera à la solution proposée. S'il était obligé de dire pourquoi elle lui déplaît et par où elle pêche, il serait sans doute fort embarrassé : c'est moins son intelligence que sa nature qui réclame. Mais, pour être obscure, ce tact intérieur n'en est pas moins sûr et pas moins impérieux. Il est plus facile de persuader une erreur à un philosophe qu'à un homme ordinaire, parce qu'il est plus facile de séduire par la logique un homme qui a

* Nous donnons ici le texte de la seconde leçon du cours de morale professé en 1830-1831 par Jouffroy à la Faculté des lettres de Paris, qui fut publié dans la seconde édition des *Mélanges philosophiques* en 1838 et n'a pas été repris dans le volume du Corpus des œuvres philosophiques de langue française, établi à partir de la première édition datée de 1833.

CORPUS, revue de philosophie

l'habitude de s'en servir que celui dont aucune subtilité n'a jamais troublé le jugement. Aussi, y avait-il du vrai dans cette théorie de Leibnitz, qui comparait l'intelligence humaine à un miroir où vient se peindre obscurément l'image de toutes choses, et qui prétendait que tous les efforts de la réflexion n'aboutissent qu'à éclaircir quelques parties de cette image primitivement confuse. Si ce n'est là qu'une figure, elle n'en donne pas moins une idée vraie de ce qui se passe dans l'intelligence humaine. Sans qu'elle le veuille, notre intelligence reçoit de toutes les choses une impression confuse et d'autant plus vraie qu'elle est plus naïve et que nous l'avons moins cherchée. Le vulgaire en reste à cette impression primitive ; elle constitue en lui le sens commun. Quand nous voulons, nous autres philosophes, nettement comprendre ce que tout le monde aperçoit confusément, c'est à ces données communes que nous appliquons notre attention ; mais, tout occupés du point particulier que nous considérons, nous donnons bientôt à ce point une importance qu'il n'a pas ; nous finissons par oublier ou du moins par négliger un certain nombre d'autres points restés dans l'ombre, et tombons ainsi dans des opinions exclusives et systématiques ; tandis que le sens commun, qui continue de voir tout obscurément mais tout également, évite cet écueil, conserve le sentiment de l'ensemble, et ne souffre pas qu'on le sacrifie à des vues étroites et partielles. C'est pourquoi, dans les recherches qui portent sur des choses dont tout le monde s'inquiète, dont tout le monde a conscience, on doit avoir les plus grands égards pour l'opinion commune. Il est bon, il est sage, à mesure qu'on croit avoir fait une découverte, de la soumettre à l'épreuve du bon sens universel, pour voir si elle ne contient rien qui lui répugne, si elle n'omet rien qu'il exige. Cette méthode est spécialement applicable à la philosophie, qui s'occupe précisément des questions qui intéressent le plus l'humanité. Nous tâcherons, Messieurs, de ne pas l'oublier ; nous n'accepterons pas nos solutions par cela seul qu'elles nous paraîtront à l'abri de notre propre critique ; nous les ferons passer à l'épreuve du sentiment universel dont la critique négative est la véritable pierre de touche de la bonté d'un système.

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

De même que j'ai consacré ma première leçon à poser le problème, et à en faire sentir l'importance et l'étendue, de même je vais consacrer celle-ci à chercher quels moyens nous avons et quelle méthode nous devons suivre pour le résoudre. Cette leçon sera donc aride, Messieurs, je vous en demande pardon à l'avance mais vous venez ici pour vous instruire, et vous savez que les fleurs sont rares sur les sentiers qui mènent à la science.

En contemplant l'étendue de la question, la grandeur et la diversité des problèmes qu'elle embrasse, et surtout leur obscurité, on est tenté d'abord de désespérer d'en trouver la solution, et l'on conçoit que la raison humaine dans la conscience de sa faiblesse, ait pensé que Dieu seul pouvait répandre le jour au sein de cette nuit profonde. J'en conviens, Messieurs, il serait doux, et surtout commode, pour la raison humaine, que celui qui a tout créé, et le monde et nous, et qui sait le secret de son œuvre, eût daigné nous dire le mot de cette grande énigme. Devant l'autorité d'une pareille révélation tous nos doutes s'évanouiraient, et, si elle existait, nous n'aurions plus rien à chercher. Mais l'existence même de ces doutes prouve assez que Dieu n'a point eu pour nous cette condescendance : car une solution révélée serait une solution parfaite, et une solution parfaite aurait mis fin à toute inquiétude et à toute recherche. Il y a donc apparence, Messieurs, que Dieu a laissé à la raison humaine le soin laborieux de découvrir elle-même cette solution. Et pourquoi en serait-il autrement ? Voyez la puissance, voyez le bonheur, et tous les autres buts proposés à l'ambition de l'homme : une loi fatale en a mis la conquête au prix de son travail ; il ne gagne rien qu'à la sueur de son front. La science n'échappe point à cette règle générale : sur les questions les plus indifférentes, comme sur les problèmes qui nous intéressent le plus, la vérité est une conquête, et ce n'est qu'à force de recherches que nous arrivons à la découvrir : encore n'est-ce point la vérité complète que nous découvrons, mais une vérité imparfaite, qui s'accroît de siècle en siècle sans s'achever jamais, qui irrite éternellement, sans pouvoir l'apaiser, l'activité de l'intelligence. Résignons-nous, Messieurs, et acceptons sans murmure le sort de l'humanité ; faisons ce qu'ont fait avant nous tous les hommes qui ont cherché la vérité. Nous avons une intelligence pour la connaître et une raison pour combiner les

CORPUS, revue de philosophie

meilleurs moyens de la trouver, servons-nous de ces moyens avec patience et bon sens, et, si la vérité tout entière doit nous échapper, essayons du moins d'arriver à la vérité la plus complète possible.

La raison humaine dans ses investigations peut arriver à deux résultats différents. Tantôt elle réussit à découvrir la vérité qu'elle poursuivait ; tantôt ses efforts échouent, elle demeure impuissante. Le véritable esprit scientifique sait mettre à profit même ce dernier résultat. A défaut de la vérité qui lui échappe, il s'empare de la difficulté qui la lui a dérobée ; séparant avec soin, dans la question, ce qui est connu de ce qui ne l'est pas, il constate avec précision la nature de cette difficulté ; il en détermine avec détail les circonstances, et l'étendue et les causes ; il explore en un mot l'écueil qu'il n'a pu franchir ; et, s'il ne laisse pas le problème résolu, il rend du moins à la science le service de le lui laisser nettement posé.

Souvent ces recherches purement négatives conduisent à un résultat plus important encore. Il peut arriver qu'en approfondissant la nature de la difficulté qu'elle n'a pu surmonter, la science découvre que cette difficulté est insurmontable en elle-même. Alors ce n'est plus la limite de la puissance de l'individu qui est rencontrée et marquée, c'est celle de la puissance même de notre raison. Or, ce résultat n'est pas moins grand que la découverte même de la vérité. Il y a deux manières, pour l'homme qui pense, d'avoir l'âme tranquille et l'esprit calme : la première est de posséder la vérité ou de croire la posséder sur les questions qui intéressent l'humanité ; la seconde est de connaître clairement que cette vérité lui est inaccessible, et de savoir pourquoi. Nous ne voyons pas l'humanité se révolter contre les barrières qui limitent de toutes parts sa puissance. Devant les orages du ciel, les tempêtes de l'Océan, les convulsions de la nature, l'étroite prison de ce monde, les maladies, la mort, elle reconnaît son infirmité et se résigne ; et pourquoi ? Parce que cette infirmité est démontrée et que la révolte serait inutile. Quoiqu'infiniment moins restreinte que son pouvoir, l'intelligence de l'homme a aussi ses bornes, bornes fatales qu'elle essaierait en vain de franchir. Les faits que nous pouvons observer étant limités, les inductions que nous

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

pouvons tirer de ces fronts le sont également ; la science a donc son horizon, au delà duquel elle ne saurait voir : il lui appartient de le déterminer peu à peu, à mesure qu'elle le rencontre. C'est là, Messieurs, sur l'extrême frontière de son domaine, qu'elle doit se séparer de la poésie, à qui seule il convient d'aller plus avant ; elle le doit, sous peine de s'abdiquer ; elle le doit à l'humanité, à qui elle a mission de faire connaître la vérité, et qui n'a que trop souffert pour l'avoir espérée et cherchée là où elle lui était, là où elle lui sera à jamais, inaccessible. La méthode à suivre pour résoudre les questions que nous avons posées est indiquée par le bon sens. Nous l'avons déjà montré : ces questions ne sont point étrangères les unes aux autres ; une certaine dépendance les unit. Si cette dépendance existe, il s'ensuit que la solution de l'une peut n'être pas inutile à celle de l'autre, et que par conséquent, il n'est pas indifférent, pour les résoudre de les aborder dans tel ou tel ordre. Or, il y a un moyen bien simple de découvrir ces dépendances ; c'est de prendre l'une après l'autre chacune des questions dont il s'agit, et, après nous être fait une idée précise de la difficulté qu'elle pose, de chercher ce qu'il faudrait savoir pour que cette difficulté fût résolue. Il est clair qu'en procédant ainsi, nous mettrons en évidence tous les rapports de dépendance qui peuvent exister entre ces questions, ou, en d'autres termes, toutes les manières dont chacune de ces questions peut présupposer la solution de toutes les autres. Nous allons donc suivre cette méthode, qui est à la fois très-simple et très sûre. Cette revue sera rapide, parce que tout y est clair, et que, dans la leçon précédente, j'ai déjà signalé la plupart des dépendances dont il s'agit.

Parmi les problèmes que nous avons à examiner, considérons d'abord celui qui fait l'objet de cette science qu'on appelle *Droit naturel*. Que se propose cette science ? Vous le savez, Messieurs, de déterminer quels sont les droits et les devoirs respectifs des individus vivant en société. Or, pour résoudre cette question, que lui faudrait-il savoir ? Essayons de le déterminer. Qu'est-ce que tout homme a le droit de faire ? Évidemment il a le droit de faire tout ce qui est indispensable à l'accomplissement de la fin pour laquelle nous sommes ici-bas ; là évidemment est la source du droit ; c'est parce que nous avons une certaine destinée à accomplir, une certaine fin à atteindre en

CORPUS, revue de philosophie

ce monde, que nous avons le droit de faire certaines choses. La fin de l'homme ici-bas doit donc être préalablement déterminée : autrement, il est impossible de dire ce qu'il a le droit de faire, et ce que nul autre n'a le droit de l'empêcher de faire. Nos devoirs remontent à la même source : le droit chez les autres constitue le devoir en nous, et réciproquement en d'autres termes nous devons respecter en eux tout ce qu'ils ont le droit de faire, c'est-à-dire tous les actes qui sont indispensables à l'accomplissement de leur destinée, et, à leur tour, ils doivent respecter en nous tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de la nôtre ; et, comme leur fin et la nôtre sont identiques, il s'ensuit qu'il y a une parfaite identité entre nos droits et les leurs, entre leurs devoirs et les nôtres : ce qui constitue l'égalité morale et civile de tous les hommes.

On ne peut donc déterminer ni les droits ni les devoirs des hommes réunis en société, à moins de connaître la fin de l'homme ici-bas. Il y a donc une évidente dépendance entre le problème du droit naturel et le problème de la destinée de l'homme en cette vie : pour résoudre le premier, il faut nécessairement avoir résolu le second ; et l'ordre dans lequel ces deux problèmes doivent être abordés résulte immédiatement de cette dépendance.

Arrêtons maintenant notre attention sur un autre problème non moins important, celui que la science du *Droit politique* a pour objet de résoudre. Il suffit que les droits et les devoirs de chacun soient déterminés pour que les bases de la société soient posées : car chacun sait alors ce qu'il peut faire dans l'association et ce qu'il est tenu d'y respecter. Mais ces règles, qui forcera les individus à les suivre ? L'expérience démontre que, parmi les membres d'une association, il en est toujours un grand nombre qui essayent d'étendre leurs droits au détriment de ceux des autres. De là, dans toute société, la nécessité d'une puissance supérieure, instituée par elle avec la mission de faire respecter par chacun les droits de chacun. Mais cette mission, purement négative, n'est pas la seule que le pouvoir politique ait à remplir. Si la société n'avait d'autre effet que de mettre en contact et par conséquent en guerre les droits de ses membres, elle serait un mal plutôt qu'un bien, et l'humanité aurait à se plaindre de porter en elle les penchants et les affections qui la

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

forment. Mais il n'en est point ainsi. L'effet principal, l'effet positif de l'association, est d'augmenter le pouvoir de chacun de ses membres du pouvoir de tous les autres, et, par conséquent, de rendre chaque individu infiniment plus capable qu'il ne l'est à l'état d'isolement d'aller à sa fin. Mais cet effet est plus ou moins produit selon que l'association est plus ou moins parfaite, c'est-à-dire, selon que l'organisation politique de la société est meilleure. L'institution politique a donc une double fin, l'une négative, qui est de faire respecter par chacun les droits de chacun ; l'autre positive, qui est de conduire la société à sa destination, c'est-à-dire de faire concourir le plus possible les forces de tous au bien, ou, ce qui revient au même, à l'accomplissement de la destinée de chacun. Quel est le meilleur gouvernement possible, ou quelle est l'institution politique la plus propre à opérer ce double résultat : tel est le problème que la science du droit politique a pour objet de résoudre. Or, les notions que la solution de ce problème présuppose ne sont pas difficiles à déterminer. Il est évident qu'il faut connaître quels sont les droits de l'homme en société pour déterminer quelle est l'institution politique la plus propre à garantir à chacun l'exercice de ces droits. Donc sous ce rapport, le problème politique présuppose une solution du problème du droit naturel, qui présuppose elle-même la solution du problème de la destinée de l'homme. Il est évident, en second lieu, qu'il faut connaître la fin de l'individu pour connaître celle de la société, et celle de la société pour déterminer quelle est l'organisation politique la plus propre à conduire la société à cette fin. Si vous ignorez la destination de l'homme ici-bas, celle de la société qui est d'aplanir à chaque homme l'accomplissement de la sienne, vous échappe ; et, si la fin de la société vous échappe, sur quelles données vous appuierez-vous pour rechercher la meilleure organisation possible de la société ? Donc, sous ce second rapport comme sous le premier, le problème politique présuppose la solution des deux problèmes de la destinée de l'homme et du droit naturel : d'où il suit qu'on ne peut, qu'on ne doit aborder le problème politique qu'après avoir résolu les deux autres ; d'où il suit qu'il ne doit prendre place dans la science qu'à leur suite.

Maintenant, Messieurs, de même qu'il existe des rapports entre les individus, il en existe entre les sociétés ; et, de même que la science du droit naturel a pour objet de régler les

CORPUS, revue de philosophie

premiers, celle du *Droit des gens* a pour but de régler les seconds. Quels sont les droits qui appartiennent à chaque société, et que toutes les autres doivent respecter ? tel est, en d'autres termes, le problème du droit des gens. Or, il est évident que ce qui fait qu'une société a des droits, c'est qu'elle a une fin. Si l'individu n'avait pas une destinée à accomplir, il n'aurait aucun droit : car tous ses droits se résument en dernière analyse dans le droit d'accomplir cette destinée que sa nature lui impose. Il en est de même de ces individualités collectives qu'on appelle sociétés : c'est parce qu'elles ont une destination qu'elles ont des droits ; et, chez elles comme chez les individus, ces droits ne sont et ne peuvent être que les conséquences diverses du droit fondamental d'accomplir cette destination. Il suit de là qu'une société a le droit de faire, tout ce qui est utile au plus grand accomplissement possible de sa fin ; et, comme cette fin est la même pour toutes, pour les plus petites comme pour les plus grandes, le droit qui appartient à l'une appartient à toutes, et impose à toutes à l'égard de chacune le même respect et, par conséquent, les mêmes devoirs. Ici, comme dans la morale sociale, le devoir est corrélatif au droit : l'étendue de l'un détermine celle de l'autre, et tous les deux sont engendrés et mesurés par la destination de l'être auquel ils se rapportent. La fin de la société, voilà donc ce qu'il faut connaître pour déterminer les droits et les devoirs des sociétés. Le problème du droit des gens présuppose donc la solution du problème politique ; il lui est subordonné comme la conséquence l'est au principe.

Vous voyez se réaliser, Messieurs, ce que nous avons prévu : en recherchant les données nécessaires à la solution de chaque problème, les dépendances qui existent entre eux se révèlent, et, à mesure que ces dépendances se manifestent, nous voyons une hiérarchie se dévoiler et s'établir entre les questions. Le droit des gens présuppose le droit politique ; le droit politique présuppose le droit naturel ; et ces trois sciences elles-mêmes présupposent la solution du problème de la destinée de l'homme. Cette hiérarchie des questions est l'ordre vrai dans lequel elles doivent être abordées. On voit que jusqu'ici toutes viennent se rattacher au problème de la destinée de l'homme, comme à leur racine commune. Les droits et les devoirs des individus, la fin de la société, la meilleure organisation du pouvoir politique, les règles

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

qui doivent présider aux relations des peuples, tout cela implique, tout cela présuppose la connaissance de la destinée de l'homme ici-bas ; là est la lumière qui doit éclairer et résoudre tous ces problèmes.

Mais ce grand problème de la destinée de l'homme n'est point simple lui-même. il se subdivise et s'est subdivisé dans tous les temps en plusieurs autres. Ces subdivisions ont leur principe dans deux événements qui commencent et terminent la vie actuelle, l'événement de la naissance et celui de la mort. L'homme, comme tous les êtres créés, ayant une nature déterminée, a certainement aussi une fin qui lui est propre. Si toute l'existence de l'homme était enfermée dans les limites de cette vie, il est évident que toute la destination de l'homme s'accomplirait ici-bas. Mais l'existence de l'homme commence-t-elle réellement au moment de la naissance, finit-elle réellement au moment de la mort ? Ce sont deux questions sur lesquelles il ne serait pas sage de prononcer légèrement. Ainsi que nous l'avons dit, il est au moins douteux que la naissance soit un véritable commencement, que la mort soit une véritable fin. Or, si la vie de l'homme avait commencé avant l'heure de la naissance, et devait se prolonger après celle de la mort, sa vie actuelle ne serait qu'un fragment de sa vie totale, et sa destinée ici-bas qu'un chapitre de sa destinée complète ; en d'autres termes, sa destinée, comme son existence, n'aurait en ce monde ni son vrai commencement ni sa véritable fin ; et le rôle que l'homme remplit sur la terre ne serait que le milieu d'un drame, dont l'exposition aurait eu lieu dans la vie antérieure, et dont le dénouement ne devrait s'opérer que dans la vie future. Supposez la prémisse démontrée, la conséquence est incontestable. Mais la prémisse ne le serait pas moins, si c'était la conséquence qui fût prouvée. Admettons en effet qu'en examinant la destination que l'homme accomplit ici-bas, on reconnût qu'elle ne se suffit pas à elle-même, qu'elle n'est qu'un drame mutilé, qui manque ou d'exposition, ou de dénouement, ou de l'un et l'autre à la fois : ne s'en suivrait-il pas rigoureusement ou que l'homme a préexisté à la vie actuelle, ou qu'il lui survivra, ou l'un et l'autre tout ensemble ? Sans aucun doute, Messieurs. Voilà donc deux voies ouvertes pour franchir les limites de la vie présente. L'humanité les a suivies l'une et l'autre, et ses croyances semblent attester

CORPUS, revue de philosophie

qu'elle ne l'a point fait inutilement. Mais, sans nous autoriser de ces croyances, il suffit que le doute existe, il suffit que sur ce doute la vie et la mort, la nature de l'homme et sa destinée actuelle puissent être interrogées et puissent répondre, pour que la science n'ait pas le droit de supprimer sans examen des questions que tout le monde se pose, et de déclarer *a priori* que toute la vie et, par conséquent, toute la destinée de l'homme sont renfermées entre le berceau et la tombe.

La destinée de l'homme comme son existence, et son existence comme sa destinée, se partagent donc en trois parts distinctes : l'une certaine, qui a pour limites la naissance et la mort, et les deux autres possibles, par delà ces deux limites. La question de la destinée de l'homme ici-bas n'embrasse donc pas tout le problème de la destinée de l'homme ; par delà cette première question, deux autres s'élèvent. L'homme a-t-il existé avant son apparition en ce monde, et, s'il a existé, quelle a été sa destinée dans cette vie antérieure ? L'homme survivra-t-il à la mort, et, s'il doit y survivre, quelle sera sa destinée dans cette vie postérieure ?

Ces deux dernières questions, Messieurs, sont l'objet de la *science religieuse* ; la première est celui de la *science morale* proprement dite ; et de la solution de ces trois questions résulte celle du problème général de la destinée de l'homme, au sein duquel nous les avons trouvées.

Tels sont, Messieurs, les éléments du problème de la destinée de l'homme. Or, des trois questions dans lesquelles il vient se résoudre, il y en a deux qui présupposent évidemment la solution de la troisième. Pour savoir si l'homme a existé avant cette vie et s'il existera après, je l'ai dit, Messieurs, il n'y a que deux faits à interroger, en premier lieu sa nature, et en second lieu sa destinée ici-bas. Admettons que sa nature fidèlement analysée suffise pour résoudre la question, et la résolve affirmativement : il restera à déterminer la destinée de l'homme dans ces deux vies, l'une antérieure et l'autre postérieure à la vie présente. Or, pour pénétrer dans le mystère de ces deux portions de notre destinée qui nous échappent, il n'y a évidemment qu'un moyen, c'est d'interroger la portion que nous pouvons connaître, c'est-à-dire la destinée que l'homme accomplit ici-bas. Si l'homme a préexisté à la vie actuelle et doit lui survivre, la destinée que

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

l'homme accomplit ici-bas doit manquer de véritable commencement et de véritable fin. Le commencement qu'on trouvera qu'elle présuppose, le dénouement qu'on trouvera qu'elle exige, seront précisément la destinée antérieure et la destinée postérieure cherchées. Ainsi, en supposant même que la nature de l'homme suffise pour démontrer une vie antérieure et postérieure, le problème de la destinée de l'homme dans ces deux vies présupposerait toujours la connaissance de sa destinée dans celle-ci. A plus forte raison donc la supposerait-il, si la nature de l'homme ne pouvait à elle seule éclairer la question de la vie antérieure et postérieure, et s'il fallait avoir recours à la destinée de l'homme ici-bas pour la résoudre. Donc, de toutes manières, le problème religieux, et les deux questions qu'il embrasse, présupposent la solution du problème moral, ou la connaissance de la destinée de l'homme ici-bas. Le problème religieux ne doit donc être abordé qu'à la suite du problème moral dans l'ordre légitime de nos recherches.

Et maintenant, Messieurs, si la destinée que l'homme accomplit sur la terre peut n'être pas toute sa destinée, si cette destinée peut avoir, hors des limites de cette vie, un commencement et une suite qui l'expliquent, il s'ensuit qu'on ne peut avoir une véritable intelligence, non seulement de la destinée tout entière de l'homme, mais même de sa destinée actuelle, tant qu'on renferme ses recherches dans les limites du problème moral et qu'on ne les a pas étendues au problème religieux. Par conséquent, toutes les questions qui présupposent la solution du problème moral présupposent aussi celle du problème religieux. C'est à ce titre, Messieurs, que je subordonne au problème religieux le droit naturel, le droit politique et le droit des gens. Assurément, ces trois sciences n'ont directement rien à faire de la destinée de l'homme hors de cette vie ; la destinée de l'homme ici-bas est la seule donnée qu'elles exigent. Mais, cette donnée, peut-on dire qu'on la possède ; cette destinée de l'homme ici-bas, est-il possible d'en avoir l'intelligence complète, quand on ne sait qu'elle, quand on l'isole de ses antécédents et de ses suites, quand on ne la voit pas à sa place, entre la destinée passée et la destinée future, poursuivant l'une et préparant l'autre ? Non, Messieurs. Il n'y a point de morale intelligente sans religion ; et d'une morale qui n'est pas intelligente on ne saurait

CORPUS, revue de philosophie

tirer un droit naturel, un droit politique, un droit des gens qui le soient. Aussi, toutes les grandes doctrines qu'ont enfantées ces trois problèmes portent la marque des opinions religieuses sous le règne desquelles elles sont nées, et il n'est pas une grande doctrine religieuse qui n'ait modifié les opinions de l'humanité sur ces problèmes. L'examen de la question religieuse précède donc dans nos recherches celui de ces questions : telle est la place que la raison lui assigne dans la hiérarchie des problèmes que nous avons posés.

J'ai dit, Messieurs, que la question de la destinée de l'homme conduisait à celle de la destinée de l'espèce. L'histoire des religions témoigne de l'alliance intime de ces deux questions. Nous les voyons toutes associer la solution des deux problèmes, comme si l'un ne pouvait marcher sans l'autre dans la pensée de l'humanité. À côté de cette grande expérience, la nôtre nous apprend que nous ne saurions méditer longtemps sur nous-mêmes, sans songer aussi à cette espèce dont nous faisons partie, sans nous demander d'où elle vient et où elle va, où l'ont prise et où la mènent les révolutions qui modifient perpétuellement sa condition, enfin quel est le sens et l'intrigue du long drame qu'elle joue sur cette terre. J'ai fait voir que cette singulière inquiétude se réveillait même dans les intelligences les moins cultivées, et qu'ainsi la question de la destinée de l'espèce n'est pas moins humaine que celle de la destinée de l'individu, à la suite de laquelle elle se produit constamment. Nous ne briserons point, Messieurs, une association si naturelle, et nos recherches iront aussi loin que les préoccupations de l'humanité. La question de la destinée de l'espèce, nous occupera donc à son tour ; nous devons donc lui assigner sa place dans l'ordre scientifique des problèmes.

Assurément, Messieurs, l'histoire de l'humanité est le principal élément dans la solution de ce problème. On peut même à la rigueur essayer de le résoudre avec ce seul élément, et c'est même ainsi qu'on a constamment procédé dans ces derniers temps. Prendre les plus anciens peuples dont l'histoire fasse mention, constater quelle fut leur condition et quel esprit les anima, voir ce que devint cet esprit, quelles modifications subit cette condition dans les peuples qui recueillirent leur héritage, continuer le même travail, de peuple en peuple jusqu'au temps

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

présent, et, comme les origines nous échappent, étudier, pour combler cette lacune, les populations sauvages, interroger les traditions obscures et les rares monuments de l'époque primitive, puis, de tous les éléments donnés par ce vaste travail, essayer de tirer par induction la marche qu'a suivie l'humanité, et de cette marche même la loi qui la gouverne, voilà ce qu'on peut entreprendre avec l'érudition seule, et ce qu'on a essayé. Mais, Messieurs, bien qu'il n'y ait pas un seul de ces éléments historiques qui ne soit utile, indispensable peut-être à la solution du problème, je ne pense pas qu'à eux seuls ils puissent la donner. Avec quoi comprenons-nous les actions de nos semblables ! avec la connaissance que nous avons de nous-mêmes : les mobiles qui agissent en nous nous révèlent ceux qui agissent en eux ; le secret de notre conduite nous explique l'énigme de la leur ; et mieux nous nous connaissons, plus cette révélation est complète ; et sans cette connaissance leurs actes seraient pour nous un spectacle inintelligible. L'intelligence de l'histoire est soumise à la même loi. L'homme, étant l'élément de l'humanité, contient tous les mobiles qui peuvent la mouvoir. La fin de l'homme étant le résumé de tous ces mobiles, l'homme impose sa fin à l'humanité tout entière, comme il l'impose à chacune des sociétés qui la composent. En d'autres termes, la vie d'une société n'est que l'effort des individus qui la composent vers leur fin, et la vie de l'humanité que la succession de ces efforts. Donc, pour comprendre la nature et le résultat de chacun de ces efforts, il faut connaître la fin de l'homme et celle de la société, qui en sont le but. Car si vous ignorez ce but total, auquel les sociétés aspirent sans cesse sans l'atteindre jamais tout entier, vous ne pourrez ni démêler le sens et la portée de leurs tentatives, ni apprécier la valeur plus ou moins grande des résultats obtenus. Vous lirez donc l'histoire de chaque peuple, sans y découvrir l'œuvre de ce peuple dans le grand travail de l'humanité. Et si la nature et la valeur de chacun des éléments de ce grand travail vous échappent, comment pourrez-vous saisir la loi selon laquelle ce travail s'est opéré jusqu'à présent ? Et si la loi selon laquelle il s'est opéré dans le passé vous échappe, comment en induirez-vous celle selon laquelle il se poursuivra dans l'avenir ? Et comment enfin vous élèverez-vous à la loi générale et totale de ce développement, à la loi de l'humanité que

CORPUS, revue de philosophie

vous cherchez, qui est la solution même du problème que vous agitez, du problème de la destinée de l'espèce ? Une chose est donc plus évidente que la lumière du jour : c'est que les faits de l'histoire, tels que la simple érudition les donne, ne suffisent pas pour résoudre le problème de la destinée de l'humanité ; c'est que, tant qu'on n'a pas médité profondément sur la fin de l'homme et de la société, ces faits demeurent de véritables hiéroglyphes dont on n'a pas la clef ; c'est qu'enfin le problème que la *philosophie de l'histoire* a pour objet de résoudre présuppose la solution de tous les problèmes qui précèdent, et ne doit venir qu'à leur suite dans l'ordre légitime de nos recherches.

Actuellement, Messieurs, je ne vois plus qu'une question qui soit intimement liée au grand problème qui nous occupe, c'est la question théologique, qui est comme le couronnement de l'édifice dont nous dessinons les contours. La même loi de la raison, qui, en s'appliquant tour à tour à l'individu, à la société ou à l'espèce, fait concevoir à l'homme que les individus, les sociétés et l'espèce sont ici-bas pour une fin, en s'appliquant à l'univers au sein duquel l'humanité n'est qu'un phénomène, lui fait concevoir aussi que cet univers en a une, et, comme la partie ne saurait être contradictoire au tout, que la fin de l'humanité doit concourir à cette fin totale, n'en être qu'un élément, et par conséquent avoir en elle sa raison et son explication dernière. Ainsi, par un mouvement irrésistible, la pensée s'élève de l'ordre individuel à l'ordre social, de l'ordre social à l'ordre humain, et de l'ordre humain à l'ordre universel. Là seulement elle peut s'arrêter, parce que là seulement elle rencontre le dernier mot de l'énigme qui la tourmente, la dernière raison des phénomènes dont elle cherche le sens. Mais je me trompe, Messieurs, elle va plus loin encore, et elle doit le faire. L'ordre universel lui-même n'est qu'une loi, loi suprême, il est vrai, qui résume toutes les autres, et qui contient la raison dernière de tous les phénomènes, mais qui, dans l'ordre ontologique, n'est encore qu'un fait, et présuppose un être intelligent qui l'ait conçue et par conséquent réalisée. En d'autres termes, l'ordre universel suppose l'ouvrier universel, dont il est tout à la fois la pensée et l'œuvre. L'intelligence humaine va donc jusqu'à Dieu, et là enfin elle se repose, parce que là enfin elle trouve la source de ce fleuve immense que l'inflexible logique des principes qui la gouvernent

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

l'oblige de remonter. Dieu trouvé, l'aspect de l'univers change : l'ordre devient la providence, et les mille rameaux de la loi universelle deviennent les mille résolutions de la volonté et de la sagesse divine. L'âme humaine échappe avec joie à l'empire de l'inflexible fatalité, et se range avec bonheur sous celui de la sagesse et de la bonté de Dieu. Les rapports paternels du créateur à la créature succèdent aux rapports sévères de la loi et du sujet ; et la question suprême et dernière, qui était de savoir quel rôle joue la destinée de l'espèce humaine dans la destinée totale de l'univers, revêtant des formes plus consolantes, devient celle de savoir quels sont les desseins de Dieu, c'est-à-dire d'un être souverainement sage et bon, sur l'homme, c'est-à-dire sur un être, faible par son pouvoir, mais semblable à lui, et supérieur à tout le reste par le don de l'intelligence. Or, sous cette dernière forme comme sous la première, le problème théologique présuppose tous ceux que nous avons envisagés jusqu'à présent, et d'autres encore qu'il attire ainsi dans le vaste problème de la destinée de l'homme. En effet, pour pénétrer le rôle de la destinée de l'espèce humaine dans la destinée totale de l'univers, il faut partir à la fois, et de la fin vers laquelle nous voyons aller l'humanité, et de celle vers laquelle semble graviter la partie du monde physique que nous pouvons observer. La science du monde physique s'introduit donc comme élément dans la question ; elle y prend place à côté de celle de l'homme et de l'humanité ; et ces deux sciences deviennent les deux données de celle de Dieu, ou, ce qui revient au même, de celle de l'ordre et de la fin universelle de toutes choses. C'est dans le soin de cette vaste science, et par la comparaison de l'ordre physique et de l'ordre moral, que la question de la supériorité de l'un de ces deux ordres, et, par conséquent, de la subordination de l'autre, se pose et peut se résoudre ; c'est là que, jetant tour à tour dans sa balance la nature et l'homme, la raison se trouve appelée à décider si la nature est faite pour l'homme ou si l'homme n'est qu'un fragment de la nature ; si elle est le théâtre préparé pour le drame de notre destinée, ou si nous ne sommes qu'une goutte d'eau, entraînée avec mille autres dans le courant d'un fleuve dont les profondeurs et les rivages, la source et la destination, nous sont inconnus ? Question suprême et formidable, qui est celle de la pensée même de Dieu, et qui ne prétend à rien moins

CORPUS, revue de philosophie

qu'à en pénétrer l'énigme ; question qui nous conduit à soulever toutes les données que la création peut nous fournir, pour en tirer, sur la providence du créateur, tous les renseignements possibles ; question qui, dominant et résumant toutes les autres, a presque toujours été posée et agitée avant elles, mais qui, ne pouvant être résolue qu'à la lumière des solutions réunies de toutes les autres, ne doit être abordée qu'après elle dans l'ordre légitime de la science.

Tels sont, Messieurs, et les questions qu'embrassent le problème général de la destinée humaine, et l'ordre rigoureux dans lequel elles doivent être abordées et résolues. Vous voyez qu'elles ne sont point indépendantes et isolées, mais qu'elles sont unies et forment un système, comme les rameaux d'un arbre qui tous, du plus petit au plus grand, viennent se lier directement ou par des intermédiaires au tronc qui les nourrit et les soutient. Le tronc commun des questions que nous avons parcourues, c'est la question particulière de la destinée de l'homme dans la vie actuelle : de loin ou de près, immédiatement ou par des questions intermédiaires, toutes viennent s'y rattacher, toutes en présupposent la solution. C'est donc celle-là, Messieurs, que la science doit s'efforcer de résoudre la première. Aussi va-t-elle devenir le premier objet de nos recherches ; et, comme elle est vaste, le sujet de cette première année de nos leçons. Oublions donc l'ensemble du système que nous venons de tracer, oublions tous les autres problèmes qui le composent, et concentrons notre attention tout entière sur le problème moral, le seul qui doive désormais nous occuper.

En abordant ce problème, Messieurs, nous resterons fidèle à l'esprit qui préside à ces leçons. D'abord et avant tout, nous chercherons à en comprendre parfaitement le sens ; puis nous examinerons les moyens qui existent, et déterminerons la méthode qui doit être suivie pour le résoudre ; enfin, le but fixé et la route tracée, nous marcherons.

Trois grandes formes ont été données au problème moral depuis qu'on l'agite. La première est celle sous laquelle je l'ai posé moi-même : Quelle est la destinée de l'homme ici-bas ? La seconde est celle qui a dominé dans les écoles grecques, et qu'on pourrait appeler sa forme antique : Quel est pour l'homme le véritable ou le souverain bien ? La troisième enfin est celle qui a

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

prévalu de nos jours et qui est devenue sa forme vulgaire : Quels sont les devoirs de l'homme, ou quelle est la règle qui doit présider à sa conduite ? Que ces trois questions couvrent le même problème, c'est ce que je vais montrer en peu de mots : en le dégageant de ces trois formes, j'aurai atteint mon premier but, qui est d'en fixer le véritable sens.

Évidemment, Messieurs, si toutes choses nous étaient indifférentes, nous n'aurions point de raison pour agir d'une façon plutôt que d'une autre, et, par conséquent, nous n'en aurions aucune pour agir. Agir, c'est vouloir ; agir d'une manière plutôt que d'une autre, c'est préférer ; et nous ne pourrions rien vouloir, et nous ne pourrions rien préférer, si notre nature avait été constituée de manière à ce qu'il n'y eût pour elle rien de bon, à ce qu'il n'y eût pour elle rien de préférable. C'est évidemment parce qu'il y a pour elle du bien qu'elle agit, parce qu'il y a pour elle du bien et du mal qu'elle choisit ; et, s'il est bon qu'elle fasse certaines choses, et s'il est mauvais qu'elle en fasse certaines autres, c'est encore pour la même raison. D'où vous voyez, Messieurs, qu'il n'y a lieu de demander ce qu'il est bon que l'homme fasse que parce qu'il y a du bien pour lui, et que la seule manière de l'apprendre, c'est de déterminer en quoi consiste ce bien. Donc, la question de savoir s'il y a une morale ou une règle possible de nos actions est précisément celle de savoir s'il y a du bien et du mal pour nous ; et celle de savoir quelle est cette morale ou cette règle est justement celle de savoir en quoi consistent pour nous le bien et le mal. Ces deux dernières questions ne sont donc qu'un seul et même problème sous deux formes différentes. Seulement, quand on demande en quoi consiste le bien et le mal pour l'homme, on pose la question sous une forme plus profonde : car, la règle étant la conséquence, et le bien le principe, il faut, pour établir la règle, avoir préalablement déterminé en quoi consiste le bien.

Et maintenant, Messieurs, si vous voulez chercher, à quel titre les choses nous paraissent bonnes ou mauvaises, ou ce que notre intelligence entend quand elle les qualifie ainsi, vous allez voir que la question : *En quoi consiste le bien et le mal ?* est à son tour identique à cette autre : *Quelle est notre destinée ici-bas ?*

En effet, Messieurs, quel que soit le cas qu'il vous plaise de choisir et la situation dans laquelle il vous convienne de vous

CORPUS, revue de philosophie

placer, vous trouverez toujours que, si vous appelez telle chose bonne et telle autre mauvaise, c'est que celle-là convient à votre nature, est en harmonie avec sa destination, tandis que la mauvaise répugne à votre nature, est en opposition avec sa véritable fin. Un exemple grossier vous fera saisir ma pensée.

N'est-il pas vrai, Messieurs, que, si nous n'avions pas été organisés de manière à ressentir un certain appétit qu'on appelle la faim et un autre qu'on appelle la soif, tout ce qui touche à la satisfaction de ces appétits nous serait absolument indifférent ? N'est-il pas vrai que, sans l'existence en nous de ces appétits, le pain et l'eau ne seraient pour nous ni bons ni mauvais ? Et les deux actes de boire et de manger seraient-ils qualifiés bons, et aurions-nous quelque raison de les produire, sans l'existence de ces appétits ? Nullement. La raison dernière de la bonté du pain et de l'eau, la raison dernière de la qualification que nous appliquons aux actes de boire et de manger, est donc dans la constitution de notre nature et dans la convenance qui existe entre sa destination d'une part, et ces choses et ces actions de l'autre c'est, en d'autres termes, la propriété qu'elles ont de satisfaire à certaines tendances de notre être, et de seconder ainsi sous ce rapport l'accomplissement de notre destination, qui constitue leur bonté et la constitue exclusivement. Supprimez en nous ces deux appétits, ces mêmes actions, ces mêmes choses, nous deviennent complètement indifférentes ; elles n'ont plus pour nous aucun caractère. Mais, dans cette hypothèse même, si nous connaissions qu'un certain être est pourvu de ces deux appétits, bien que le pain et l'eau, bien que l'acte de boire et de manger nous fussent entièrement indifférents, nous n'en jugerions pas moins ces choses et ces actes bons pour cet être, et nous les qualifierions ainsi par rapport à lui.

Ce qui est vrai dans ce cas, Messieurs, est vrai dans tous, et cet exemple trivial vous révèle ce qui fait qu'il y a pour l'homme, ce qui fait qu'il y a pour un être quelconque, du bien et du mal. Ce qui fait qu'il y a pour un être du bien et du mal, c'est qu'il a reçu de Dieu une certaine nature, et, avec cette nature, une certaine destinée qui en est la conséquence et à laquelle il aspire. L'accomplissement de cette destinée, voilà pour un être, je ne dis pas le souverain bien, mais le seul bien ; le non-accomplissement de cette destinée, voilà pour lui le seul mal. Tout ce qui est bon

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

pour un être ne l'est qu'à ce titre qu'il contribue à produire ce bien unique ; tout ce qui est mauvais ne l'est qu'à ce titre qu'il contribue à produire ce mal unique. Donc, pour déterminer ce qui est bon ou mauvais pour un être, il faut préalablement avoir déterminé en quoi consistent pour lui ce bien et ce mal suprême ; c'est-à-dire, Messieurs, qu'il faut préalablement avoir déterminé quelle est la fin, quelle est la destinée de cet être. D'où vous voyez que la question : *En quoi consiste pour l'homme le bien et le mal, quel est pour lui le véritable, le souverain bien*, est parfaitement identique à cette autre : *Quelle est la destinée de l'homme en ce monde ?* Seulement, de ces deux formes du même problème, c'est la dernière qui est la plus profonde : car il faut connaître la fin de l'homme en ce monde pour déterminer quel y est son bien, comme nous avons vu qu'il fallait savoir quel y est son bien pour déterminer ce qu'il doit y faire, et fixer ainsi la règle de sa conduite.

Vous le voyez donc, Messieurs, c'est, en dernière analyse, le même problème qui se trouve exprimé dans les trois questions que nous venons de signaler ; mais il s'y montre saisi à différents degrés de profondeur. Or, quelle que soit la forme sous laquelle on le pose d'abord, il faut toujours, pour le résoudre, finir par le ramener à la plus profonde, à celle qui met à nu la véritable difficulté. C'est donc celle-là qui est la vraie forme, la forme scientifique du problème ; c'est aussi sous celle-là que nous l'avons posé.

Le sens du problème fixé, arrivons à la méthode à suivre pour le résoudre.

Deux voies s'offrent à nous pour y parvenir, Messieurs : l'une qui consiste à chercher la solution de question dans la nature de l'homme, l'autre qui consiste à la chercher dans le spectacle de la vie humaine que nous avons sous les yeux. Or, je dis que de ces deux routes la dernière est indirecte et semée d'incertitude et que, pour connaître la destinée de l'homme, la seule méthode à la fois prompt et sûre, c'est de la demander à une analyse exacte des principes constitutifs de sa nature.

De ces deux méthodes, toutefois, ce n'est pas la dernière qui semble au premier coup d'oeil la plus naturelle : aussi n'a-t-elle pas été la plus communément suivie ; en général on a préféré l'autre, en vertu d'un raisonnement, fort juste en apparence, mais

CORPUS, revue de philosophie

qui ne tient point compte des difficultés pratiques de la méthode à l'appui de laquelle on le fait.

Il ne dépend point d'un être de choisir sa fin : elle lui est imposée par sa nature qu'il ne peut modifier et qui fatalement y aspire. Pas plus qu'aucun être l'homme ne peut changer sa nature, et cette nature, pas plus qu'un autre, ne peut devenir infidèle à ses propres principes. L'homme est donc invinciblement déterminé à tendre sa fin ; il suffit donc de constater où l'homme va, pour connaître sa véritable destination. – Voilà le raisonnement, Messieurs ; les prémisses en sont justes ; mais on ne fait pas attention à deux circonstances qui ne permettent pas d'en admettre la conséquence : la première, que l'homme est intelligent et libre ; la seconde, que la fin de l'homme se résout dans la pratique en une foule de buts particuliers, et le mouvement de la nature humaine vers cette fin en une foule de tendances partielles et diverses. Sans ces deux circonstances, la méthode qui prétend trouver la fin de l'homme dans le spectacle des choses humaines pourrait aboutir ; mais ces deux circonstances la rendent aveugle et impuissante, et vous allez le comprendre.

Les tendances primitives par lesquelles la nature humaine manifeste sa vocation et y aspire ne sont point très nombreuses ; et, quand on les étudie directement dans le sanctuaire de la conscience où elles agissent sur la volonté et déterminent la conduite, il est aisé de le démêler, et de comprendre la fin définitive et totale à laquelle elles conspirent. Mais ce mouvement, très-simple à sa source, se brise en rencontrant les choses extérieures, et se décompose en une multitude infinie de poursuites différentes. En effet, le monde qui nous entoure présente à chaque passion de notre nature un infini de buts différents ; et, quoique la passion reste la même dans la conscience, elle reçoit au dehors, de cette diversité de buts auxquels elle s'attache, une diversité intime de formes qui la déduisent de mille façons et la métamorphosent pour le spectateur en une multitude de passions distinctes. Et non-seulement le spectateur, mais l'acteur lui-même, s'y trompent : préoccupé du bien particulier qu'il poursuit, chacun de nous prend la passion qui l'y pousse pour une autre passion que celle de son voisin, chez qui elle aspire à un autre but ; et c'est ainsi

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

que, pour tous, ce qui est simple au dedans, la vocation de la nature humaine, se traduit au dehors en une variété de directions et de poursuites qui égale en quelque sorte celle des grains de sable du rivage.

Ce n'est pas tout, Messieurs - tandis que les choses extérieures brisent ainsi la fin de notre nature en des milliers de fragments, notre nature, parce qu'elle est intelligente et libre, laisse là le tout pour la partie, et semble, dans chaque individu, s'attacher exclusivement à quelques-uns de ces fragments et oublier tout le reste. En effet, entre cette foule de buts particuliers, dans lesquels notre fin se décompose au dehors, l'expérience prouve que l'homme choisit, que ses choix varient d'individu à individu, et que souvent il choisit d'une manière absurde, sacrifiant à des intérêts misérables. les intérêts les plus élevés de sa nature. Il est bien peu d'hommes, s'il y en a, qui embrassent la fin de l'homme dans toute son étendue, et qui en poursuivent l'accomplissement tout entier. Presque tous sont dominés par une passion, préoccupés d'un bien exclusif ; et c'est au service de cette passion, à la conquête de ce bien, que se consument toute leur activité, tous les efforts, toute leur vie. Et de là, Messieurs, cette diversité infinie de sentiments sur ce qui mérite véritablement d'occuper la pensée et l'activité de l'homme. Chaque individu a pour ainsi dire une opinion particulière sur ce point ; chaque coterie a la sienne. Parcourez les mille mondes différents que contient cette grande ville, et vous serez confondus de voir combien ce qui agite, ce qui absorbe l'un, semble peu important, semble nul à l'autre. Non-seulement donc la fin de l'homme, simple au dedans, se montre décomposée au dehors en une foule de fins particulières, mais, par les choix exclusifs et divers de la liberté humaine entre ces fins, au lieu d'une vocation commune à tous, il semble qu'il y en ait autant que d'individus et que chacun de nous ait la sienne.

Ce sont ces deux circonstances, Messieurs, qui, comme je vous l'ai dit, frappent d'impuissance la méthode qui prétend induire la fin de l'homme du spectacle des actions humaines. Sans doute cette méthode a raison quand elle suppose que la multitude de directions diverses, dans lesquelles s'ébranchent au dehors le petit nombre des tendances primitives de notre nature, expriment et traduisent comme elles la vocation de notre nature.

CORPUS, revue de philosophie

Toutes en effet émanent de ces tendances, qui ne sont elles-mêmes que les expressions diverses d'un seul penchant fondamental, celui qui entraîne notre nature vers sa fin. Mais qui ne voit d'abord que, de ces deux traductions, l'une immédiate et composée d'un petit nombre de signes, l'autre éloignée et qui en contient une multitude, il est absurde, quand toutes deux sont également sous nos yeux, de laisser là la première pour interroger la seconde ? Et qui ne comprend ensuite qu'on ne peut lire la fin de l'homme à travers cette dernière qu'à la condition d'avoir ramené toutes les directions variées de la vie extérieure au petit nombre de tendances intérieures d'où elles émanent, et qu'ainsi, sous peine de ne pas aboutir, la méthode qu'on préfère est en définitive obligée de venir demander à celle qu'on repousse la solution du problème moral.

Et en effet, Messieurs, veuillez le remarquer : quand bien même, avec une exactitude presque impossible, vous seriez arrivés à recueillir tous les buts divers que les hommes poursuivent en ce monde, vous n'auriez encore qu'une somme de buts particuliers, et il vous resterait à réduire cette liste immense, à extraire de toutes ces fins de détail le petit nombre de fins principales dont elles ne sont que les variantes. Or, cette induction n'est possible qu'à une condition, c'est que vous laisserez là la conduite extérieure des hommes pour interroger les mobiles de la conduite de l'homme et les principes de sa nature. En effet, ce n'est point au dehors que toutes ces conduites diverses se rallient, c'est au dedans. Au dehors, les buts poursuivis sont distincts et les conduites divergentes ; vous ne trouverez rien là qui vous autorise à les identifier. Mais ces conduites divergentes peuvent être inspirées au dedans par une même passion, par un même principe de notre nature, en sorte que, malgré la différence des buts extérieurs, elles n'aient cependant qu'une seule et même fin ; c'est ainsi que les conduites les plus diverses en apparence peuvent cependant être identiques. Mais où se révèlent ces identités ? Elles se revêtent dans ce qui les constitue, c'est-à-dire dans les principes de notre nature. Vous ne pouvez donc prononcer sur l'identité ou la distinction que deux conduites que par la connaissance même du fait que vous prétendiez en induire, c'est-à-dire, du motif qui les a déterminées. Cette méthode est donc un cercle vicieux,

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine

puisqu'elle suppose ce qu'il s'agit de trouver. Et cela est si vrai, qu'une action peut être produite par les motifs les plus opposés, sans cesser de paraître la même. Les maximes de La Rochefoucauld en sont une preuve frappante. Prenez toutes les actions possibles, prenez-les en elles-mêmes et telles qu'elles apparaissent au spectateur, La Rochefoucauld se charge de démontrer qu'il n'en est pas une, non pas même celles qui ont l'air d'être les plus généreuses, qui ne puisse s'expliquer par un motif égoïste : et en effet il n'est point d'action qui ne puisse être faite par un tel motif. Mais s'ensuit-il qu'elles ne se fassent jamais par un motif désintéressé ? Nullement ; elles se font tantôt par un motif désintéressé, tantôt par un motif égoïste. Et comment, dans un cas donné, savoir par lequel des deux ? Elles-mêmes ne peuvent vous l'apprendre. c'est le secret de la conscience qui les accomplit. En se bornant à interroger les actions humaines, on ne peut donc arriver à rien de certain sur les motifs qui les déterminent, ni par conséquent sur les véritables fins de la conduite humaine : elles se prêtent avec la même facilité aux interprétations les plus diverses et justifient avec la même complaisance les systèmes les plus opposés. Il est donc impossible de tirer du spectacle des actions humaines la solution du problème de la destinée de l'homme. Il faut donc chercher ailleurs la révélation de cette destinée : il faut donc la chercher là où elle est écrite en caractères précis et certains, c'est-à-dire dans les principes constitutifs de la nature humaine.

Ainsi, cette question que toutes celles qui doivent nous occuper présupposent, cette question radicale de la destinée de l'homme ici-bas, en présuppose elle-même une plus radicale encore, celle de la nature de l'homme. Qui ignore la nature de l'homme ne peut, la résoudre ; qui ne connaît qu'incomplètement cette nature ne peut en trouver qu'une solution incomplète : cela n'est pas seulement vrai, cela demeure pour nous rigoureusement démontré. Aussi bien, la question de la destinée de l'homme ici-bas n'était pas encore une question de faits, une question que l'observation pût immédiatement résoudre. Que l'homme ait une fin ici-bas, la raison le conçoit comme une nécessité ; mais cette fin n'est point un fait observable, qui tombe sous la conscience et les sens ; cette fin n'est encore qu'une idée générale à déterminer, et qui ne peut l'être que par des faits. Tant

CORPUS, revue de philosophie

qu'on n'est point arrivé à une question de traits dans une recherche, on n'en a point trouvé le véritable commencement. On ne devine pas les desseins de Dieu, qui sont les lois de la création ; il faut les découvrir, et on ne peut les découvrir que par l'étude de la faible partie de ses oeuvres qu'il a livrée à nos regards. Toute lumière émane pour nous de l'observation ; et toute recherche, à moins qu'elle ne soit impossible, recèle dans son sein une question de faits dans laquelle elle vient se résoudre. Le génie de la méthode, qui est celui de la science, consiste uniquement à découvrir cette question, à l'exprimer du problème. Cela fait, tout est fait : car le cadre est tracé, et la patience humaine finit toujours par le remplir. Dans la recherche qui nous occupe, cette question de faits est celle de la nature de l'homme. Cette nature de l'homme est une chose observable, une réalité qui est là, présente à nos regards. Pour la déterminer, il n'est besoin d'aucune donnée antérieure, il suffit d'ouvrir les yeux de la conscience et de regarder. A ce signe, nous reconnaissons une question véritablement première, nous avons touché au véritable commencement de notre recherche. L'homme connu, la détermination de sa fin s'ensuit ; sa fin, déterminée, détermine celle de la société et de l'espèce ; et, la fin de l'Humanité déterminée, la place de l'humanité dans l'oeuvre de la création peut être légitimement cherchée. Voilà le cadre de la science, Messieurs, son cadre rigoureux et vrai. C'est ce cadre que nous allons essayer de remplir. Mais, vous le savez, la science de la nature humaine n'est pas pour nous à faire : nous nous en sommes longuement occupés dans les années précédentes. Nous partirons donc des résultats que nous avons obtenus, et nous entrerons immédiatement dans la science morale proprement dite. C'est un droit que de laborieuses recherches nous ont acquis.

THEODORE JOUFFROY

**BIBLIOGRAPHIE DE THOMAS-SIMON
(DIT THEODORE) JOUFFROY
(1796-1842)**

Nota bene : ces éléments pour une bibliographie de Théodore Jouffroy ne prétendent pas à l'exhaustivité et veulent seulement fournir un certain nombre de matériaux pour de futures recherches.

1. Bibliographies

Bibliothèque Nationale, *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. LXXIX, Paris, 1924, 194-196.

Poux, Pierre, éd. de : Jouffroy, Théodore Simon, *Le Cahier vert*, Paris, Les Presses françaises, 1924, pp.115-120.

Pommier, Jean, *Deux études sur Jouffroy et son temps*, Paris, Félix Alcan, 1930, pp.73-74.

Goblot, Jean-Jacques, *La Jeune France libérale. Le Globe et son groupe littéraire 1824-1830*, Paris, Plon, 1995, p.585[version publiée d'une thèse soutenue en 1987].

2. Sources manuscrites

Archives Aubry-Vitet : Pierre Vitet, *Journal*, 1819-1832.

Archives départementales du Cher : *Cours de psychologie et Cours de morale*, rédigés par L. de Raynal, Papiers Raynal, 2F-21, 2F-22.

Archives municipales de Toulouse : *Projet de prospectus pour une revue* (s.d.), Fonds Charles de Rémusat, 5 S,¹⁷⁸ F.

Archives nationales : F.17 9197 ; F. 19 3969.

CORPUS, revue de philosophie

Bibliothèque de Besançon : *Carnet* contenant la version primitive de «Comment les dogmes finissent», ms 1971 ; Charles Weiss, *Carnet de voyage à Paris*, ms 1930 ; *Le Cahier vert*, autographe, manuscrit, Pap. Carnet [y sont jointes 4 lettres de Régine Perret, petite-fille de l'auteur] ; *Lettres de Th. Jouffroy à Ch. Weiss* [107 lettres] ; *Roman ébauché avec une dame du voisinage*, copie, XIX^es., 29 ff.

Bibliothèque de Bourbonne-les-Bains : Projets d'articles pour *Le Globe* et manuscrits divers, notamment «Comment un dogme règne ; nouveaux faits sur la chute des dogmes»,s.d. ; Archives sur Walter Scott, 1826-1827 ; *Cours de philosophie de l'histoire*, rédigé par L. Vitet, Papiers Jouffroy.

Bibliothèque de l'ENS (Ulm), Paris : Jouffroy, *Cours de philosophie*, 1830-33, ms 87 ; *Cours de philosophie*, ms 88.

Bibliothèque de Lausanne : Henri Druey, *Mémorial de mes conversations*, huit cahiers, 1824-1825, Fonds Druey, ms IS.3591.

Bibliothèque de Salins : Nomenclature des articles publiés par Magnin dans *Le Globe*, Fonds Magnin, ms 27, dossier 1.

3. Sources imprimées

Amitié, Paris, impr. de Moreau (s.d.), 10 p. (Extrait de *l'Encyclopédie Moderne*, vol. II, pp.98 sq).

Articles du *Globe* (on en trouve une recension dans l'ouvrage cité juste après, pp.117-120, on complétera par les références à : Goblot, Jean-Jacques, *Documents pour servir à l'histoire de la presse littéraire, Le Globe, 1824-1830*, Paris, H. Champion, 1993) [Th. Jouffroy a donné, à divers journaux, un certain nombre d'articles, en particulier dans l'Ami de la Religion, les Annales de philosophie chrétienne, le Correspondant, le Courrier français, l'Encyclopédie Courtin, l'Encyclopédie des Gens du Monde, les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, le Moniteur, le National, la Quotidienne, la Revue des Deux

Bibliographie

Mondes, la Revue Européenne, la Revue indépendante, l'Univers, l'Université catholique, la plus grande partie de ces articles - mais non pas la totalité - a été republiée dans les *Mélanges...*, voir ci-après].

Le cahier vert, publié par Pierre Poux , Paris, Les Presses françaises, 1924, «Bibliothèque romantique» [nlle éd. due à Maurice Guérin, Paris, Klincksieck, 1983].

Correspondance de Théodore Jouffroy, publiée avec une étude sur Jouffroy par Adophe Lair, Paris, Perrin, 1901.

Cours d'esthétique, suivi de la thèse du même auteur sur le sentiment du beau et de deux fragments inédits et précédés d'une préf. de Jean-Philibert Damiron, Paris, L. Hachette, 1843, 2° éd., 1863, 3° éd., 1875, 4° éd., 1883.

Cours d'histoire de la philosophie moderne : philosophie morale. Cours fait à la Faculté des lettres de Paris en 1831, discours d'ouverture, Paris, Pichon et Didier, 1831.

Cours de droit naturel, professé à la Faculté des lettres de Paris , Paris, Prévost-Crocius, 1834-1835, 2 vol. (3° vol. pub. par J.-Ph. Damiron, 1843), 2° éd. Paris, Hachette, préf. de J.Ph. Damiron, 1843, éd. en 2 vol., 3° éd. (par C. Mallet), 1858, 2 vol., 4° éd., 1866, 2 vol., 5° éd., 1876, 2 vol. Réédition Corpus des Œuvres Philosophiques de Langue Française, Paris, Fayard, 1997.

Cours de droit naturel, professé à la Faculté des lettres de Paris, sténographié et publié par Hippolyte Prévost, 10° leçon, Paris, Prévost-Crocius, 1834.

Cours de droit naturel, professé à la Faculté des lettres de Paris (année classique 1834-1835), [13°-17° leçon], Paris, Prévost-Crocius, 1834.

CORPUS, revue de philosophie

Introduction to ethics, including a critical survey of moral systems, translated from the french of Jouffroy, by William H. Channing, Boston, J. Munroe, 1848, 2 vol.

Institut Royal de France. *Séance publique annuelle des cinq Académies* du jeudi 2 mai 1839 [(...) Fragment d'une histoire de la Révolution grecque (...)], Paris, impr. de Firmin-Didot frères, 1839.

Lettre à MM. les électeurs de l'arrondissement de Pontarlier [signé : Théodore Jouffroy, 29 juin 1831], Besançon, impr. de C. Deis, 1831.

Mélanges philosophiques, Paris, Paulin, 1833, 2° éd., Paris, Ladrangé, 1838, 3° éd., Paris, L. Hachette, 1860, 4° éd., 1866, 5° éd., 1875, 6° éd., 1886, 7° éd., 1901. Réédition Corpus des Œuvres Philosophiques de Langue Française, Paris, Fayard, 1997.

Mélanges philosophiques, in *Auszügen mit Anmerkungen zum Schulgebrauch* hrsg. von O. Roll, Bielefeld / Leipzig, Velhagen und Klasing, 1915, Sammlung französischer und englischer Schulausgaben.

Mélanges philosophiques, présentation de Jean-Paul Dumont, Genève, Slatkine Reprints, cop. 1979, «Ressources ; 50» [Reprod. photomécanique de l'éd. de Paris, 1833].

Nouveaux mélanges philosophiques précédés d'une notice et publ. par Ph. Damiron, Paris, Joubert, 1842, 2° éd., 1842, 3° éd., Paris, Hachette, 1872, 4° éd., 1882.

De la Politique de la France en Afrique, Paris, impr. de A. Henry, 1840 [Extrait de la *Revue des Deux Mondes*].

Reid, Thomas, *Œuvres complètes* avec des fragments de M. Royer-Collard, trad. de l'anglais par Th. Jouffroy, Paris, A. Sautet et Cie/Masson, 1829-1836, 6 vol.

Bibliographie

Stewart, Dugald, *Esquisses de philosophie morale*, trad. de l'anglais sur la IV^e éd. par Th. Jouffroy, Paris, A. Johanneau, 1826, 2^o éd., 1833, 3^o éd., 1841.

4. Littérature secondaire

Cousin, Victor, *Fragments philosophiques*, t.I, 3^o éd. Paris, Ladrangé, 1838, *Fragments littéraires*, Paris, Didier, 1843.

Leroux, Pierre, *Réfutation de l'éclectisme*, Paris, Charles Gosselin, 1839.

Damiron, Jean-Philibert, *Quelques mots sur M. Jouffroy*, Paris, impr. de Guiraudet et Jouanot, s.d.

Leroux, Pierre, *De la mutilation d'un écrit posthume de Théodore Jouffroy*, sl, 1843.

Montalembert, Charles René (comte de), *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, Paris, impr. de Bailly, 1843.

Jacques, Amédée, « Les écrits philosophiques de M. Jouffroy », *La Revue Nouvelle*, juin 1845, pp. 54-105.

Brétillet, Léon, «Théodore Jouffroy», Académie de Besançon, 1847, pp. 2,16 et 19.

Perron, François, c.r. des *Nouveaux mélanges philosophiques*, *Revue de la Franche-Comté*, 1848, p.77.

Sainte Beuve, Charles Augustin, *Portraits littéraires*, t. I, nlle éd., Paris, Didier, 1855, *Causeries du lundi*, t. VIII, 3^o éd., Paris, Garnier.

Mgr Baunard, *Le doute et ses victimes dans le siècle présent*, Paris, Poussièlgue, 1866.

CORPUS, revue de philosophie

Tissot, Joseph, *Théodore Jouffroy, sa vie et ses écrits*, Paris, Didier, 1875.

Huart, Arthur, «Théodore Jouffroy», Académie de Besançon, 1880, p. 136.

Simon, Jules, *Victor Cousin*, Paris, Hachette, 1887.

Estignard, Alexandre, «Théodore Jouffroy», Académie de Besançon, 1889, p. 109.

Estignard, Alexandre, *Portraits franc-comtois*, t. III, Paris, Champion, 1890.

Barthélemy-Saint Hilaire, Jules, *M. Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette, t. II, 1895[consulter également les tomes I et III].

Laprune Léon(abbé), *Théodore Jouffroy*, Paris, Perrin, 1899.

Dubois, Paul-François, *Cousin, Jouffroy, Damiron, Souvenirs...*, Paris, Perrin, 1902.

Michaut, Gustave, *Ste Beuve avant les Lundis*, Paris, Fontemoing, 1903.

Monnot, Abel, «A propos d'une publication», Académie de Besançon, 1924, pp. 244-45.

Gazier, Georges, «Un Manuscrit de Th. Jouffroy falsifié et mutilé à l'instigation de V. Cousin», *Revue de l'Histoire littéraire de la France*, 1925, pp. 588-595.

Philippe, Albert, «Sur quelques pages inédites de Jouffroy», Académie de Besançon, 1925, pp. 1-21.

Pommier, Jean, «Le scandale Jouffroy», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, mai-juin 1928.

Bibliographie

Pommier, Jean, 1930, voir plus haut pour la réf. complète.

Gazier, Georges, «Le roman inachevé de Th. Jouffroy», Société d'émulation du Doubs, 1939, pp. 52-64.

un choix d'études plus récentes :

Bénichou, Paul, *Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard, 1977.

Lefranc, Jean, «La critique du spinozisme dans le Cours de droit naturel de Théodore Jouffroy», *Les Cahiers de Fontenay*, 1985, nos 36-38, pp. 223-227.

Madden E.H., Manns J.W., «Théodore Jouffroy's Contribution to the Common Sense Tradition», *The Journal of the History of Philosophy*, 1987, vol. 25, n° 4, pp. 573-584.

Manns J.W., «The Scottish Influence on French Aesthetic Thought», *The Journal of the History of Ideas*, 1988, vol. 49, n° 4, pp. 633-651.

Cotten, Jean-Pierre, «Pour une histoire impure de la philosophie : Thomas Reid à l'époque de l'éclectisme», *Les Cahiers de Fontenay*, 1989, nos 55-57, pp.215-227.

Lefranc, Jean, «La méthode psychologique en France au XIX^e siècle», *L'Enseignement philosophique*, 1990, vol. 40, n° 5, pp. 17-36.

Dotti, Jorge, *La Letra Gótica*, Buenos Aires, UBA, 1992.

Kelly, George Armstrong, *The Humane Comedy*, Cambridge, University Press, 1992.

Goblot, Jean-Jacques, 1993, 1995, voir plus haut pour les réf. complètes.

CORPUS, revue de philosophie

Vermeren, Patrice, « Les têtes rondes du *Globe* et la nouvelle philosophie de Paris (Jouffroy et Damiron) », *Romantisme*, 1995, vol. 88, pp. 23-34.

Goblot, Jean-Jacques, « Jouffroy et Cousin », dans *Victor Cousin, Homo theologico-politicus*, sous la direction de Eric Fauquet, Paris, Kimé, 1997, pp. 69-82.

JEAN-PIERRE COTTEN
CENTRE DE DOCUMENTATION ET BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUES
UNIVERSITE DE BESANÇON

Tribune libre

LETTRE OUVERTE

UNE RÉCRITURE « NÉO-SCOLASTIQUE » DE L'HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

*Aux responsables scientifiques du XXVII^e Congrès de l'ASPLF
qui se tiendra à Québec en août 1998 sur le thème :
« La métaphysique, histoire, critique, enjeux »*

Résumé

La présentation, sous la forme de onze citations de philosophes et théologiens, de l'organisation scientifique du XXVII^e Congrès de l'ASPLF consacré à « La métaphysique, histoire, critique, enjeux » qui se tiendra à Québec en août 1998, n'est pas sans poser de graves problèmes philosophiques : *aucun philosophe français n'est cité*, aucune section ne laisse place à la métaphysique de l'Age Classique, la problématique médiévale du sujet (et de l'objet) de la métaphysique ne se réfère ni à Avicenne, ni à Averroès qui ont pourtant créé cette problématique. On assiste à la reproduction d'un axe « Thomas-Suarez-Kant », qui efface toute la métaphysique non scolaire de la Renaissance et de l'Age Classique et jusqu'au nom de Descartes, obligeant ainsi le lecteur à se demander si l'on n'est pas confronté à une réécriture « néo-scholastique » de l'histoire de la pensée qui devrait en ce cas être exposée comme telle et soumise au débat.

Abstract

The eleven quotations from philosophers and theologians which make up the scientific parameters of the 27th ASPLF Congress on « Metaphysics : history, criticism and consequences » (to be held in Québec in August 1998), pose some serious philosophical problems : *no French philosopher is quoted* ; there is no section devoted to the metaphysics of the Classical Age ; and concerning the medieval problem of the subject (and of the object) of metaphysics neither Avicenna nor Averroes is referred to, although these two philosophers created the question. We seem to find ourselves before a « Thomas-Suarez-Kant » axis, which removes all non-scholastic metaphysics from the Renaissance and Classical Ages, even to the name of Descartes himself, leading the reader to wonder whether he is confronted with a « neo-scholastic » rewriting of the history of thought, which should, in that case, be presented as such and submitted to public discussion.

CORPUS, revue de philosophie

La communauté philosophique, et particulièrement les philosophes de langue française, puisqu'il s'agit du XXVII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, ne peut que vous savoir gré d'avoir accepté la lourde tâche d'organiser le congrès de 1998, d'autant que le sujet choisi, « La métaphysique, histoire, critique, enjeux », intéresse profondément tous ceux qui estiment qu'il s'agit là d'une dimension essentielle de la pensée philosophique.

Cependant, si l'on pense comme Montaigne que la sincérité est la vraie philosophie, il est impossible de passer sous silence le grave problème philosophique que pose votre présentation de l'organisation scientifique de ce congrès, à la page 4 de votre « première circulaire ».

Comme il est d'usage, les travaux du congrès sont répartis en sections et vous en prévoyez cinq. Vous avez choisi d'explicitier le sujet de chacune de ces sections, non par une brève mise au point conceptuelle, mais simplement par un titre, suivi de *citations* de deux (ou trois) penseurs. C'est ainsi que l'on peut lire les citations de onze philosophes *et théologiens* : Section I : Platon, Aristote, Plotin ; Section II : Saint Thomas, Suarez ; Section III : Kant, Nietzsche ; Section IV : Husserl, Heidegger ; Section V : Putnam, Wittgenstein.

Le choix de tel ou tel auteur est toujours très délicat, et nous sommes conscient qu'un parfait accord entre tous n'est pas concevable. S'il s'était seulement agi de discuter le choix de tel ou tel penseur en particulier (par exemple : pourquoi Kant et non Hegel ou Comte, pourquoi Wittgenstein et non Russell, Bergson ou Merleau-Ponty...), le problème serait résolu. Il est clair, en effet, qu'une telle discussion pourra avoir lieu dans le cadre délimité par chacune des sections, et personne ne saurait douter du libéralisme qui a toujours été un trait distinctif des congrès de l'ASPLF. Mais parce qu'il s'agit, dans votre présentation scientifique, d'une *tendance générale* qui éclate aux yeux de tout lecteur un tant soit peu averti de l'histoire de la philosophie et des enjeux contemporains, une réponse publique m'a semblé nécessaire, pour susciter un débat philosophiquement indispensable.

Lettre ouverte

Je commencerai par trois observations, qui sont autant de questions aux responsables scientifiques de Laval :

1. *Aucun philosophe français n'est cité parmi les onze auteurs.* Il n'y a ni René Descartes, ni Nicolas Malebranche, ni Maine de Biran, ni Auguste Comte, ni Henri Bergson, pour ne citer que quelques-uns des plus grands, dont on peut dire objectivement que l'œuvre a marqué de manière essentielle la réflexion métaphysique, que ce soit pour la renouveler et l'enrichir, ou, au contraire, pour la remettre en cause. Nous sommes dans un congrès des Sociétés de Philosophie *de langue française*, qui plus est *au Québec*, et la philosophie de langue française est radicalement *absente* de la présentation scientifique de ce congrès. Les organisateurs du XXVII^e Congrès de l'ASPLF pensent-ils que l'histoire de la philosophie de langue française n'a rien d'essentiel à nous dire sur la constitution et les problématiques de la métaphysique ?

2. *Aucun philosophe de l'Age Classique n'est cité et, par un saut de deux siècles, on passe directement de Suarez à Kant, comme si l'absence de Descartes entraînait avec elle celle de tous les grands métaphysiciens du XVII^e siècle tels que Leibniz et Spinoza.* Je demande : que peut-on comprendre à la critique moderne de la métaphysique si l'on ne fait pas la plus grande place à la problématisation de la métaphysique propre au XVII^e siècle, qui, à partir des *Méditations* de Descartes, n'est plus tant celle de son *objet* que celle de sa *méthode* et de ses *fondements*, avec une conscience nouvelle, suscitée par Descartes, des enjeux philosophiques de la distinction entre métaphysique et théologie.

3. *Les deux grands métaphysiciens arabes : Avicenne et Averroès, qui ont véritablement créé le concept de la métaphysique, rendu usuel le mot lui-même en fixant le vocable grec dans sa transcription arabe et défini la problématique du sujet de la métaphysique pour tout le Moyen Age et au-delà, sont absents.* Seuls deux théologiens latins, Thomas d'Aquin et Suarez, sont cités, ce qui est historiquement et philosophiquement aussi peu satisfaisant que si vous aviez effacé Platon et Aristote pour mettre à leur place, uniquement, Augustin et Denys. Pensez-vous réellement que l'on peut traiter de « la constitution de l'objet de la métaphysique » en partant seulement de Thomas d'Aquin et non d'Avicenne et Averroès ?

CORPUS, revue de philosophie

Les enjeux philosophiques de ces trois observations et de ces trois questions sont si importants que je vous remercie, pour le respect du débat philosophique, de bien vouloir publier cette lettre ouverte en y apportant vos réponses.

J'espère évidemment une réponse *philosophique* et non pas « académique ». N'invoquez pas, je vous prie, le fait que Descartes aurait déjà eu « sa part » en 1996, car tout nouveau congrès reprend entièrement à sa charge le problème qu'il choisit de traiter. N'invoquez pas non plus le manque de place, car des citations plus courtes de Kant, Nietzsche et Heidegger auraient permis d'intégrer de brèves citations d'Avicenne et Averroès pour la section II, de Bergson pour la section IV (par exemple la formule célèbre, mais riche de sens en ce qu'elle est liée à une méthode de pensée métaphysique originale et profonde : *La métaphysique est la science qui prétend se passer de symboles*), et, après la section II, de créer une section qui aurait été philosophiquement essentielle pour prendre en compte les débats de l'Age Classique qui ne se limitent absolument plus, à partir de Descartes, à la question médiévale du « sujet », puis de l'« objet » de la métaphysique, et qui aurait donc pu être intitulée *Méthodes et fondements de la métaphysique* (ou encore *La distinction entre métaphysique et théologie naturelle dans les « systèmes » de la pensée classique*), section qui aurait pu être illustrée par quelque citation de Descartes ou de Leibniz, sans parler de Spinoza et de Malebranche.

*

* *

Je me suis limité, avec ces trois remarques et questions, au constat que suscite immédiatement une première lecture de votre circulaire. Je formulerai maintenant une quatrième interrogation qui porte cette fois sur l'*intention* qui a pu conduire à une présentation aussi discutable de l'histoire de la métaphysique. J'indiquais plus haut qu'une *tendance générale* se dégageait de l'organisation scientifique de ce congrès. Il est en effet possible de tirer les conséquences des observations factuelles et objectives qui viennent d'être énoncées, afin d'ouvrir un espace de discussion.

Le fait de passer directement de Suarez à Kant, en omettant toute la Métaphysique Classique – c'est à dire des œuvres aussi

Lettre ouverte

fondamentales que les *Méditations métaphysiques* de Descartes et le *Discours de métaphysique* de Leibniz –, donne légitimement à penser que l'on veut privilégier un schéma historique déjà mis en œuvre, par exemple, dans certaines études allemandes qui, identifiant la métaphysique à la *scientia transcendentalis* d'inspiration scotiste, tracent un nouveau schéma de l'histoire des idées, en passant directement de la scolastique post-tridentine de la péninsule ibérique (Suarez) à la *Schulphilosophie* allemande (Wolff). Il s'agit donc d'une réécriture de l'histoire de la métaphysique volontairement réduite à l'histoire de la scolastique médiévale et moderne. C'est pourquoi l'on est en droit de parler d'une réécriture « néo-scolastique » de l'histoire de la pensée.

Paradoxalement, c'est le même schéma effaçant complètement l'apport philosophique de Descartes et de la métaphysique classique qui est actuellement privilégié dans une part notable des « études cartésiennes » en France, dont certains responsables n'hésitent pas à parler de l'« ambivalence » et de l'« incohérence » de la pensée métaphysique de Descartes, tandis que d'autres professent explicitement que l'« émancipation » de la métaphysique moderne aurait eu lieu non pas du tout avec Descartes, dont l'appartenance à l'« histoire de la métaphysique » est même remise en cause, mais au contraire avec Suarez et ses lecteurs universitaires allemands. Il serait donc plus cohérent de parler, en l'occurrence, d'études *anti-cartésiennes*.

Tout cela contribue ou correspond donc à ce qu'il faudrait sans doute appeler la « néo-scolastique » d'aujourd'hui ou de la fin du *xx^e siècle*, qui n'est plus celle de la fin du *xix^e siècle*. Non sans raison, plusieurs ont perçu que le néo-thomisme n'était plus une position historiquement satisfaisante depuis les remarquables progrès, en ce siècle, des études sur la *pluralité* des théologies médiévales. On a donc privilégié un moyen-terme entre thomisme et scotisme, historiquement bien représenté par Suarez, et tracé à partir de là, en s'inspirant de Heidegger, un axe directeur mettant au premier plan les débats de la philosophie universitaire allemande, de la *Schulphilosophie* et du moment kantien jusqu'à la « phénoménologie » (un mot aujourd'hui piégé du fait que l'on inclut dans sa compréhension Heidegger qui en fut pourtant l'adversaire le plus résolu).

CORPUS, revue de philosophie

D'où l'*effacement de la philosophie française* en ce qu'elle fut le plus souvent foncièrement anti-scolastique, non seulement à l'Age Classique avec Descartes et Gassendi, mais aussi à la Renaissance (avec Bovelles, La Ramée, Montaigne, Charron) comme à l'époque des Lumières. Egalement très significative, à cet égard, l'absence de la philosophie italienne non scolastique : Ficin, Pic, Pomponazzi, Bruno, Campanella, Vico. Si j'insiste légitimement sur la pensée française, c'est bien parce qu'il s'agit d'un Congrès de l'ASPLF.

L'absence remarquée des métaphysiciens arabes au profit des seuls théologiens latins tend à confirmer la présence d'une orientation « néo-scolastique ». D'ailleurs, *aucun philosophe n'est cité entre Plotin et Kant* mais seulement *deux théologiens*. Certes, la pensée scolastique mérite d'être sérieusement étudiée et enseignée de manière historique et neutre, car il est indéniable qu'elle appartient à l'histoire générale des doctrines. Cependant, parce qu'elle est indissociable de la théologie qui l'inspire et la guide et qu'elle ne constitue donc pas une métaphysique philosophiquement indépendante, la pensée scolastique ne saurait en aucune façon passer pour le paradigme de la métaphysique et de son histoire.

Dans votre présentation, le débat est un peu plus ouvert pour la philosophie contemporaine, mais, comme nous le savons bien, les discussions philosophiques de notre temps sont largement tributaires des traditions philosophiques et des méthodes de pensée sur lesquelles nous prenons appui. De plus, on ne peut ignorer que le thème, largement privilégié dans les dernières citations, du « dépassement de la métaphysique » est aujourd'hui principalement exploité (notamment en France) par ceux qui entendent explicitement mettre en œuvre ce qu'ils nomment une « stratégie de dépassement de la métaphysique par la théologie » et se servent à cette fin de Heidegger, qui n'avait certes pas lui-même cette intention et a entrepris de détruire la métaphysique d'une tout autre manière (dont il faudra bien un jour radicalement débattre).

Il y a donc, comme vous le voyez, un problème de fond qui est posé par la manière dont vous présentez l'« organisation scientifique » de ce Congrès. Ce problème concerne la relation entre métaphysique et théologie. A cette question, la réponse

Lettre ouverte

philosophique de Descartes n'est pas celle de Suarez ni celle de la *Schulphilosophie* allemande, en ce que Descartes a voulu résoudre la question par une *distinction* claire et explicite, au lieu de se retrancher derrière les notions très problématiques de « théologie naturelle » (Suarez) ou de « théologie rationnelle » (Wolff). A l'opposé de Descartes, la néo-scholastique, en ses variantes successives, a toujours eu tendance à pallier cette question, comme si son intention était de transmettre une théologie sous couvert de métaphysique. D'où la tentation d'effacer l'apport de Descartes et les remises en question que sa métaphysique implique, afin de reconstituer artificiellement une continuité sans faille entre la scolastique médiévale et la néo-scholastique moderne.

Aujourd'hui, une certaine réécriture, extrêmement discutable, de l'histoire de la " métaphysique ", tend à se substituer, dans les études néo-scholastiques, au néo-thomisme dogmatique de la fin du siècle dernier. On aboutit à une situation où les enjeux et les débats théoriques sont occultés par un nombre croissant de travaux – hier sur l'ontologie, aujourd'hui sur la noétique –, qui se disent uniquement historiques alors qu'ils obéissent en réalité à des stratégies et à des présupposés rarement explicités et donc écartés du débat. Or, n'est-il pas préférable, pour ne pas dire vital en philosophie, de poser et d'affronter directement les problèmes afin d'en discuter explicitement, plutôt que de récrire l'histoire de la philosophie pour la faire servir à des thèses qui peuvent se révéler en l'occurrence non-philosophiques ? Je ne prétends pas que ce soit là votre intention, celle-ci n'étant pas complètement explicitée dans votre première circulaire. Je constate simplement que votre présentation, avec ce que l'on pourrait appeler « l'axe Thomas-Suarez-Kant » qui passe sous silence et donc efface tout l'apport de la Renaissance, de l'Age Classique en Europe et des Lumières en France (ce qui n'est pas rien), pose objectivement, quelle que soit la position intellectuelle de chacun, un problème d'autant plus critique que cette orientation se retourne aujourd'hui contre la philosophie française, pour la première fois entièrement écartée de la présentation de l'organisation scientifique d'un congrès de l'ASPLF – *et cela au Québec !*

CORPUS, revue de philosophie

Vous comprendrez donc la franchise de cette lettre, destinée à susciter un débat ouvert et public, actuellement très difficile en France.

Avec mes pensées dévouées à la cause de la philosophie.

EMMANUEL FAYE
UNIVERSITE DE PARIS X-NANTERRE

ADDENDUM – Cette lettre ouverte a été adressée le 11 juillet 1997 à Jean-Marc Narbonne, président du comité d'organisation du congrès de Québec, ainsi qu'à Venant Cauchy et Luc Langlois pour la revue *Laval philosophique et théologique*. N'ayant reçu aucune réponse philosophique des responsables de Québec, et comme il s'agit particulièrement de défendre l'apport essentiel de la philosophie française dans l'histoire de la métaphysique moderne, j'ai remis une version révisée de cette lettre à Francine Markovits et André Pessel, pour les responsabilités qu'ils ont prises dans la publication du *Corpus des œuvres de philosophie en langue française* et de la revue *Corpus* qui l'accompagne, qui contribuent beaucoup à la redécouverte de la pensée moderne de langue française dans sa diversité. J'ajoute que cette lettre ouverte, volontairement rédigée de manière très concise, sans appareil critique ni notes, appelle un développement philosophique et critique beaucoup plus complet que je suis prêt à publier ultérieurement si un débat d'idées s'amorce, ce qu'il faut espérer pour la philosophie.

Société de Philosophie du Québec (SPQ)

Association des Sociétés de Philosophie
de Langue Française (ASPLF)

Faculté de Philosophie
Université Laval

La métaphysique

histoire critique

XVII

Congrès
de l'Association des Sociétés
de Philosophie de Langue Française

ASPLF

PREMIÈRE CIRCULAIRE

Université Laval - Québec
mardi 18 août - samedi 22 août 1998



ORGANISATION SCIENTIFIQUE

Cinq sections sont prévues :

Section I : Hénologie et ontologie

«Puisque nous voici dans une impasse, c'est à vous de nous faire connaître d'une manière claire et évidente ce que vous voulez désigner quand vous énoncez l'être.» (PLATON)

«L'être est affirmé de tout ce qui est.» (ARISTOTE)

«C'est par l'Un que tous les êtres sont des êtres.» (PLOTIN)

Section II : La constitution de l'objet de la métaphysique

«Dieu est la cause universelle de tout l'être.» (SAINT THOMAS)

«Dieu tombe sous l'objet de cette science [i.e. la métaphysique].» (SUAREZ)

Section III : La métaphysique et sa critique

«Mais pour ce qui concerne la métaphysique, elle a fait peu de progrès jusqu'ici (...), de sorte que chacun a le droit de douter avec raison de sa possibilité. Et pourtant, dans un certain sens, cette espèce de connaissance doit être considérée comme donnée, et la métaphysique, quoiqu'elle ne soit pas réelle, en tant que science, l'est cependant en tant que disposition naturelle.» (KANT)

«Pour autant que toute métaphysique s'est principalement occupée de substance et de liberté de la volonté, on pourra la caractériser justement comme la science qui traite des erreurs fondamentales de l'humanité, mais en les prenant pour des vérités fondamentales.» (NIETZSCHE)

Section IV : Philosophie et fin de la métaphysique

«Je voudrais [...] indiquer que la phénoménologie [...] n'élimine que la métaphysique naïve, opérant avec les absurdes choses en soi, mais qu'elle n'exclut pas la métaphysique en général.» (HUSSERL)

«Que voulons-nous dire maintenant en parlant de la fin de la philosophie? (...) La locution 'fin de la philosophie' signifie l'achèvement de la métaphysique (...) La fin de la philosophie est le lieu - celui en lequel le tout de son histoire se rassemble dans sa possibilité la plus extrême.» (HEIDEGGER)

Section V : Perspectives contemporaines en métaphysique

«La tâche de la philosophie - c'est à me semble-t-il un fait de l'existence - consiste en un sens à dépasser la métaphysique, et en un autre sens, à poursuivre la discussion métaphysique.» (PUTNAM)

«Comme tout ce qui est métaphysique, l'harmonie entre pensée et réalité est à découvrir dans la grammaire de la langue.» (WITTGENSTEIN)

Près d'une dizaine de conférences plénières d'une heure environ seront données par des invités de renommée internationale.

D'autres sections ou tables rondes seront éventuellement ouvertes, après décision du Comité d'Organisation. Toute personne ou tout groupe souhaitant aborder une problématique qui ne figure pas dans le programme scientifique du Congrès sont les bienvenus.



LIBRAIRIE SYLVA SYLVARUM

123, rue du Faubourg du Temple
75010 Paris

Fax : 01.42.71.88.41
Sur rendez-vous

HISTOIRE DES IDEES - PHILOSOPHIE - POLITIQUE -
ECONOMIE - ERUDITION - BIBLIOGRAPHIE

Catalogue sur demande écrite, par lettre ou fax.
Vos listes de recherche sont les bienvenues.



SOMMAIRES DES NUMEROS PARUS

Corpus n° 1

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

Corpus n° 2

- Emmanuel FAYE – Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences
André WARUSFEL – Les nombres de Mersenne
MERSENNE : Traité des mouvements
Simone GOYARD-FABRE – L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne
LEIBNIZ : Observations sur le projet de l'Abbé de Saint Pierre, Lettre à l'abbé de Saint Pierre, Lettre à la duchesse d'Orléans
Controverse entre l'ABBE DE L'EPEE et SAMUEL HEINICKE (traduction)
Christine FAURE – Condorcet et la citoyenne
Olivier de BERNON – Condorcet : vers le prononcé méthodique d'un jugement "vrai"
CONDORCET : Sur l'admission des femmes au droit de cité
REMY DE GOURMONT : le génie de Lamarck

CORPUS, revue de philosophie

Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

Corpus n° 3 (épuisé)

Christiane FREMONT – Les six livres de la République de Jean Bodin

Barbara de NEGRONI – Le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron

Jean-Marc DROUIN – Lamarck ou le naturaliste philosophe

SAINTE BEUVE aux cours de Lamarck

Jean-Pierre MARCOS – Le *Traité des sensations* d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac

Sur Condillac : *textes de Abbé Raynal, Grimm, Vicq d'Azyr et revues du XVIII° siècle*

Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN – Félix Ravaisson et Victor Cousin

PAUL JANET : La crise du spiritualisme

Corpus n° 4

Philippe DESAN – Jean Bodin et l'idée de méthode au XVIIe siècle

Philippe DESAN – La justice mathématique de Jean Bodin

Paul MATHIAS – Bodin ou la croisée des desseins

Article BODIN du Dictionnaire historique et critique de BAYLE

Christiane FREMONT – Arnauld et Malebranche, la querelle des idées

Catherine KINTZLER – D'Alembert, une pensée en éclats

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

Corpus n° 5/6, La Mettrie

mis en œuvre par Francine Markovits

Jacques MOUTAUX – Matérialisme et Lumières

Ann THOMPSON – La Mettrie ou la machine infernale

John FALVEY – La politique textuelle du Discours préliminaire

Sommaires des numéros parus

Aram VARTANIAN – La Mettrie et la science

Marian SKRZYPEK – La Mettrie, la religion du médecin

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

FREDERIC II : Eloge de La Mettrie

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

Arrêts de la Cour du Parlement

JACQUES MARX – *Elie Luzac, in Dictionnaire des journalistes*

LA METTRIE : Lettre critique à Mme la marquise du Châtelet,

Réponse à l'auteur de la Machine terrassée, Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux, Le petit homme à longue queue

Corpus n° 7

Michel LE GUERN – Thomisme et augustinisme dans Senault

Gérard FERREYROLLES – De l'usage de Senault

Jacques MOUTAUX – Helvetius et l'idée d'humanité

Jean SEIDENGART – L'hypothèse cosmogonique de Laplace

Jean-François BRAUNSTEIN – Au delà du principe de Broussais

Pierre PENISSON – Quinet, philosophe de la protestation

Jean-Marc DROUIN – Botanique et sciences sociales chez Candolle

EDGAR QUINET : Philosophie de l'Histoire de France

AUGUSTE COMTE : Examen du Traité de Broussais sur l'irritation

Corpus n° 8/9, Hélène Metzger *mis en œuvre par Gad Freudenthal*

Charles B. SCHMITT – Lessons from Hélène Metzger

Robert HALLEUX – Visages de Van Helmont

Jan GOLINSKI – Hélène Metzger et l'interprétation de la chimie du XVIIe siècle

John R.R. CHRISTIE – Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIIIe siècle

CORPUS, revue de philosophie

Bernadette BENSANDE-VINCENT – "La chimie" dans l'"Histoire du monde"

Henk H. KUBBINGA – Hélène Metzger et la théorie corpusculaire des stahliens

Michel BLAY – Léon Bloch et Hélène Metzger : La quête de la pensée newtonienne

Evan M. MELHADO – Metzger, Kuhn, and eighteenth-century disciplinary history

Martin CARRIER – Some aspects of Hélène Metzger's philosophy of science

Michael HEIDELBERGER – Criticism of positivism: Emile Meyerson and Hélène Metzger

Gad FREUDENTHAL – Hélène Metzger, éléments de biographie

Gad FREUDENTHAL – Epistémologie et herméneutique selon Hélène Metzger

Judith SCHLANGER – L'histoire de la pensée scientifique

Christine BLONDEL – Hélène Metzger et la cristallographie

Ilana LÖWY – Hélène Metzger and Ludwik Fleck

Giuliana GEMELLI – Le Centre international de synthèse dans les années trente

Hélène METZGER : Lettres

Corpus n° 10

Philippe DESAN – La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy

Frédérique ILDEFONSE – L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer

Pierre DUPONT – Du Marsais, logicien du langage

DU MARSAIS : Des sophismes, article 13 de la Logique, 1750

Barbara de NEGRONI – Mably et le Prince de Parme

Jean-Paul THOMAS – De l'éducation dans la Révolution et dans l'Eglise

Pierre ANSART – De la justice révolutionnaire

Bernard VOYENNE – Genèse de "La justice"

Hubert GRENIER – Uchronie et Utopie chez Renouvier

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 11/12, Volney

mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys

Jean GAULMIER – Le Comité de Salut public et la première grammaire arabe en France

Sergio MORAVIA – La méthode de Volney

Roger BARNY – La satire politique chez Volney

Henry DENEYS – Le récit de l'histoire selon Volney

Anne DENEYS – Géographie, Histoire et Langue dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*

Documents

Biographie des députés de l'Anjou : *M. de Volney*

Baron de Grimm : Réponse à la *Lettre de Volney à Catherine II*

Le Moniteur, annonce de *La Loi Naturelle*

Albert Mathiez : *Volney, commissaire-observateur en mai 1793*

Thomas Jefferson, traduction anglaise de l'Invocation des *Ruines*

Sainte Beuve : Volney, *Causeries du lundi*, tome VII, 1853

Textes de Volney

Lettre du 25 juillet 1785

Confession d'un pauvre roturier angevin, 1789

Lettre à Barère, 10 Pluviose AnII

Lettre à Grégoire, 3 Brumaire An III

Lettre à Bonaparte, 26 Frimaire A VIII (?)

Le Moniteur : textes sur Bonaparte

Lettre à Louis de Noailles, 23 Thermidor An VII

Lettres à Jefferson, An IX, XI et XII

Simplification des langues orientales, an III, Discours préliminaire

Rapport fait à l'Académie Celtique...

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n°13, Fontenelle *mis en œuvre par Alain Niderst*

- Alain NIDERST – Fontenelle, "le commerce réciproque des hommes"
- Marie-Françoise MORTUREUX – La question rhétorique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*
- Barbara de NEGRONI – L'allée des roses, ou les plaisirs de la philosophie
- Claudine POULOIN – Fontenelle et la vérité des fables
- Françoise BLECHET – Fontenelle et l'abbé Bignon
- Roger MARCHAL – Quelques aspects du style de Fontenelle vulgarisateur
- Michael FREYNE – L'éloge de Newton dans la correspondance de Fontenelle
- Michel BLAY – La correspondance entre Fontenelle et Jean I Bernoulli
- André BLANC – Les "comédies grecques" de Fontenelle
- Geneviève ARTIGAS-MENANT – Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle

Corpus n° 14/15

- Christiane FREMONT – L'usage de la philosophie selon Bossuet
- Carole TALON-HUGON – L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault
- Frédérique ILDEFONSE – Du Marsais, le grammairien philosophe
- Jean-Fabien SPITZ – Droit et vertu chez Mably
- Gianni PANIZZA – L'étrange matérialisme de La Mettrie
- John O'NEAL – La sensibilité physique selon Helvétius
- Robert AMADOU – Saint-Martin, le philosophe inconnu
- Jean-Robert ARMOGATHE – L'École Normale de l'an III et le cours de Garat
- Marie-Noëlle POLINO – L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy
Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy
- Jean-François BRAUNSTEIN – De Gerando, le social et la fin de l'idéologie

Sommaires des numéros parus

Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

Corpus n°16/17, Sur l'âme des bêtes

mis en oeuvre par Francine Markovits

Jean-Robert ARMOGATHE – Autour de l'article Rorarius

Thierry GONTIER – Les animaux-machines chez Descartes

Odile LE GUERN – Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique

Sylvia MURR – L'âme des bêtes chez Gassendi

Barbara de NEGRONI – La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre

Marie-Claude PAYEUR – L'animal au service de la représentation. (Cureau de La Chambre)

Francine MARKOVITS – Remarques sur le problème de l'âme des bêtes

Documents

Article RORARIUS du Dictionnaire historique et critique de BAYLE avec les remarques de LEIBNIZ

LEIBNIZ, Commentatio de anima brutorum, 1710, trad. Christiane FREMONT

Antoine DILLY, De l'âme des bêtes, 1672, extraits

Alphonse COSTADEAU, Traité des signes, 1717, extraits

Père BOUGEANT, Amusement philosophique sur le langage des bêtes, 1739, extraits

Corpus n° 18/19, Victor Cousin

mis en œuvre par Patrice Vermeren

Patrice VERMEREN – Présentation : Victor Cousin, l'Etat et la révolution

Ulrich J. SCHNEIDER – L'éclectisme avant Cousin, la tradition allemande

Pierre MACHEREY – Les débuts philosophiques de Victor Cousin

Jean-Pierre COTTEN – La "réception" d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques

Patrice VERMEREN – Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin

CORPUS, revue de philosophie

Roger-Pol DROIT – "Cette déplorable idée de l'anéantissement". Cousin, l'Inde, et le tournant bouddhique

Renzo RAGGHIANI – Victor Cousin : fragments d'une *Nouvelle Théodicée*

Miguel ABENSOUR – L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens

Christiane MAUVE – Eclectisme et esthétique. Autour de Victor Cousin

Georges NAVET – Victor Cousin, une carrière romanesque

Charles ALUNNI – Victor Cousin en Italie

Carlos RUIZ et Cecilia SANCHEZ – L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello

Antoinete PY – La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

Documents

Correspondance SCHELLING-COUSIN, 1818-1845 éditée par Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN

Corpus n° 20/21, Bernier et les gassendistes

mis en œuvre par Sylvia Murr

Sylvia MURR – Introduction

Fred MICHAEL – La place de Gassendi dans l'histoire de la logique

Carole TALON- HUGON – La question des passions, occasion de l'évaluation de l'humanisme de Gassendi

Monette MARTINET – Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin

Jean-Charles DARMON – Cyrano et les "Figures" de l'épicurisme : les "clinamen" de la fiction

Mireille LOBLIGEOIS – A propos de Bernier : Les "Mogoleries" de La Fontaine

Jean MESNARD – La modernité de Bernier

Sylvia MURR – Bernier et le gassendisme

Gianni PAGANINI – L'Abrégé de Bernier et l' "Ethica" de Pierre Gassendi

Roger ARIEW – Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponse au problème de l'explication de l'eucharistie

Sommaires des numéros parus

Sylvain MATTON – Raison et foi chez Guillaume Lamy

Alain NIDERST – Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVIIe siècle

Documents (édités par Sylvia MURR)

Jugement de Gassendi par Charles Perrault

L'image de François Bernier

Dénonciation de J. B. MORIN contre Bernier et Gassendi

Bernier, défenseur de la propriété privée

La Requête des Maîtres ès Arts et l'Arrêt burlesque, Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps

Editions de l'Abrégé antérieures à celle de 1684

Compte-rendu de l'Abrégé et des Doutes de Bernier dans le Journal des Sçavants

Le Traité du Libre et du Volontaire de Bernier (1685) ; compte-rendu de Bayle

les "Etrenees à Madame de La Sablière" de Bernier : la conversation savante du joli philosophe gassendiste

L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza

Varia

Roger ARIEW – Scipion Duplex et l'anti-thomisme au XVIIe siècle

Philippe DESAN – La fonction du "narré" chez La Popelinière

Corpus n° 22/23, D'Holbach *mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub*

Josiane BOULAD-AYOUB – Introduction : d'Holbach, "maître d'hotel" de la philosophie

Paulette CHARBONNEL – Le réquisitoire de Séguier

Josiane BOULAD-AYOUB – Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la Nature*, suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire

Françoise WEIL – D'Holbach et les manuscrits clandestins : l'exemple de Raby

Josiane BOULAD-AYOUB – Les fonds des universités canadiennes et les éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach

CORPUS, revue de philosophie

Françoise WEIL – Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchâtel

Jacques DOMENECH – D'Holbach et l'obsession de la morale

Tanguy L'AMINOT – D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante

Marcel HENAFF – La société homéostatique. Equilibre politique et composition des forces dans le *Contrat Social*

François DUCHESNEAU – Transformations de la recherche scientifique au XVIIIe siècle

Jean-Claude BOURDIN – Helvétius, science de l'homme et pensée politique

Paul DUMOUCHEL – Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac

Madeleine FERLAND – Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utilité sociale chez Helvétius

Jacques AUMETRE – Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation

Jean-Claude BOURDIN – La "platitude" matérialiste chez d'Holbach

Georges LEROUX – Systèmes métaphysiques et *Système de la Nature*. De Condillac à d'Holbach

Corpus n° 24/25, Lachelier *mis en œuvre par Jacques Moutaux*

Jacques MOUTAUX – Présentation

Zénon d'Elée, le stade et la flèche

J. LACHELIER – Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement

Jules VUILLEMIN – La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur

Etudes

Bernard BOURGEOIS – Jules Lachelier face à la pensée allemande

Didier GIL – Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie

Jean LEFRANC – La volonté, de la psychologie à la métaphysique

Jean-Michel LE LANNOU – Activité et substantialité, l'idéalisme selon Lachelier

Sommaires des numéros parus

Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme

Louis PINTO – Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne

Documents

Jules Lachelier, l'homme et ses convictions :

Lachelier à l'Ecole Normale Supérieure

Lettre de Lachelier à Xavier Léon (1er juin 1913, extrait)

Témoignages de Léon Brunschvicg

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 2 avril 1871 (extraits)

Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson du 4 mai 1871 (extraits)

Lettre à Louis Liard du 1er décembre 1873 (extraits)

Lettre à Paul Dujardin du 6 février 1892 (extraits)

Lettre à Dany Cochin du 10 octobre 1913 (extraits)

Lettre à Gabriel Séailles du 6 novembre 1913 (extraits)

Témoignage de Léon Brunschvicg

Le fonctionnaire : le professeur et l'inspecteur

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 12 avril 1858 (extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 6 février 1861(extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 1er avril 1870 (extrait)

Lettre de Lachelier à Boutroux du 15 février 1873 (extrait)

Lettre de Lachelier à Paul Janet du 15 mai 1885 (extrait)

Rapport sur l'enseignement de la philosophie

Jean Jaurès, intervention à la Chambre des députés le 21 juin 1894 (extrait)

Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 15 octobre 1913 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoine du 8 mai 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoine du 11 septembre 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoine du 15 août 1917 (extrait)

ANDRE CANIVEZ. Le jury d'agrégation ; le cas de Charles Andler

CORPUS, revue de philosophie

Le philosophe

Lettre de Lachelier à Victor Espinas du 1er février 1872 (extrait)
Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 1er juillet 1875 (extrait)
Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 21 janvier 1876 (extrait)
Lettre de Lachelier à Caro du 11 février 1876 (extrait)
Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 23 août 1882 (extrait)
Henri Bergson, Extrait du Cours sur l'induction professé à l'université de Clermont Ferrand en 1884-1885
Jean Jaurès, De la réalité du monde sensible. Thèse, 1892 (extraits)
Lettre de Lachelier à Jean Jaurès du 26 avril 1892 (extrait)
Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 2 décembre 1892 (extrait)
Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 19 mars 1892 (extrait)
Lettre de Lachelier à André Lalande du 30 septembre 1907 (extrait)

Quelques dates

Corpus n° 26/27, Destutt de Tracy et l'Idéologie
mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney

Etudes

Emmet KENNEDY – Aux origines de l' "Idéologie"
Elisabeth SCHWARTZ – "Idéologie" et grammaire générale
Rose GOETZ – Destutt de Tracy et le problème de la liberté
Michèle CRAMPE-CASNABET – Du système à la méthode : Tracy, "observateur" lointain de Kant
Anne DENEYS-TUNNEY – Destutt de Tracy et *Corinne* de Mme de Staël
Henry DENEYS – Le crépuscule de l'Idéologie : sur le destin de la philosophie "idéologiste" de Destutt de Tracy
Bibliographie des rééditions d'œuvres de Tracy

Sommaires des numéros parus

*Documents et textes édités et annotés
par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney*

□ *Réception et interprétation de l'Idéologie de Tracy*

Lettre de Maine de Biran à l'abbé de Feletz (s.d.)
L'acception napoléonienne péjorative
Le compte-rendu par Augustin Thierry du Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, de Tracy, Le Censeur, 1818
La "cristallisation" et le "fiasco" stendhaliens à propos de Tracy et l'idéologie
Marx, critique de l'économie politique de Tracy
La grammaire générale selon Michel Foucault, (1966)
J.-P. Sartre, l'idéologie analytique des Flaubert (1971)

□ *Textes de Destutt de Tracy*

M. de Tracy à M. Burke (1794)
Deux lettres à Joseph Droz (sur les Écoles centrales, 1801)
Pièces relatives à l'instruction publique (1800)
Aux rédacteurs de la revue *La Décade*, 1805
Trois lettres inédites à Daunou (1816-1818)
Trois lettres à Th. Jefferson (1811, 1818, 1822)

Notice abrégée sur Tracy, par Edna Hindie Lemay

Jean-Pierre COTTEN, Centre de documentation et de bibliographie philosophique de l'université de Besançon (avec la participation de Marie-Thérèse PEYRETON : *Éléments de bibliographie des études consacrées à Destutt de Tracy*, de 1830 à nos jours.

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 28, Philosophies de l'Histoire à la Renaissance *mis en œuvre par Philippe Desan*

- Philippe DESAN – Les philosophies de l'histoire à la Renaissance
George HUPPERT – La rencontre de la philosophie avec l'histoire
Guido OLDRINI – Le noyau humaniste de l'historiographie au XVIe siècle
Jean-Marc MANDOSIO – L'histoire dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance
François ROUDAUT – La conception de l'histoire chez un kabbaliste chrétien, Guy Le Fèvre de La Boderie
Alan SAVAGE – L'histoire orale des Huguenots
Jaume CASALS – "Adviser et derriere et devant" : Transition de l'histoire à la philosophie dans le Discours de la servitude volontaire
Marie-Dominique COUZINET – Fonction de la géographie dans la connaissance historique : le modèle cosmographique de l'histoire universelle chez F. Bauduin et J. Bodin
James J. SUPPLE – Etienne Pasquier et les "mystères de Dieu"

DOCUMENTS

- Arnaud COULOMBEL et Philippe DESAN – *Pourparler du Prince* d'Estienne Pasquier
Etienne PASQUIER – *Le Pourparler du Prince*.

Corpus n° 29, Dossier spécial Fréret *mis en œuvre par Catherine Volpilhac-Auger*

- Catherine VOLPILHAC-AUGER – Fréret, l'arpenteur universel
Carlo BORGHERO – Méthode historique et philosophie chez Fréret
Claudine POULOUIN – Fréret et les origines de l'histoire universelle
Nadine VANWELKENHUYZEN – Langue des hommes, signes des Dieux. Fréret et la mythologie
Jean-Jacques TATIN-GOURIER – Fréret et l'examen critique des sources dans les "Observations sur la religion des Gaulois et sur celle des Germains" (1746)
Françoise LETOUBLON – *Socrate au tribunal de Fréret*
Lorenzo BIANCHI – Montesquieu et Fréret : quelques notes

Sommaires des numéros parus

Monique MUND-DOPCHIE – Nicolas Fréret, historien de la géographie antique

Alain NIDERST – Grandeur et misère de l'Antiquité chez Fréret

DOCUMENTS

Lettre de Fréret à Ramsay avec une introduction de C. VOLPILHAC-AUGER

"Sur la réminiscence" : Manuscrit inédit de Charles Bonnet (1786) par Serge NICOLAS

Corpus n° 30, L'Universalité du Français en question

Textes et documents réunis par Pierre Pénisson

Pierre PENISSON - Notice éditoriale, présentation

Réalité physiologique contre illusion universelle

I-M 800 : *vires acquirit eundo*

De la Grèce à la France

I-M 803 : *ut etiam aliquid dixisse videamur*

L'allemand successeur du français

I-M 804 : *An Gallice loquendum, an germanice*

Le français comme mode

I-M 811 : *Tout change, la langue aussi.*

La Raison change aussi de méthode.

Ecrits, habillements, tout est mode. Racine

J.D. Eberhard

I-M 812 : *Si volet usus*

DOCUMENTS:

J.B. Michaelis *De l'influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions*

Traduction : Le Guay de Prémontval, 1762

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 31, L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières

Textes et documents réunis par Christiane Frémont et Henry Méchoulan

Péninsule Ibérique

Henry MECHOULAN – *Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVIIe siècle lecteurs de Machiavel*

Javier PEÑA – *De l'antimachiavélisme, ou la « vraie » raison d'Etat d'Alvio de Castro*

Carsten LORENZ WILKE – *Une idéologie à l'œuvre : l'Antimachiavel au Portugal (1580-1656)*

Angleterre

Christiane FREMONT – *Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais*

Italie

Jean-Louis FOURNEL – *Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine*

Lucie de los SANTOS – *Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live*

Silvio SUPPA – *L'antimachiavélisme de Thomas Bozio*

Allemagne

Michel SENELLART – *La critique allemande de la raison d'état machiavélienne dans la première moitié du XVIIe siècle : Jacob Bornitz*

France

Luc FOISNEAU – *Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye, ou la vertu politique au siècle de Louis XIV*

Francine MARKOVITS – *L'Antimachiavel-médecin de la Mettrie*

DOCUMENTS:

I La référence obligée : Innocent Gentillet

II Extrait des Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI (1689, anonyme, Baillet)

III Extraits de l'article Anti-Machiavel du Dictionnaire historique de Prosper Marchand (1758-1759)

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 32, Delbœuf et Bernheim **Entre hypnose et suggestion**

Textes et documents réunis par Jacqueline Carroy et Pierre-Henri Castel

Pierre-Henri CASTEL, Jacqueline CARROY, François DUYCKAERTS -
Présentation générale

François DUYCKAERTS - *Delbœuf et l'énigme de l'hypnose : une évolution.*

Serge NICOLAS - *Delbœuf et la psychologie comme science naturelle.*

Sonu SHAMDASANI - *Hypnose, médecine et droit : la correspondance entre Joseph Delbœuf et George Croom Robertson.*

Jacqueline CARROY - *L'effet Delbœuf, ou les jeux et les mots de l'hypnotisme.*

Jean-Michel PETOT - *Créditivité, idéodynamisme et suggestion. Note sur l'actualité de la pensée d'Hyppolyte Bernheim.*

Mikkel BORCH-JACOBSEN - *L'effet Bernheim (fragments d'une théorie de l'artefact généralisé).*

Pierre-Henri CASTEL - *L'esprit influençable : la suggestion comme problème moral en psychopathologie.*

A paraître en 1998 (sous réserve de modifications).

✍ N° 34 : Gabriel Naudé

✍ N° 35 : La géographie des philosophes

A paraître en 1999 (sous réserve de modifications).

✍ N° 36 : Scepticisme et tolérance

✍ N° 37 : Varia

La revue *Corpus* accompagne la publication des ouvrages de la Collection du Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française éditée chez Fayard sous la direction de Michel Serres. Elle contient des articles critiques, historiques et des documents. Elle est ouverte à tous.

Indépendante des éditions Fayard, elle est publiée par l'Association pour la revue *Corpus*, dont le Président est Francine Markovits. La revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris-X Nanterre.

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*, 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris, ☎ et Fax : 01.43.55.40.71.

BULLETIN DE COMMANDE

Nouvelle disposition :

33 % de réduction aux étudiants sur présentation de leur carte.

Abonnement 98 : 220 FF

n° 34 Gabriel Naudé

n° 35 La géographie des philosophes

A paraître en 1999 (sous réserve de modifications).

n° 36 Scepticisme et tolérance

n° 37 Varia

Je souhaite recevoir les numéros

n° 1 ou 2 : 25 F

n° 3 & 5/6 : **épuisés**

n° 4 ou 7 : 30 F

n° 8/9 : 70 F

n° 10 : 35 F

n° 11/12 : 80 F

n° 13 : 45 F

n° 14/15 : 90 F

n° 16/17 : 100 F

n° 18/19 : 100 F

n° 20/21 : 100 F

n° 22/23 : 100 F

n° 24/25 : 100 F

n° 26/27 : 100 F

n° 28 : 100 F

n° 29 : 100 F

n° 30 : 100 F

n° 31 : 100 F

n° 32 : 100 F

n° 33 : 100 F

Frais de port : 20 F au numéro et selon poids pour une série.

Chèque bancaire : Ordre : Association pour CORPUS

C.C.P. ou Virement : 36 756 80 V

NOM

Prénom

Fonction

Adresse

.....

Téléphone

Directrice de la revue : Francine Markovits. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française. Les deux Associations ont respectivement pour objet les travaux de la Collection et de la revue. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université Paris-X Nanterre et du C.N.L.,

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

ATELIER INTÉGRÉ DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITÉ PARIS-X

Achévé d'imprimer en novembre 1997
Dépôt légal : 4^{ème} trimestre 1997

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 33

Théodore Jouffroy

Sommaire

Francine MARKOVITS

Editorial

Patrice VERMEREN

Le remords de l'Ecole éclectique, précurseur de la synthèse de la philosophie et de la révolution..... 5

Chryssanti AVLAMI

Un philosophe philhellène..... 33

Théodore JOUFFROY

Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, troisième volume (Le Globe du 27 novembre 1824) 63

Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, tome IV ; Œuvres inédites de Proclus, philosophe grec du cinquième siècle, d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, publiées par Victor Cousin. Le sixième volume est sous presse (Le Globe du 24 mars 1827)..... 71

Jacques D'HONDT

Hegel et Jouffroy..... 81

Christiane MAUVE

L'esthétique de Jouffroy : des promesses sans suite..... 99

Georges NAVET

Le droit naturel des éclectiques..... 115

Eric PUISAIS

Jouffroy et Lerminier..... 131

Sophie-Anne LETERRIER

Jouffroy académique..... 145

Emile BOUTROUX

De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française (1897)..... 161

Théodore JOUFFROY

Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine (1831)..... 181

Jean-Pierre COTTEN

Bibliographie..... 205

Tribune libre

Emmanuel FAYE

Lettre ouverte. Une réécriture « néo-scolastique » de l'histoire de la métaphysique 213