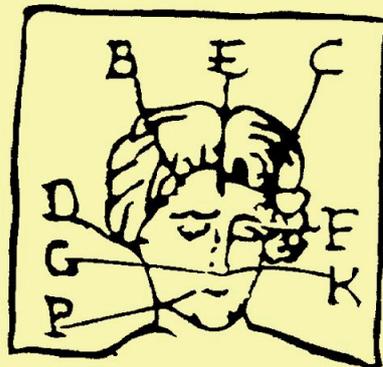


# CORPUS

revue de philosophie

n° 45  
*Renouvier :*  
*Philosophie politique*



**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° 45

*Renouvier :  
philosophie politique*

*mis en œuvre par  
Marie-Claude Blais*

**© Centre d'Études d'Histoire  
de la Philosophie Moderne et Contemporaine  
Université Paris X, 2003**

**N° ISSN : 0296-8916**

## **TABLE DES MATIÈRES**

Editorial .....	5
Marie-Claude Blais	
Présentation.....	7
Jean-François Bacot	
Renouvier ou la République des individus .....	9
Isabelle de Mecquenem	
« La solidarité du mal » Lire la <i>Science de la morale</i> aujourd'hui .....	43
Laurent Fedi	
Une morale appliquée est-elle possible ? Renouvier lecteur de Kant .....	55
Marie-Claude Blais	
La <i>Science de la morale</i> : une théorie des fondements du droit et de la justice .....	77
Raymond Huard	
Une république cantonale ? Renouvier et la réforme de l'État et de la société en 1850-51 .....	95
Françoise Fourquet-Turrel	
Le <i>Petit Traité de morale à l'usage des Écoles primaires</i> laïques ... et des penseurs du XXI <sup>e</sup> siècle .....	113
Daniel Becquemont	
Renouvier et « La psychologie de l'homme primitif » .....	131
Eric Vial	
L' <i>Uchronie</i> et les uchronies .....	159
Guillaume Sibertin Blanc	
Renouvier et Tarde : l'accident monadique en sociologique historique .....	177
Massimo Ferrari	
Renouvier à Marbourg. A propos de la réception de Renouvier dans le néo-kantisme allemand .....	207

Giovanna Cavallari	
Renouvier en Italie .....	225

*Annexe*

Emmanuelle Weinmann	
« Renouvier et ses correspondants ». Présentation du fonds de la bibliothèque de Montpellier.....	251

Sommaires des numéros disponibles.....	263
--	-----

## **EDITORIAL**

Ce numéro consacré à la philosophie politique de Renouvier clôt les publications de l'année 2003.

Comme cela a été annoncé, l'année 2004 verra les numéros consacrés à Jean-Marie Guyau (sous la direction de Jorge Riba, Madrid ) et à Proudhon (sous la direction de Robert Damien (Université de Franche Comté).

Le numéro consacré à l'Encyclopédie est en préparation (sous la direction de Mariafranca Spallanzani (Université de Bologne).



## PRESENTATION DU NUMERO

En 2002 et 2003, les éditions Fayard ont réédité, par les soins de Laurent Fedi, deux œuvres majeures de philosophie politique, la *Science de la Morale* de Charles Renouvier et *L'Idée de l'État* de Henry Michel. Les deux publications ne viennent pas par hasard et leur coïncidence n'a rien de fortuit. Elles correspondent à l'exhumation d'un pan important de la philosophie française sous la troisième république. Depuis quelques années, dans le sillage des travaux d'historiens comme Claude Nicolet et Serge Berstein, on s'interroge sur les sources philosophiques de l'idée républicaine et de la démocratie libérale. Or la contribution de ces deux « philosophes-publicistes », l'aîné (Renouvier) et le cadet (Michel) liés par une mutuelle admiration, à l'élaboration d'une philosophie de la République, est considérable. Elle représente, au XIX<sup>e</sup> siècle, la tentative la plus systématique pour donner à l'idée pratique de la République un fondement proprement philosophique. Elle permet en outre d'y voir plus clair dans les clivages entre les différents courants - spiritualisme, néo-criticisme, positivisme - qui portent haut, durant le second Empire et les débuts de la troisième république, le drapeau républicain.

A l'occasion du centenaire de la mort de Charles Renouvier (septembre 1903), l'idée d'un numéro spécial dédié à son œuvre politique s'imposait<sup>1</sup>. La présentation de la *Science de la morale*, grand traité publié en 1869 et consacré à la morale appliquée et aux fondements du droit, devait tout naturellement en être le pivot (Isabelle de Mecquenem, Laurent Fedi, Marie-Claude Blais). Nous y avons associé deux études sur des ouvrages qui témoignent de l'activité militante de Renouvier : la première porte sur une œuvre de jeunesse, rédigée pendant l'éphémère république de 1848, où le philosophe s'emploie à définir l'organisation pratique d'un État républicain décentralisé

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier Francine Markovits pour son adhésion immédiate à ce projet, ainsi qu'Annie Petit et Elisabeth Perez, de l'Université de Montpellier, pour le travail considérable qu'elles ont réalisé pour la mise à disposition des chercheurs des archives Renouvier.

## CORPUS, revue de philosophie

(Raymond Huard) ; la seconde présente un traité à l'usage des écoles qui relève le grand défi de l'enseignement laïque de la troisième république : tenter une approche exclusivement rationnelle de l'éducation morale et civique (Françoise Turrel). Pour fonder spéculativement un véritable régime de liberté, Renouvier s'est tourné vers Kant, le critique des deux raisons. Il sera l'un des premiers artisans de ce « retour à Kant » qui s'opère en Europe durant le second dix-neuvième siècle. Mais cette période voit surtout se développer des philosophies de l'histoire incompatibles avec l'idée de liberté. Renouvier en démonte avec vigueur les présupposés et les conséquences. Il s'en prend surtout à l'évolutionnisme, dans une analyse qui n'est pas exempte de contradictions, comme le montre Daniel Becquemont. *L'Uchronie*, déjà rééditée chez Fayard, vise, sous une forme littéraire originale dont Eric Vial analyse la postérité, à illustrer une conception de l'histoire qui laisserait leur place aux actes libres et aux bifurcations contingentes<sup>2</sup>. Les trois dernières contributions font apparaître des proximités et des convergences : en France avec la monadologie tardienne (Guillaume Sibertin-Blanc) et à l'étranger avec des lectures allemande (Massimo Ferrari) et italienne (Giovanna Cavallari) de la philosophie renouviériste. Le champ de l'investigation est loin d'être refermé et devrait susciter encore bien des travaux. Emmanuelle Weimann donne en annexe un aperçu de l'ampleur des contacts de Renouvier, à travers une correspondance désormais déposée aux archives de l'Université de Montpellier.

En guise d'ouverture, il nous a semblé utile de donner au lecteur quelques clés biographiques et thématiques pour se repérer dans une œuvre aussi riche et diverse. Jean-François Bacot a bien voulu se charger de cet exercice délicat.

MARIE-CLAUDE BLAIS  
UNIVERSITÉ DE ROUEN

---

<sup>2</sup> Parmi les rééditions récentes, outre la *Science de la morale*, il faut citer *Uchronie*, par H. Grenier, Paris, Fayard, 1988, *Organisation communale et centrale de la République*, par R. Huard, Nîmes, Lacour, 1999, *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques*, par F. Turrel, Nîmes, Lacour, 2001, et par M.Cl. Blais, Paris, INRP, 2003. La revue *Corpus* n° 10 a publié un article d'Hubert Grenier : *Uchronie et utopie chez Renouvier*.

## CHARLES RENOUVIER OU LA REPUBLIQUE DES INDIVIDUS

« Aussi suis-je fort démocrate, en croyant d'ailleurs comme vous que le collectif est de nature inférieur à l'individuel : contentons-nous de demander à la démocratie de ne pas étouffer l'individu. Tout est là. »

Lettre de Renouvier à William James du  
14 mai 1878

Le 5 juillet 1848, après que la répression de juin eut réduit les espérances quarante-huitardes d'instauration d'une république sociale, un *Manuel de l'homme et du citoyen*, en enflammant l'hémicycle de l'Assemblée, semblait mettre symboliquement un terme à ce printemps du peuple. Son auteur est un jeune philosophe de trente-trois ans à qui le ministre de l'éducation avait confié la mission expresse de rédiger un petit bréviaire républicain à l'usage d'un peuple encore inculte. Hippolyte Carnot, chargé le 24 février 1848 du portefeuille de l'instruction publique, souhaitait ainsi par l'entremise des instituteurs préparer les esprits aux élections du 23 avril. Le dialogue imaginé par Renouvier entre un élève et son instituteur n'empêcha pas la victoire d'une majorité de républicains modérés qui, à l'issue d'élections partielles au début juin, affirma son caractère réactionnaire. De ce contre catéchisme, selon l'expression de Maurice Agulhon<sup>1</sup>, appelant de ses vœux l'érection de « la Sparte chrétienne, la Jérusalem chrétienne, cette République vraie où l'esprit de la Grèce et la force d'Israël s'uniront au cœur de la France, et dont le Christ s'il réapparaissait ici-bas, ne dédaignerait pas de se dire citoyen »<sup>2</sup>, le député de la Drôme, Louis-Bernard Bonjean, n'avait retenu,

---

<sup>1</sup> M. Agulhon. *Préface au Manuel républicain de l'homme et du citoyen*. Garnier. 1981, reprise dans *Histoire vagabonde*. Tome II. (Idéologie et politique dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle.) Ed. Gallimard, pp. 49 à 67.

<sup>2</sup> C. Renouvier 1848, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*. Ed. A. Colin (1904), p.300.

## CORPUS, revue de philosophie

pour s'en scandaliser, qu'un échange entre le maître et son disciple. A ce dernier, s'interrogeant sur les « moyens d'empêcher les riches d'être oisifs et *les pauvres d'être mangés par les riches* », l'instituteur répondait : « Oui, il en existe, et d'excellents. Les directeurs de la République trouveront ces moyens aussitôt qu'ils voudront sérieusement pratiquer la fraternité. Il en est de la propriété et du libre usage du capital comme de toutes les autres libertés. La loi qui les reconnaît peut et doit les renfermer dans certaines bornes. Sans détruire le droit d'héritage, on peut le limiter pour l'intérêt public, et sans supprimer l'intérêt du capital, on peut prendre beaucoup de mesures pour le rendre aussi faible qu'on voudra. Alors l'oisiveté sera difficile au riche et le pauvre trouvera facilement crédit pour s'enrichir »<sup>3</sup>. Pour ses détracteurs, le couple cannibale mangeur / mangé, comme celui saint-simonien frelons / abeilles, en délégitimant la propriété, ouvrait la voie au communisme. Le ministre de l'instruction rappela que l'on ne pouvait pas condamner un ouvrage sur la base de citations extraites de leur contexte ; Jules Renouvier, député de l'Hérault comme son père et son grand-père, souligna la dimension philosophique des

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, Ch. VII : « De la sûreté et de propriété » p. 169.

Si cette métaphore anthropophage de l'exploitation scandalisa, il nous faut relever qu'elle n'était en rien inédite. Faute d'en être la source, la griffe rousseauiste en offre l'illustration : « J'ouvre les livres de droit et de morale, j'écoute les savants et les jurisconsultes, nous confie par exemple Rousseau, et pénétré de leurs discours insinuants, je déplore les misères de la nature, j'admire la paix et la justice établies par l'ordre civil, je bénis la sagesse des institutions publiques et me console d'être homme en me voyant citoyen. Bien instruit de mes devoirs et de mon bonheur, je ferme le livre, sors de la classe, et regarde autour de moi ; je vois des peuples infortunés gémissant sous un joug de fer, le genre humain écrasé par une poignée d'opresseurs, *une foule affamée, accablée de peine et de faim, dont le riche boit en paix le sang et les larmes*, et partout le fort armé contre le faible du redoutable pouvoir des lois ».

J.J. Rousseau, *Que l'état de guerre naît de l'état social* in *L'état de guerre*, lecture de S. Goyard-Fabre. (1756-1758) Coll. Babel, Ed. Actes Sud (2000) p. 23.

écrits de son cadet ; la gauche dénonça une manœuvre de diversion... Rien n'y fit. La question de confiance ayant été repoussée, Carnot dut remettre sa démission à Cavaignac. La défaite de ce dernier lors des élections présidentielles du 10 décembre 1848, était une étape décisive vers l'empire autoritaire que Louis Napoléon Bonaparte édifiera sur la base du coup d'Etat du 2 décembre 1851.

Cette scène inaugurale, se déployant de février 1848 à décembre 1851, demeurera la toile de fond de la trajectoire intellectuelle de Renouvier. Cet « événement axial », dont il s'évertuera à percer le secret, en fera un « penseur de la faillite des espérances quarante-huitardes »<sup>4</sup>. Quittant pour toujours la scène politique, il se voue à une entreprise de clarification critique des fondements d'un régime républicain. Sa naissance bourgeoise l'ayant mis à l'abri des contraintes économiques, il consacra sa longue existence (1815-1903) à l'élaboration d'une œuvre copieuse composée de 32 volumes publiés auxquels s'ajoutent de très nombreux articles dans la *Critique philosophique*, cette revue hebdomadaire qu'il avait fondée en 1872 et qui sera publiée jusqu'en 1889.

## **I. Les étapes d'une pensée critique du « siècle de l'Histoire »**

Les dix-huit années du régime césarien ont été pour Renouvier le contexte d'un retour à Kant préfigurant le courant européen du néo-criticisme<sup>5</sup>. Précisons les phases de cet effort visant à réunir les conditions intellectuelles d'une cité de personnes libres maîtresse d'elle-même.

### *a) La matrice des utopies*

De 1815 à 1851, Renouvier s'extrait douloureusement du temps des utopies caractérisé par les idéaux de fraternité d'un socialisme chrétien. Il avouera avoir été, très jeune, « infecté par

---

<sup>4</sup> M.-C. Blais 2000, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*. Ed. Gallimard, p. 10.

<sup>5</sup> Cf. M. Ferrari 2001, *Retours à Kant*. Ed. Cerf.

## CORPUS, revue de philosophie

les prédications saint-simoniennes » dont son frère aîné Jules fut l'un des premiers propagateurs. Si « cette folie » ne dura pas jusqu'à sa vingtième année ; elle lui laissa, selon ses dires, « un goût maladif pour les synthèses absolues ».

En entrant en 1834 à l'école polytechnique où il approfondit sa culture mathématique, il eut pour répétiteur son compatriote montpelliérain, Auguste Comte. Futur adversaire résolu du positivisme, il en retiendra la formule fondamentale selon laquelle : « il n'y a que des faits et des lois »<sup>6</sup>. Ce sera en partie contre l'influence de ces deux premiers maîtres éveilleurs que Renouvier construira sa pensée. Il se lie alors d'amitié avec un condisciple, Jules Lequier (1814-1862), avec lequel il entretiendra un dialogue formateur.<sup>7</sup> En 1865, Renouvier recueillera les fragments posthumes<sup>8</sup> d'une pensée dont l'originalité n'avait pu se traduire dans une œuvre.

Cette existence marquée du sceau tragique de la folie (1851), puis du suicide dans les flots bretons (11/12/1862), fut taradée par le problème central de la liberté corrélé à celui de la vérité. L'intérêt ressenti pour cette question double peut se formaliser par un dilemme : « ou bien tout acte est nécessaire, ou bien il y a quelques actes libres. Il y a d'un côté la voie de la

---

<sup>6</sup> O. Hamelin 1927, *Le système de Renouvier*, Ed. Vrin, p. 7.

<sup>7</sup> Il précisera dans l'avertissement précédant son *Manuel de philosophie ancienne* (1844) : « Il est surtout une chose que je ne dois point négliger de dire : de longs entretiens sur les questions fondamentales de la métaphysique avec un ami qu'il n'est pas temps encore de nommer, et qui en a fait depuis plusieurs années l'objet habituel de ses réflexions, ont imprimé quelquefois sur mes idées les traces des siennes... Accoutumé, comme il l'était lui-même, à donner une grande place à la croyance dans les fondements de la science, j'ai mis à profit ses analyses sur la foi, sur la liberté, sur l'intervention de l'idée de liberté dans celles du savoir et de la certitude, qui sont, pour lui, le résultat d'études sérieuses et de méditations suivies... » cité par O. Hamelin *ibid.* p. 9.

<sup>8</sup> Cf. J. Lequier, *Comment trouver, comment chercher une première vérité*. Ed. de l'éclat (1985).

nécessité, de l'autre la voie de la liberté, comme pour Parménide il y avait d'un côté la voie de la vérité et de l'autre la voie de l'erreur. La voie de la nécessité, remarque Jean Wahl, est forcément d'après Lequier la voie de l'erreur »<sup>9</sup>. Sans liberté, il n'y a pour lui aucune recherche, aucun choix parmi des existences possibles. Cette reconnaissance de la liberté passe, selon Lequier, par le faire. Sa formulation sera reprise par Sartre : « Faire, non pas devenir, mais faire et en faisant se faire ». Pour Lequier, l'homme est – par sa liberté – l'auteur de ses actes, mais non de cette liberté. L'existence est, pour lui, liée à une transcendance, à une dialectique de l'ici-bas et de l'au-delà. Si l'intelligence de l'homme s'avère « finie et pourtant représentative de l'infini » quand celle de Dieu est « infinie et pourtant représentative du fini », par l'action temporelle, je déciderais de quelque chose d'éternel. Par respect pour sa création, Dieu se serait « retiré » condamnant l'homme à sa liberté. Cette « indépendance dépendante » serait ainsi le propre de la condition humaine. Lequier, de tout son être, poursuit cette issue rendant compatible cette double affirmation : celle de la liberté individuelle et celle de la toute puissance de Dieu. Or, dans cette recherche éperdue, il lui apparaît qu'il n'y a de vraie liberté que s'il existe une liberté pour le mal jointe à une responsabilité devant Dieu. De l'auteur tourmenté d'une œuvre inaboutie, de son ami, Renouvier écrira : « Il s'appliquait avec une ardeur singulière et toutes les ressources d'un esprit extraordinairement fertile à cette unique question : la liberté (...) C'est l'homme qui a fait tomber un jour l'écaille de mes yeux : c'est lui qui a posé pour moi le problème de la liberté (...) Il se rendait l'idée de liberté vivante jusqu'à en être possédé, jusqu'au tragique »<sup>10</sup>. Dans la *Philosophie analytique de l'histoire* (1896), il soulignera que « le rapport de dépendance de la connaissance à l'égard de la liberté, aperçu un moment par Descartes, auquel sa

---

<sup>9</sup> J. Wahl 1948, *J. Lequier*. Ed. des trois collines.

<sup>10</sup> L'expression : « Il fit tomber l'écaille de mes yeux » se réfère à la conversion de Saint-Paul sur le chemin de Damas. Après l'apparition du Christ, Paul devint aveugle. Il fut guéri par un disciple du Christ nommé Ananie, alors « comme des écailles tombèrent de ses yeux et il recouvra la vue ». (Actes, IX, 18).

## CORPUS, revue de philosophie

théorie de l'évidence ne permit pas d'en saisir la portée, a été formulée de notre temps de la manière la plus décisive par Jules Lequier. » Cette voie d'une difficile liberté confrontée au choix toujours présent du mal marquera définitivement la réflexion de Renouvier n'oubliant jamais « le martyr de la pensée de Lequier »<sup>11</sup>.

Les idéaux de justice, de fraternité, de solidarité sont, à compter de 1840, portés principalement par Pierre Leroux, Etienne Cabet, Louis Blanc, Joseph Proudhon. C'est à partir de ce bouillonnement que Renouvier décida de se plonger dans la lecture de Descartes afin de répondre à un concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques. Il rédigea en quelques mois un *Examen critique du cartésianisme* qui sera récompensé et, dans cette lancée, rédigea en 1842 un *Manuel de philosophie moderne* dans lequel Marx puisera pour composer *La sainte famille*<sup>12</sup>. Deux années plus tard, il exposera dans un *Manuel de philosophie ancienne*, les résultats de son investigation autodidacte sur les origines de la réflexion philosophique. Entre temps, il a été invité par Jean Reynaud à le seconder dans la rédaction de *l'Encyclopédie nouvelle* qu'il avait fondée avec Leroux. Avec ces déçus du saint-simonisme et avant d'opter résolument pour « le fini », il partage encore ce penchant à concevoir l'infini comme le « mystère suprême des choses ». De son « éclectisme méthodique », il confiera qu'il était « rivé à des vérités fort analogues à l'hégélianisme ». L'unique dissonance provient du facteur initial de la croyance qu'il qualifiera de rationnelle. Ce qui, sous l'influence de Lequier, avait pénétré dans la doctrine de Renouvier et la différenciait de la tradition cartésienne, souligne Gaston Milhaud, « c'est le rôle de la croyance et, dans cette croyance, le rôle de la liberté. Il ne s'agit pas là, vous le sentez bien, d'une croyance religieuse, mais d'une sorte d'acte de foi de la raison, par lequel elle va au devant de la vérité, sans attendre une évidence qui ne s'offrira jamais

---

11 Cf. X. Tilliette 1963, *J. Lequier ou le tourment de la liberté*. Ed. Desclée de Brouwer.

12 O. Bloch, « Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme ». In *La Pensée*, n° 191, janvier 1977.

complète et décisive, contrairement à ce qu'a pensé Descartes »<sup>13</sup>.

Ce fut à Reynaud, nommé président de la Haute commission des études scientifiques et littéraires par le ministre de l'instruction publique, que Renouvier dut la mission de rédiger un *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* devant éclairer le suffrage universel. Au printemps 1851, il traqua dans un ouvrage collectif intitulé de manière rousseauiste, *Du gouvernement direct*, les leçons d'une expérience de trois années lui apparaissant « sinistre ». Le *Manuel républicain* témoignait déjà d'une conception unitaire du peuple rétive à tout écart entre celui-ci et sa représentation : « le peuple n'est jamais divisé contre lui-même ainsi que le sont les castes et les classes, ces véritables maisons de Satan. Comme il n'a qu'un intérêt qui est celui de tous, il n'a aussi qu'une vue et qu'une marche aussitôt que le moment est venu de se les révéler. »<sup>14</sup> Dans la même veine, ses conclusions, trois années plus tard, dresseront une condamnation radicale du système représentatif. Pour lui, « la chose est évidente de soi », le peuple « qui délègue ses pouvoirs les perd... » Avec Charles Fauvety, il planifiait une organisation communale et centrale de la République basée sur des conseils populaires cantonaux. L'un des fils conducteurs de sa réflexion s'exprime alors avec clarté : « le communisme est vrai, l'individualisme est vrai, la société cherche son organisation dans la synthèse des deux idées »<sup>15</sup>.

A quelques mois du coup d'Etat du 2 décembre 1851, la préface du *Gouvernement direct* considérait la république triplement définitive, « définitive par la volonté du peuple, définitive par son droit éternel, définitive par son droit écrit ». Face à ce traumatisme politique, le trajet intellectuel de

---

13 G. Milhaud 1927, *La philosophie de Charles Renouvier*, Ed. Vrin, p. 26.

14 C. Renouvier 1848, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, pp. 98-99.

15 C. Renouvier 1851, *Du gouvernement direct et d'organisation communale et centrale de la République*. Librairie républicaine de la liberté de pensée, p. 18.

## CORPUS, revue de philosophie

Renouvier amorce une rupture. Il s'appliquera à construire une philosophie de l'action qui, précise Marie-Claude Blais, « éliminant l'absolu et le supranaturel de la pensée et de la politique accorde le maximum de place à l'énergie et à la volonté (...) la croyance dans la nécessité de l'Histoire et la foi dans la réalisation du christianisme sous les traits du socialisme vont de pair et sont à rejeter ensemble »<sup>16</sup>.

Sa quête, se distanciant alors du « socialisme de Jésus », est celle des fondements d'un régime de liberté. Celle-ci passe par une conception alternative et aléatoire de l'histoire selon laquelle tous les possibles sont envisagés y compris celui – dans la perspective d'une régression- d'une liberté pour le mal. Ce vaste programme sera conduit sous la revendication d'un retour à Kant caractérisant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et dont la figure de proue fut le fondateur de l'école de Marburg : Hermann Cohen.

### *b) Le moment kantien, la république selon la raison*

Massimo Ferrari a dressé l'inventaire de ce néo-criticisme dont il situe l'origine dès avant 1860 pour faire apparaître les prolongements dans le débat de Davos entre Ernst Cassirer et Martin Heidegger en avril 1929. Cette relecture de Kant prit la forme d'un néo-criticisme physiologique avec Hermann Von Helmholtz, Friedrich Albert Lange et Eduard Zeller, et d'un néo-criticisme méthodologique pour les écoles de Bade (Wilhem Windelband, Heinrich Rickert) et de Marburg (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer)<sup>17</sup>.

En France, avec ses *Essais de critique générale*, Renouvier développe à partir de 1854 un véritable programme néo-critique. La perspective ainsi esquissée s'adossait à l'une des formules fondamentales de l'école positiviste : la réduction des connaissances aux lois des phénomènes. Le problème de la connaissance

---

<sup>16</sup> M.-C. Blais 2000, *op. cit.*, p. 23.

<sup>17</sup> Cf. A.Philonenko 1989, *L'école de Marburg (Cohen, Natorp, Cassirer)*, Ed. Vrin.

réside, souligne Ferrari, dans « le rapport insoluble entre sujet et objet, entre représenté et représentant, lesquels pris en soi ne sont pourtant jamais représentables. Le premier des fétiches philosophiques à tomber était cette absurdité qu'est la chose en soi (...) connaître signifie mettre en relation les phénomènes entre eux, en les ramenant à ce phénomène général qu'est l'ordre objectif exprimé par la loi, à la recherche chimérique des essences -affirmait Renouvier- succède la détermination des faits conformément à des lois : les êtres sont des lois »<sup>18</sup>.

Au travers de la catégorie de personnalité, l'homme peut être pensé libre à l'intérieur d'un monde phénoménal de la représentation sans recours à une sphère nouménale. En réfutant la distinction kantienne entre raison pratique et raison théorique, Renouvier revendiquait toutefois l'héritage kantien d'une morale sans métaphysique ainsi que celui du droit saisi comme l'ensemble des conditions permettant de concilier notre libre arbitre avec celui d'autrui suivant une loi universelle de liberté.

A la même époque, ce mouvement de retour à Kant s'amorçait aussi en Italie et en Grande-Bretagne ; toutefois, avec la tétralogie des *Essais de critique générale* se constituait, dès 1854, un véritable programme néo-critique, « peut-être le premier digne de ce nom, non seulement en France, mais plus généralement dans la philosophie européenne du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>19</sup>.

De 1854 à 1864, Renouvier publia ses quatre *Essais de critique générale* : le premier porte sur la connaissance et ses bornes ; le second sur l'homme et sa liberté ; le troisième explore les principes de la nature alors que le quatrième jette les bases d'une philosophie analytique de l'histoire. Ce cadre théorique ayant été fixé, Renouvier parvient aux fondements de l'organisation de la cité, exposés en 1869 dans la *Science de la morale*.

---

<sup>18</sup> M. Ferrari 2001, *Retours à Kant*. Ed. Cerf, p. 39.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.38.

## CORPUS, revue de philosophie

Avec la chute de l'Empire, Renouvier semble sortir de sa retraite spéculative pour s'engager dans le forum des principes politiques. Avec François Pillon, il fonde la *Critique philosophique, politique scientifique et littéraire* dont le premier numéro paraît le 8 février 1872. La revue paraîtra sans interruption, chaque semaine jusqu'en janvier 1885, puis mensuellement jusqu'à sa disparition en décembre 1889. L'essentiel des quinze mille pages de réflexions et de commentaires sera l'œuvre des deux fondateurs qui, par la diffusion du criticisme, entendaient renouveler la politique grâce à l'application du critère du juste à la chose publique. Selon la thèse centrale de sa *Science de la morale*, la loi des relations privées dégagée par la raison, sous réserve d'une méthode appropriée de transposition, vaudrait pour la sphère publique. Il s'agit, à partir d'analyses de cas, de montrer que le kantisme est une philosophie pratique, « la seule philosophie possible de la république. » Jusqu'à l'adoption de la constitution de 1875, il s'agit d'éclaircir les conditions « d'une démocratie rationnelle », par la suite l'accent portera sur les « réformes nécessaires ». La républicanisation de la société passe par la séparation de l'Eglise et de l'Etat et la réforme de l'enseignement. La *Critique* dénonce la fatalité du progrès tout autant que les illusions révolutionnaires. Dans ce siècle, où le sens de l'histoire renouvelle une conception de la nécessité propre à réaccueillir les desseins divins, Renouvier traite le cours des péripéties humaines à partir des conséquences mêmes de l'affirmation d'un libre choix. En 1876 paraît, dans sa version définitive, l'*Uchronie*<sup>20</sup>, titre forgé sur le modèle de l'*Utopie*. Il s'agit de concevoir « l'histoire telle qu'elle aurait pu être et telle qu'elle n'a pas été. » Il précise en avant-propos que cette « fiction »

---

<sup>20</sup> Le début de l'*Uchronie* avec l'avant-propos, l'appendice et les deux premiers tableaux, sans nom d'auteur, parurent dans trois livraisons de la *Revue philosophique et religieuse* (d'inspiration saint-simonienne) en 1857.

Cf. C. Renouvier, *Uchronie (l'utopie dans l'histoire) ; esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*. Coll. Corpus des œuvres philosophiques en langue française, Ed. Fayard (1988).

encourage les hommes à se sentir responsables de leurs actions en leur fournissant une « preuve expérimentale imaginaire » de l'efficacité de la volonté libre. Cette fable de la contingence, transcrite par le père Antapire (*anti apeïron* signifiant ennemi de l'infini), envisage le cours du monde si Marc Aurèle avait réussi à refouler en Orient le christianisme au moment de sa propagation dans la partie occidentale de l'Empire romain. Renouvier reprend la thèse développée par Machiavel, Gibbon et Condorcet parmi d'autres selon laquelle le christianisme, en affaiblissant les vertus guerrières, aurait été responsable de la chute de l'Empire romain ; or, c'est à la Grèce puis à Rome que l'on doit les principes républicains. L'Orient, en demandant de « courber la tête pour adorer » s'opposerait à l'Occident. « La morale de l'Orient », commente Alain Pons, serait « à la foi une antimorale qui repose sur l'égoïsme, la violence, la crainte, l'abjection, et une ultramorale qui prêche les vertus de la souffrance, du sacrifice, du renoncement, de la contemplation et amène à penser qu'il vaudrait mieux que l'existence ne fût pas. Rien ne pouvait répugner davantage à des peuples fondateurs de la loi, de la philosophie et des sciences »<sup>21</sup>.

Cet éloge du paganisme se veut aussi une critique du panthéisme absorbant les êtres dans l'unité et « toutes les formes circonscrites et déterminées de la vie et de la pensée dans la sphère contradictoire de l'infini ». Mais si Renouvier ne cesse de se référer à l'idéal civique de l'antiquité, c'est à Charles Fourier et à Joseph Proudhon qu'il emprunte les idées d'association, d'harmonie et de fédération. Cet horizon de libération ne résultant pas d'un processus nécessaire, mais d'un projet dont l'issue reste toujours incertaine.

*c) Les conclusions désabusées du siècle, vers le personnalisme*

En 1885 et 1886, paraîtront deux tomes d'une esquisse d'une *Classification systématique des doctrines philosophiques*. Renouvier prétend ramener les systèmes de pensée à un jeu de

---

<sup>21</sup> A. Pons 1989, « Charles Renouvier et l'Uchronie ». In *Commentaire* n° 47, automne 1989.

## CORPUS, revue de philosophie

six oppositions impliquant des prises de parti : la chose et l'idée, l'infini et le fini, l'évolution et la création, la nécessité et la liberté, le bonheur et le devoir ; l'évidence et la croyance. Quant à sa conclusion, elle s'attachait au dilemme entre optimisme et pessimisme. Son désenchantement personnel vis à vis de la politique, comme le contexte fin de siècle, l'entraînent vers le second pôle de l'opposition. Son pessimisme, de plus en plus affiché, souligne Marie-Claude Blais « s'inscrit en faux contre le pessimisme courant qui envahit l'époque. Ce pessimisme-là est un pessimisme quant à l'être, qui place le mal dans le fait de l'existence. Celui dont il se revendique, et dont il marque de plus en plus l'ascendance chrétienne, est un pessimisme quant à l'homme, qui loge la source du mal dans la liberté (...) Il porte sur le point de savoir si l'homme est à la hauteur des fins que la raison lui assigne, s'il n'est pas d'une incurable insuffisance par rapport aux buts qui seuls donnent un sens à son existence terrestre »<sup>22</sup>.

De cette « bible », Julien Benda déclara connaître par cœur les six oppositions avant de rappeler qu'elle fut « la cible de toute une génération de philosophes dont le seigneur de guerre fut Léon Brunschwig ». Celle-ci rejetait ces « éléments fixes » de la philosophie et surtout que « leurs oppositions soient autre chose, selon le mot de notre nihiliste, que des coupes arbitraires dans l'éternel mouvant. » Ainsi, toute l'œuvre de Renouvier dont, nous dit Benda, il n'est « pas une phrase qui ne contienne une idée »<sup>23</sup> aurait été ostracisée.

Déjà très âgé mais toujours proluxe, Renouvier brosse un vaste panorama des grandes civilisations et religions dans quatre épais volumes intitulés *Philosophie analytique de l'histoire* qui paraîtront entre 1896 et 1898. Au regard des espérances de la Révolution française, la courbe de l'histoire traduirait une « retombée ». L'horizon républicain et son idéal régulateur de l'autonomie semblent désespérément à distance. In fine, le XIX<sup>e</sup> siècle ne nous interrogerait-il pas sur nos capacités pratiques et notre volonté de nous gouverner ?

---

<sup>22</sup> M.-C. Blais, *op. cit.*, p. 34.

<sup>23</sup> J. Benda 1964, *La jeunesse d'un clerc*. Ed. Gallimard, p. 141.

En 1894, Renouvier s'installait à Prades, non loin de Perpignan, où un jeune disciple et collaborateur enseignait la philosophie. Après Pillon, Louis Prat accompagna son vieux maître vers une étonnante et ultime étape de sa réflexion. Ensemble, ils signeront en 1899 *La nouvelle monadologie* qui reconsidère certains aspects du parcours intellectuel de Renouvier. Milhaud rappelle que pour différencier sa monadologie de celle de Leibniz, Renouvier avait rejeté le caractère préétabli de celle-ci ; or, dès 1892 il revient sur cette réserve fondamentale. Le thème de la chute et celui de l'explication du mal moral par la liberté deviennent centraux dans la théorie des trois mondes que *Le personalisme*, paraissant l'année de sa mort en 1903, exposera. Dieu, nécessairement bon et omnipotent ne pouvait créer qu'un paradis dans lequel l'homme aurait été conçu libre. En suivant cette passion fatale que serait « l'orgueil de la vie », l'humanité serait entrée, par sa capacité de se choisir, dans le mal. Enivré du « sentiment de son moi », l'homme refuserait « de porter le joug de l'altruisme » et n'y échapperait qu'en « pliant toute chose à son vouloir »<sup>24</sup>. Ainsi, un processus de décomposition, alimenté par la haine, saperait les relations sociales comme le monde matériel. Notre présent ne serait que la recomposition, à partir de ses restes, d'une création primitive. Il serait « celui du sentiment du bien et de l'impuissance, de l'idée de justice et de l'injustice réalisée, de l'ordre incohérent des forces génératrices, et de leurs développements imparfaits sous l'empire de la mort ». Selon une sorte de palingénésie, à l'issue de ce monde, remarque Milhaud, Renouvier entrevoit « le règne des fins, la justice, la paix, le bonheur suprême »<sup>25</sup>.

Ainsi au terme du parcours de sa pensée, Renouvier retrouve une théorie cosmologique et eschatologique de la restauration finale de la personne au sein d'une société réconciliée. Ce mouvement de retour n'emprunte pas seulement

---

<sup>24</sup> C. Renouvier 1903, *Le personalisme*. Ed. Alcan, p. 80.

<sup>25</sup> G. Milhaud 1927, *La philosophie de Charles Renouvier*. Ed. Vrin, p. 158.

## CORPUS, revue de philosophie

les voies de la métaphysique dont il avait critiqué l'usage par Kant, il s'inscrit aussi dans un sens du destin humain peu conforme à l'une des orientations essentielles de son œuvre : la dénonciation du fatalisme des philosophies de l'histoire. Curieusement absent des débats entourant l'affaire Dreyfus, il sera élu en 1900 à l'Académie des sciences morales et politiques mais refusera, peu après, la légion d'honneur.

S'il est d'usage d'associer l'esprit républicain au positivisme ou au courant spiritualiste incarné par Etienne Vacherot, Jules Barni ou Jules Simon<sup>26</sup>, l'œuvre de Renouvier manifeste la

---

<sup>26</sup> Cf. M.-C. Blais 2002, « Le républicanisme français » in *Dictionnaire critique de la République* sous la direction de V. Duclert et C. Prochasson, Ed. Flammarion.

C.Nicolet propose une classification des républicains de la fin du Second Empire en quatre pôles structurants :

– Le courant « rousseauiste ou romantique » agglomérant des hommes de 1848 tels que Ledru-Rollin, Blanc, Quinet, Michelet, Hugo... pétris d'un « républicanisme des Lumières » et rêvant toujours du « gouvernement direct du peuple ».

– La nébuleuse des « éclectiques de la liberté » réclamant une liberté politique et intellectuelle jusque et y compris celle de s'affirmer chrétien. Simon et Vacherot situent la liberté dans le devoir et soutiennent que « la loi naturelle vient de Dieu ». Marqués par l'éclectisme de Cousin, ils s'avèrent avant tout « spiritualistes ». Les considérant à la fois proches et différents de cette sensibilité, Nicolet insère Renouvier et Barni dans la mouvance des « néo-kantiens ou des criticistes ». Il précise que le premier « cherche, à la manière de Kant, les formes pures a priori et de la morale sociale et de la politique, dans le fonctionnement de l'esprit, mais hors de toute spiritualité et de toute référence à Dieu. Sa *Science de la morale* trace les limites de l'individualisme, découvre les fondements logiques de la solidarité – il avait popularisé le mot dès 1848 –, et ceux de toute vie politique dans les institutions du civisme antique, donc dans la démocratie directe, par-delà les âges obscurs du christianisme médiéval. » (p. 155)

– La tendance positiviste, pour partie liée à la Maçonnerie, est animée par des hommes comme Littré, Gambetta ou Ferry partageant un agnosticisme anticlérical, le culte de la Science et la certitude que le

quête, à partir d'un néokantisme, d'une philosophie pour la République s'appliquant à coupler démarche de fondation et politique pratique. « D'un côté, une théorie des fondements du droit et de la justice politique, longuement mûrie et puissamment étayée ; de l'autre, dans son sillage immédiat, une démarche d'application de cette philosophie de la fondation, conduite semaine après semaine, pendant des années, à l'épreuve des événements »<sup>27</sup>. C'est à l'élaboration d'une doctrine « applicable » que Renouvier, sa vie durant, s'est appliqué.

## II. L'ouverture de chantiers pour la pensée

Dans le fleuve de cette pensée, nous retiendrons trois courants susceptibles de faciliter l'intelligibilité du présent : tout d'abord la critique du progrès, ensuite la question des fondements du droit et enfin les conditions d'un socialisme libéral.

### a) *La misère du fatalisme*

En 1900, paraît *Victor Hugo, le philosophe* qui succède à *Victor Hugo, le poète* (1893) ; de ses quatre-vingts cinq ans, Renouvier reconnaît en Hugo un prisonnier de « réelles incohérences » au premier rang desquelles figure sa conception du progrès. Pour l'auteur de *Choses vues* (mars 1849), le progrès est un « voyage perpétuel et infini(...)du genre humain vers l'idéal, voyage qui rencontre des ports, mais qui n'a pas de terme, voyage pendant lequel tout se transfigure peu à peu, la

---

suffrage universel requiert l'éducation. Du comtisme, ils revendiquent tous, au fondement de la République, la nécessité d'un « pouvoir spirituel » et d'une action morale.

– Les républicains « révolutionnaires » regroupant des jacobins babouvistes, des hébertistes et des « révolutionnaires professionnels » comme Blanqui ou Delescluze dont la référence majeure demeurerait 1793.

– Cf. C. Nicolet 1982, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*. Ed. Gallimard, p. 153-157.

<sup>27</sup> M.-C. Blais, *op. cit.*, p. 39.

## CORPUS, revue de philosophie

sauvagerie en barbarie, la barbarie en civilisation, les déserts en pays, les pays en patries, les tribus en nations, de telle sorte qu'à mesure que les phénomènes de la marche se dégagent, on voit de plus en plus distinctement quelque chose au-dessus des partis et des castes, le peuple, quelque chose au-dessus du peuple, l'homme, quelque chose au-dessus de l'homme, Dieu ». Dès le premier chapitre de son étude, il relevait le paradoxe des contradictions hugoliennes. En effet, si « l'optimisme a régné en philosophie avec la doctrine du progrès indéfini de l'humanité »<sup>28</sup>, « les imaginations ou les sentiments tristes ou sombres ont presque toujours dominé dans les œuvres des poètes et des romanciers ». La confiance placée dans la Science s'avère impuissante à recouvrir totalement une mélancolie profonde quant à l'être. Il situe l'origine de ce « pessimisme raisonné » « immédiatement après la Révolution et avant l'apparition de *René des Natchez* et du *Génie du christianisme* (...) Il y avait un courant de perfectibilisme ou d'optimisme d'avenir, pour ainsi parler, qui cachait un sentiment réel de tristesse dans le présent »<sup>29</sup>. Or, « la foi humanitaire, le culte des grands hommes, la doctrine du progrès rapprochent de la religion positiviste le messianisme de Victor Hugo »<sup>30</sup>. Ce dogmatisme optimiste de la religion de l'histoire, influençant toute la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, força « l'inaliénable sentiment de l'existence du mal à se porter tout entier sur le passé. » Ce « dogmatisme imbécile », nous dit Renouvier, « entré peu à peu dans toutes les têtes, a exercé sur les idées et les œuvres de Victor Hugo une influence déplorable »<sup>31</sup>. Pourtant, au détour d'une formule, affleure le « caractère lugubre » de la loi de formation du progrès :

---

28 C. Renouvier 2002, *Victor Hugo, le philosophe*. Ed. Maisonneuve et Larose.

29 *Ibid.*, p. 12.

30 *Ibid.*, p. 128.

31 *Ibid.*, p. 139.

O genre humain, malgré tant d'âges révolus  
ta vieille loi de haine est toujours la plus forte<sup>32</sup>.

Cela n'évite pas à la pensée de Hugo de s'accrocher à l'illusion selon laquelle « l'éclosion prochaine du bien-être universel est un phénomène divinement fatal »<sup>33</sup>. Cet « enivrement de la science » voulant que tous les instruments augmentant notre richesse et notre puissance nous rendent meilleurs est illustré par deux poèmes de *La légende des siècles* : « Pleine mer » et « Plein ciel », glorifiant l'unification de l'humanité par la machine libératrice et moralisatrice.

Cette critique du progrès fut l'un des éléments les plus pérennes de la pensée de Renouvier. Elle prend figure au sein même du processus ouvert par le coup d'Etat du 2 décembre 1851 et sa ratification par référendum le 20 décembre 1851. Le suffrage universel, tout juste établi, avait plébiscité le césarisme. Les philosophies de l'histoire, par leur optimisme, laissaient les acteurs intellectuellement et moralement désarmés face à l'événement.

Si cette critique du progrès vise principalement les écoles hégélienne et positiviste, Renouvier rappelle que Saint-Simon et Fourier, « dès le commencement du siècle, ont fourni sur des plans différents la matière des idées qui, mêlées aux éléments moraux du panthéisme de Hegel et de sa philosophie de l'histoire, ont régné sur les esprits en France jusqu'à l'avènement de l'évolutionnisme et préparé l'évolutionnisme lui-même. ils proposaient d'établir la société sur des bases de science pure, ou déduite de la marche de l'histoire. »<sup>34</sup>

La croyance en un sens a priori de l'histoire évide la notion même d'autonomie tant au niveau individuel que collectif. Si la

---

32 V. Hugo 1872, *L'année terrible : février – la loi de formation du progrès*.

33 V. Hugo 1862, *Les Misérables*, 4ème partie, VII, 4. « Les deux devoirs : veiller et espérer. »

34 C. Renouvier 2002, *Victor Hugo, le philosophe*. Ed. Maisonneuve et Larose p. 4.

## CORPUS, revue de philosophie

direction est déjà là, les hommes ne sont plus libres de se forger un devenir dont ils seraient pleinement responsables. Tout gouvernement effectif de soi paraît alors vain. La philosophie du progrès apparaît comme une théodicée. Selon cette pensée maîtresse, souligne Paul Mouy, « le mal dans l'homme, dans la société, dans l'histoire, disparaîtra, doit disparaître et, par conséquent, est déjà virtuellement disparu (...) La philosophie du progrès est un naturalisme, une théodicée selon la science et, comme le dit Faguet, une religion savante. »<sup>35</sup> Cette philosophie ne laisse aucune place au projet de construire une république sur la base d'une morale individuelle, elle ne concerne que le destin d'êtres collectifs imaginaires. Cette pseudoscience du devenir impliquait pratiquement un processus de dépossession individuelle et collective.

A contrario, l'histoire conçue par Renouvier comme une « expérience que l'humanité a d'elle-même » laisse une place au désordre. Elle est marquée par la contingence, le pluralisme des perspectives ouvertes (y compris vers le mal) et la discontinuité. D'ailleurs, dès son *Manuel de philosophie ancienne* (1844) et alors qu'il ne s'était pas encore distancié de la nébuleuse saint-simonienne, ne s'était-il pas déclaré « décidé à accorder dans la suite des choses, un rôle immense à la liberté humaine et à cette vivante irrégularité que l'on nomme le hasard ? »<sup>36</sup> Toutefois, dans la suite de son œuvre, Renouvier ne substituera pas au déterminisme absolu un indéterminisme général dans la mesure où nos futurs contingents nous enjoindraient à reconnaître dans les facteurs « naturels » une part seulement d'imprévisible. En cherchant à rendre compatibles le déterminisme de la nature et de la liberté humaine, le hasard et la nécessité, Renouvier tentait de maintenir ensemble raison pratique et raison théorique en accomplissant ce que « Kant n'a qu'imparfaitement réussi, l'inscription de la liberté dans la nature et dans les phénomènes. »<sup>37</sup>

---

35 P. Mouy 1927, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, Ed. Vrin, p. 16.

36 C. Renouvier 1844, *Manuel de philosophie ancienne* tome 1. Ed. Paulin, pp. 19 et 26.

37 M.-C. Blais, *op. cit.*, p. 127.

A la fin de ce « siècle pour l'histoire », Renouvier dut se sentir un peu moins esseulé dans sa critique du Progrès. En effet, à la suite de la publication, en 1889, du roman de Paul Bourget *Le Disciple* fustigeant, au nom de la morale, le scientisme ambiant et pour répliquer à l'optimisme du Renan de *L'avenir de la science, Pensées de 1848*<sup>38</sup>, Ferdinand Brunetière dénonçait dans un article devenu célèbre « la banqueroute de la science » ainsi que l'impuissance irrémédiable de celle-ci à organiser l'humanité<sup>39</sup>. Cette charge, lancée par un ex-positiviste converti (*La Science et la religion*, 1895), anti-individualiste et anti-dreyfusard virulent, dut toutefois moins satisfaire Renouvier que les mises en garde d'Emile Boutroux au sujet des certitudes des scientifiques (*L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie*, 1894). Peu après, Renouvier imaginait Condorcet « vieilli de cent ans par miracle » constatant l'effondrement de ses rêves consolateurs (éducation, souveraineté, démocratie, paix...) pour conclure que « la vraie banqueroute est celle de la doctrine du Progrès. » L'année suivant la disparition de Renouvier, la réfutation la plus décisive de ce mirage, optimiste et présomptueux, prétendant déduire de « la » Science finalités et règles de la Cité des hommes provint de Célestin Bouglé<sup>40</sup>. Pour ce dernier, il était tout aussi vain que faux de s'évertuer à démontrer par de supposées « lois » de la nature, que la démocratie « a tort » ou qu'elle est impossible, que de tenter de prouver qu'elle serait nécessaire. La Science, comme le rappelle Claude Nicolet, était reconnue « sans compétence et sans pouvoir quant à la détermination des fins assignables à l'activité individuelle et collective (...) Les fins dernières de l'homme, donc de la politique, sont strictement morales. »<sup>41</sup>

---

38 Cf. E. Renan 1890, *L'avenir de la science*. G.F. Flammarion n° 765.

39 F. Brunetière, « La banqueroute de la science. » *La Revue des deux mondes* (dont il fut directeur), vol. 127. 1/01/1895.

Cf. A. Compagnon 1997, *Connaissez-vous Brunetière ? Enquête sur un anti-dreyfusard et ses amis*. Ed. Seuil.

40 Cf. C. Bouglé 1904, *La démocratie devant la science*, Ed. F. Alcan.

41 C. Nicolet 1982, *L'idée républicaine en France. Essai d'Histoire critique*. Ed. Gallimard, p. 317

## CORPUS, revue de philosophie

### *b) La recherche de la synthèse républicaine*

La pensée républicaine cherche à articuler, pour les rendre compatibles, deux exigences fondatrices :

- d'une part, l'affirmation de la liberté des individus ;
- d'autre part, la revendication d'une souveraineté collective.

Cette ambition libérale et démocratique conférerait tant à l'élaboration de la loi, qu'à son respect, une assise. C'est ainsi qu'Henry Michel pourra définir la démocratie républicaine comme « la cité des consciences autonomes »<sup>42</sup>.

Entre l'atomisme des Modernes et le holisme des Anciens, le républicanisme ne cessera de poursuivre analytiquement et normativement, parmi un champ de tensions, la formule (ré)unissant les citoyens libres d'une cité souveraine. Ainsi, certains libéraux inspirés par l'utilitarisme revendiqueront, selon la formule de Charles Dupont-White, une intervention accrue du « gouvernement des peuples sur eux-mêmes »<sup>43</sup> alors que la sociologie naissante examinera ce « produit social » paradoxal que serait, selon Emile Durkheim, l'individualisme. L'ordre social n'apparaît plus seulement coercitif mais, du point de vue des libertés individuelles, se révèle aussi désirable. Se dessine alors une dialectique des libertés « intérieure et extérieure » à l'individu ; jeu toujours instable et incertain de l'attachement et du détachement tant il semble avéré que le travail sur elle-même de chaque volonté requiert des conditions sociales nécessaires mais non suffisantes. Durkheim s'éloignera pourtant de sa lecture, à l'École normale supérieure, de la pensée de Renouvier en avançant que Rousseau et Kant se seraient fourvoyés lorsqu'ils déduisent « leur morale individualiste, non de la société, mais de la notion de l'individu isolé. »<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> H. Michel 1901, *Doctrine politique de la démocratie*, Ed. A. Colin p. 42

<sup>43</sup> Cf. C.B. Dupont-White 1858, *L'individu et l'Etat*, Ed. Guillaumin.

<sup>44</sup> E. Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, Ed. Mille et une nuits 2002. La France est considérée par Durkheim comme le « pays entre

On comprend que si l'éducation avec ses principes de justice occupe dans la politique républicaine, et tout particulièrement dans l'esprit de Renouvier, une place stratégique c'est que sa mise en œuvre associe dans un même projet, par une même discipline, la conquête de l'autonomie individuelle au tissage conscient d'une société. La constitution du moi s'y trouve élevée par l'expérience du nous et la tolérance inscrite dans les principes de la laïcité. Toujours, il considérera l'éducation comme la condition de la souveraineté de chacun comme de tous. « On nous dira : Voulez-vous donc que les ignorants gouvernent, que le pilote soit le mousse et le mousse au gouvernail ? Non, répond Renouvier dans *La Feuille du Peuple* le 6 décembre 1850, mais nous voulons l'instruction du Peuple. Le Peuple instruit saura se gouverner, et pour commencer il ne peut s'instruire qu'en se gouvernant. Jamais il ne devra sa science qu'à lui-même. » La démocratie n'aura point d'avenir « s'il ne se forme un esprit public » ; c'est pourquoi, au risque de passer pour rabâcheurs, « les écrivains de la démocratie » doivent parler « doctrine au peuple »<sup>45</sup>.

Si les animaux règlent leurs rapports par l'instinct, l'habitude, l'imitation ; chez l'homme, souligne Roger Picard, « à côté de ces éléments, il y a l'initiative morale, l'idée d'obligation d'où procèdent les jugements de bon et de mauvais, de ce qu'il faut ou ne faut pas faire, de blâme et de louange. La coutume seule ne saurait en rendre raison ; la justice ne naît pas de la société, c'est au contraire l'idée de justice qui amène la société, le droit rationnel qui est la forme préexistante du droit positif. »<sup>46</sup> Renouvier place au centre de l'esprit humain la catégorie d'obligation. C'est par le devoir, écrit-il, « qu'il faut commencer, non par l'avenir (...) la certitude du devoir implique l'incertitude

---

tous les autres où la cause individualiste soit vraiment nationale... »  
(p. 25)

<sup>45</sup> C. Renouvier, « Qu'est-ce la souveraineté ? » *La Feuille du Peuple* du 6/12/1850 in *Sur le Peuple, l'Eglise et la République. Articles de 1850-1851*, Ed. L'Harmattan (2002), p. 58-59.

<sup>46</sup> R. Picard, 1908, *La philosophie sociale de C. Renouvier*, Ed. Librairie Marcel Rivière, p. 71.

## CORPUS, revue de philosophie

de l'avenir, la certitude de l'avenir pour qui s'imagine la posséder, obscurcit fatalement la certitude du devoir. »<sup>47</sup>

Il est significatif de constater que dans le *Manuel républicain* (1848), le chapitre IV consacré au devoir précède celui s'attachant à préciser les droits de l'homme et du citoyen. En réponse à l'élève, l'instituteur définit le devoir comme « un acte ou une règle d'agir auxquels nous nous sentons obligés par la conscience ou par le cœur ». Le droit est ensuite présenté comme la contrepartie d'un devoir. « Si quelqu'un a un devoir vis-à-vis de vous, à votre tour, vous avez un droit vis-à-vis de lui. Mais il y a des devoirs qui ne correspondent pas à des droits, à savoir les devoirs de l'individu envers lui-même. »

La *Science de la morale* précisera qu'il serait plus judicieux de nommer le droit naturel « droit rationnel » afin de le distinguer du droit positif. Le premier peut « se formuler d'une manière abstraite et générale et se fonde sur des principes indépendamment de toute convention spécialement intervenue entre les personnes. Le droit positif naît et procède de contrats formels de ce dernier genre »<sup>48</sup>.

Le préalable de l'association sociale est, pour Renouvier, un contrat intime et initial avec soi-même. « Nous ne saurions contracter avec nos semblables sans contracter au fond de nous-mêmes (...) A ce contrat, chacun doit sa force et son unité propres, en même temps que son lien avec autrui ». Ce contrat personnel serait un processus continuellement soumis à la volonté des associés. Le contrat social n'est plus, comme chez Rousseau ou Hobbes, « un acte d'aliénation totale » du contractant à sa communauté politique. L'individu s'affirme comme « la source première, unique, de toute moralité et de tout droit, et tout ce que la société possède en droit ne peut venir que de lui »<sup>49</sup>. Ce contrat, explique Renouvier, que « tout homme

---

<sup>47</sup> C. Renouvier, 1872, *La Critique philosophique*, II, p. 150.

<sup>48</sup> C. Renouvier, 1904, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*. Ed. A. Colin, p. 142.

<sup>49</sup> M.C. Blais, *op. cit.*, p. 157.

subit en prenant place dans la société, dont il se pénètre par l'éducation (...) cesse d'être obligatoire au fond, sitôt qu'il porte atteinte à la souveraineté individuelle, à la liberté, au point de supprimer dans l'homme certains droits naturels primitifs, inaliénables, auxquels on ne doit supposer que l'homme ait jamais pu renoncer volontairement et en connaissance de cause (...) Un contre tous peut avoir le droit pour lui, et cela s'est vu »<sup>50</sup>.

Cette association, logiquement et moralement, requiert au moins trois conditions sine qua non :

- Elle suppose des êtres raisonnables souhaitant coopérer ;
- Elle implique la définition d'un bien commun que chacun s'engage à réaliser positivement ;
- Elle reconnaît la responsabilité des contractants engagés par leurs promesses mutuelles et intimes.

Il y a là une sorte d'identité divisée, remarque Picard, « faisant qu'en s'obligeant la personne s'oblige envers un autre soi qui n'est pas elle : son acte engendre un droit et un devoir qui, se répondant toujours implicitement, composent la justice. Le droit, qui est un crédit, suppose toujours un devoir, un débit, et les questions de justice doivent s'envisager des deux points de vue à la fois »<sup>51</sup>.

Si le sentiment du juste nous impose de traiter autrui comme un autre soi-même, l'obligation envers autrui en découlant est, pour Renouvier, réductible aux devoirs primordiaux envers soi-même. L'universalisation des maximes et le respect de la personne trouvent, comme chez Kant, leur unité dans l'autonomie de la raison, laquelle découle du fait que l'agent moral trouve, en lui-même, sa loi.

Renouvier rapprochera les notions de devoir et de travail, ainsi « prendre possession de soi » exige un travail continué mais

---

<sup>50</sup> C. Renouvier, « Qu'est-ce que la souveraineté ? » *La Feuille du Peuple* du 6/12/1850 in *Sur le Peuple, l'Eglise et la République. Articles de 1850-1851*, Ed. L'Harmattan (2002), p. 60.

<sup>51</sup> R. Picard 1908, *La philosophie sociale de C. Renouvier*. Ed. Librairie Marcel Rivière, p. 76.

## CORPUS, revue de philosophie

réciproquement le travail est un devoir. La première loi fondant la justice se trouve donc être cette « loi de travail ». « La loi d'amour », quant à elle, ne pourrait fonder une société car elle serait d'essence « insociale ». Cette réfutation visait autant Fourier que Comte. En effet, l'association étant pour le premier la « voie de Dieu » devrait suivre cette « loi de l'amour », de l'harmonie, de l'attraction et de l'épanouissement dans « l'Unité universelle ». Quant aux positivistes, leur formule consacrait : « l'Amour pour principe, l'Ordre pour base, et le Progrès pour but ! »<sup>52</sup> Renouvier dresse alors le constat des divergences entre logiques de l'amour et de la justice :

– la justice implique le respect de soi alors que « l'homme d'amour (..) s'abaisse et s'humilie, au besoin se fait esclave » ;

– le juste poursuit « le vrai » alors que « l'homme d'amour veut souvent être trompé et consent souvent à se tromper lui-même »<sup>53</sup> ;

---

<sup>52</sup> Cf. C. Fourier, *Théorie de l'Unité universelle* in O.C. Tome II p.28-29, cité par J.Debû-Bridel 1947, *Fourier*, Ed. des trois collines, p. 115-117.

Commentant la conception comtienne du « Grand Être », P. Arnaud souligne que celui-ci « n'est pas un objet dont l'existence puisse être prouvée ou constatée dans une expérience sensible. Le connaître, c'est l'aimer, non seulement parce qu'il est effectivement le plus digne d'amour, et le plus réel de tous les objets aimables, mais surtout parce qu'il ne peut être approché que par l'amour qui le fait sentir, et être à la fois. En ce sens, le Grand Être n'a pas moins besoin de l'amour des hommes que les hommes de sa Providence objective et subjective. Il vit d'amour, il est d'amour. Or l'amour n'est pas une idée, c'est un état, une manière d'être. Aussi la religion est-elle non pas un système de concepts, mais un mode d'existence, ou plutôt la plénitude de l'existence... ».

In P. Arnaud 1969, *Pour connaître la pensée de A. Comte*, Ed. Bordas, p. 215 .

<sup>53</sup> Analysant les introductions des ouvrages de Michelet, C. Lefort souligne que « l'amour porté à la personne du roi ne fait découvrir qu'une des formes de la servitude qu'engendre l'amour ». Ce serait en creusant ce registre érotico-politique que l'on accéderait à la source intime de la puissance de l'Église. Michelet résume « la fiction de ce

– « l'homme d'amour » est enfin animé par une passion. Aussi se trouve-t-il « sans règle certaine, tout lui est exception et cas particuliers » alors que la justice « subordonne la passion à la raison et les circonstances à la règle »<sup>54</sup>.

Si, pour Renouvier, « la société est une collection d'êtres raisonnables, sa loi (étant) la loi de chacun d'eux, répétée dans chacun et appliquée aux rapports de chacun avec chacun »<sup>55</sup>, il n'en oublie pas pour autant les solidarités (pour le bien ou le mal) et la puissance du passé contextualisant l'agent moral. Cet « héritier sous bénéfice d'inventaire » se reconnaît inséré dans des « faits sociaux ». Cette dialectique est aussi celle où se confrontent l'autorité et la liberté. L'autorité, nous explique Renouvier, « principe de religion », suppose « les hommes liés et les envisage comme Un », alors que la liberté relève d'un « principe de scission » : l'individu, de par son contrat personnel, donne ou refuse son consentement à l'ordre des vérités et de pratiques émanant d'une autorité. Il doit exister, pour Renouvier, un droit de défense à double détente : tout d'abord de chacun contre autrui et contre la société, mais ensuite de la société contre chacun. Opter pour la liberté et confronter celle-ci à l'autorité des faits et des lois, serait « le dessein même d'une science de la morale »<sup>56</sup>.

---

vieux monde » par une étincelante formule : « L'Amour à la place de la Loi ». La Révolution aurait brisé cette « fiction ». Avec elle s'annonce la Loi, la Justice et l'Équité. « L'histoire de France paraît, alors, bien tranchée en deux âges, chacun étant commandé par un principe différent ».

Cf. C. Lefort, 2002, *La cité des vivants et des morts (Préfaces et introductions de Michelet)*, Ed. Belin, p. 28.

54 C. Renouvier, 1864, *Essais de critique générale* (quatrième essai). Ed. Ladrance, p. 116.

55 C. Renouvier, 1869, *Science de la morale*, Ed. Ladrance, I, p. 168.

56 M.-C. Blais, *op. cit.*, p. 136.

### C) L'horizon d'un socialisme libéral ?

La pensée de Renouvier s'élabore dans le bouillon intellectuel socialiste affrontant « la question sociale ». Le mot même de socialisme apparaît en 1831 sous la plume de Leroux. Prenant ses distances à l'égard d'un saint-simonisme suspendant l'avenir du monde « à la science et à ses papes », il en retient le dévoilement de l'organisation. De Fourier, il conserve l'horizon de « libres associations intégrales, volontaires, formées en dehors de l'Etat ». Enfin, avec Proudhon, il partage la préoccupation garantiste, l'idéal d'une liberté fondée sur la souveraineté du droit et l'abord des problèmes selon les principes de justice. Autant de bonnes raisons de critiquer ces « hégéliens abaissés » que sont les marxistes dont l'historicisme triomphera au sein du mouvement ouvrier. Dans une conception autoritaire du socialisme, il dénonce le mythe d'un corps politique unifié et la vaine recherche d'une fusion de ses membres.

Le parcours intellectuel de Renouvier débouche sur un effort, philosophique et pratique, pour articuler trois enjeux de la pensée politique du XIX<sup>e</sup> siècle : la liberté individuelle, la question sociale et la république démocratique. On ne peut échapper, nous dit-il, à « la corrélation nécessaire de l'individu et du corps social », à cette solidarité incontournable faisant de l'individualité « autre chose que l'unité, et la société quelque chose de plus que l'agglomération »<sup>57</sup>. Cette interaction, selon les justes règles de la réciprocité, est la source d'une dette sociale dont il revendiquera la reconnaissance constitutionnelle. L'Etat doit assurer les conditions morales et matérielles de l'épanouissement individuel.

Socialisme et individualisme se rencontrent chez Renouvier, remarque Picard, en ce commun souci de « reconnaître à la personne tous ses droits de se développer, à devenir une

---

<sup>57</sup> C. Renouvier, L. Prat, 1899, *La nouvelle Monadologie*, p. 325. A. Colin.

individualité de plus en plus parfaite »<sup>58</sup>. Il s'agit donc d'élaborer la recette de cette synthèse républicaine permettant, dans le cadre libéral, « une socialisation garantiste ».

Comme il existe un « libéralisme pessimiste » prônant la liberté sans la justice pour qui l'homme demeure un moyen de l'enrichissement collectif, et un « libéralisme optimiste », mais démenti par l'histoire, selon lequel la justice est acquise par la liberté, il existe un « socialisme optimiste » dangereusement utopique revendiquant la justice sans la liberté qui s'oppose à un « socialisme pessimiste » mais pratique voulant la justice avec la liberté. Ce socialisme libéral, associerait la priorité des principes de la justice aux moyens pratiques de la liberté.

Ainsi serait-il fatal de condamner la propriété, assurance irremplaçable de la liberté individuelle, mais conviendrait-il de socialiser cette garantie, c'est-à-dire d'accorder aux non-propriétaires les moyens, équivalents à ceux procurés par la propriété, d'un droit à l'indépendance. En cela, Renouvier préfigure les thèmes de la « propriété sociale » et de la solidarité que développeront Charles Gide, Alfred Fouillée et Léon Bourgeois<sup>59</sup>. Il s'agit de mettre en œuvre « les supports », selon l'expression de Robert Castel, susceptibles d'étayer le devenir sujet de tout homme.

Le solidarisme prétendait, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, répondre à l'aporie de la propriété assurant uniquement l'indépendance d'une minorité privilégiée sans pouvoir, pour autant s'universaliser. La « propriété sociale » devrait assurer pratiquement aux non-propriétaires une disposition de soi en

---

<sup>58</sup> R. Picard, 1908, *La philosophie sociale de C. Renouvier* Ed. Marcel Rivière, p. 332.

<sup>59</sup> Cf. A. Fouillée 1884. *La propriété sociale et la démocratie*. Ed. Hachette.  
L. Bourgeois 1896. *Solidarité*. Ed. A. Colin. p.116-123.  
C. Gide 1906, *La coopération* Ed. L. Larose & L. Tenin.

## CORPUS, revue de philosophie

dotant tout citoyen des moyens collectifs que Locke n'avait perçus que dans la propriété privée<sup>60</sup>.

Le contrat social est ainsi repensé comme « un pacte de solidarité scellé selon l'équité et garanti par la loi ». L'obéissance à celle-ci serait la « reconnaissance » d'une dette ineffaçable. Répliquant à l'objection faite aux contractualistes par les traditionalistes, disciples de Louis de Bonald, selon laquelle l'individu n'a jamais négocié rationnellement son entrée dans un ordre politique trouvé – par tous les citoyens – déjà constitué, la loi devrait être, selon Ferdinand Buisson, « une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être librement et également consultés ». Bourgeois nommera cet accord, « rétroactivement consenti », le « quasi-contrat ». Il s'agirait ainsi de « créer des hommes libres et égaux en droit », raison d'être de « la » société envers laquelle ils sont nés débiteurs<sup>61</sup>.

Dans un esprit voisin, Renouvier soutiendra le principe d'un impôt progressif sur le revenu qui ne sera établi qu'en 1917 grâce à Joseph Caillaux, et le « droit au travail » dont William Logue rappelle qu'il était pour Renouvier « une forme de propriété, un équivalent moral de la propriété »<sup>62</sup>.

Ces mesures pratiques illustrent et concrétisent les devoirs de l'individu vis à vis de ses compatriotes comme ceux de cette société à l'égard de ses membres. Elles révèlent la nature morale de la communauté des citoyens.

Renouvier place ses espoirs dans deux vecteurs de conscience et de reconnaissance sociales : l'école et l'association. Ces institutions cardinales de transformation des hommes et du monde permettraient le mariage de la liberté et de la solidarité par un apprentissage commun. Le modèle des associations « limitées » qu'adopteraient des contractants appelés, par hypothèse, « à traiter sur la table rase de l'état social » pourrait,

---

<sup>60</sup> Cf. R. Castel, C. Haroche, 2001, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*. Ed. Fayard.

<sup>61</sup> Cf. F. Buisson 1908, *La politique radicale. Etude sur les doctrines du parti radical et radical-socialiste*, Ed. Giard & Brière.

<sup>62</sup> W. Logue, 1993, *Charles Renouvier, Philosopher of Liberty*, Louisiana State University Press, p. 209.

dans le cadre des conditions de la concurrence, parvenir « par voie d'imitation et au moyen de fédérations » à transformer, de proche en proche, « la grande société ». Cette contagion, sur le plan des intérêts économiques, engagerait la transition de « la société de guerre à la société de paix »<sup>63</sup>. Si, comme tous les libéraux, Renouvier redoute la collectivisation des moyens de production (mais non du commerce) et l'omnipotence de l'Etat, il conçoit celui-ci, selon le vocabulaire positiviste, comme « un pouvoir spirituel » susceptible de gouverner l'opinion. Les intérêts individuels, avait souligné Comte, « sont sans doute bien plus conciliables, par leur nature, dans le nouveau mode d'existence que dans l'ancien. Mais cette heureuse particularité, qui rend la règle morale plus facile à établir, n'en dispense en aucune manière, puisque l'opposition, pour être devenue moins intense, n'a nullement disparu, et qu'elle est même plus étendue, en tant que les contacts sont plus multipliés. (...) Il est clair que, dans ces divers rapports, les intérêts absolument abandonnés à eux-mêmes, sans aucune discipline que celle qui résulte de leur propre antagonisme, finissent toujours par atteindre le degré d'opposition directe. De là résulte donc la nécessité fondamentale d'une règle morale, et par suite, d'une autorité spirituelle indispensables pour les contenir dans ces limites, où, au lieu de lutter, ils convergent ; limites dont ils tendent sans cesse à sortir »<sup>64</sup>.

---

63 Cf. C. Renouvier, L. Prat 1899, *La nouvelle monadologie*, Ed. A. Colin, p. 391.

64 A. Comte, 1826, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, *Cinquième opuscule de philosophie sociale* cité par A. Kremer-Marietti, 1970, A. Comte, Ed. Seghers, p. 139.

Le vice fondamental de l'économie politique, envisagée comme théorie sociale, remarque Comte, « consiste directement en ce que pour avoir constaté, sous quelques rapports particuliers, qui sont fort loin d'être les plus importants, la tendance spontanée et permanente des sociétés humaines vers un certain ordre nécessaire, elle se croit autorisée à en conclure l'inutilité de le régulariser par des institutions positives ; tandis que cette grande vérité politique, conçue dans son ensemble, prouve seulement la possibilité de l'organisation, en même temps

## CORPUS, revue de philosophie

Pour le plus libéral des républicains, selon l'expression de Marcel Gauchet, « l'Etat dispose d'une suprématie morale en toutes choses et envers toutes les religions. » La tolérance est complète « pour autant que l'autorité civile soit sans rivale dans son ordre, s'agissant des valeurs substantielles au nom desquelles elle coiffe la collectivité, valeurs qui ne sont autres, en l'occurrence, que celles du contrat social (...) L'Etat, ajoute Gauchet, a vocation enseignante et normative. Il a légitimement, dit encore Renouvier, le pouvoir éducateur à l'égard de ceux qui sont appelés à être ses membres et un pouvoir régulateur général, fondé sur des principes moraux »<sup>65</sup>. L'école est ainsi l'institution grâce à laquelle « la dette civique » est reconnue, celle qui assure et manifeste la primauté du collectif. C'est dans le cadre de cette instruction, par un travail sur soi, ou par ce que Jules Payot nommera « éducation de la volonté », que le lien unissant le contrat personnel et le contrat social se révèle<sup>66</sup>. Ainsi, chaque individu prendrait, par le dialogue, conscience de cette dimension partagée avec plus grand et plus vieux que lui comme de cette idée chère à Montaigne selon laquelle chacun porte en lui « la forme entière de l'humaine condition »<sup>67</sup>.

L'enseignement démocratique doit ainsi répondre à deux objectifs : donner à tous la plus large instruction et, le principe d'égalité n'occultant pas la diversité d'aptitudes, sélectionner les meilleurs. Renouvier fustige ces bourgeois qui, « peu amis d'une égalité » susceptible d'élever « les ouvriers à leur propre niveau », cherchent à pousser leur progéniture vers des positions qu'elle ne mériterait pas toujours d'obtenir ». L'égalité des chances ne peut être découplée de la reconnaissance d'une différenciation des capacités et des mérites. C'est par cette sélection que l'éducation publique endosse les principes de justice. Notre

---

qu'elle conduit à en apprécier dignement l'importance capitale. »  
p. 140.

<sup>65</sup> M. Gauchet, 1998, *La religion dans la démocratie*. Ed. Gallimard, p. 49.

<sup>66</sup> M.C. Blais, M. Gauchet, D. Ottavi, 2002. *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Ed Bayard, p. 224

<sup>67</sup> Cf. T. Todorov 2001, *Montaigne ou la découverte de l'individu*. Ed. La renaissance du livre.

société, remarque Alain Finkielkraut, partage avec Renouvier, l'idée que la diffusion de l'instruction est essentielle au projet démocratique, mais en modifiant « le sens et le statut de l'égalité. On ne croit pas seulement que les hommes sont égaux en droit, on pense qu'il n'y a pas entre eux d'inégalité naturelle »<sup>68</sup>.

Ces trois perspectives empruntées par Renouvier convergent évidemment vers notre présent :

– Le déclin du marxisme ternissant l'une de nos vénérées philosophies de l'Histoire, certains annonçaient déjà une ère post-moderne débarrassée de tous « grands récits ». Pour autant, le manque de contextualisation historique a tendance à laisser les événements à leur déréliction privant leurs acteurs de la profondeur mémorielle de leur situation. Le crépuscule salutaire des philosophies de l'Histoire rendrait notre pur présent indéchiffrable s'il se réduisait à l'oubli, voire au déni, de toute perspective historique.

– La question de la fondation des normes dans un monde désenchanté demeure toujours lancinante, redoublée qu'elle se trouve être par l'urgence de fixer des limites légitimes à l'expansion, impatiente et sans frontière, des formes négatives de l'individualisme contemporain. L'affirmation d'une liberté « naturelle », hors la loi commune, ne peut conduire qu'à la négation de l'autre, qu'à la leucémisation des formes élémentaires de la civilité. Le devoir-être se trouvant, dans la pensée de Renouvier, fermement chevillé au devoir-faire, la poursuite de l'intérêt particulier, éclairée par cette raison pratique, conduit au gouvernement de soi selon des principes de justice partagés. Si la loi morale s'impose du « dedans de soi », bien comprise, elle ne s'affirmera que dans le contexte d'une discipline induite par la confrontation et la tolérance aux intérêts d'autrui. Le *Petit Traité de morale* (1879), considérant

---

<sup>68</sup> A. Finkielkraut, 2002, *L'imparfait du présent*, p. 89. Ed. Gallimard.

## CORPUS, revue de philosophie

cette dernière comme « la science des devoirs », précisait aux élèves des écoles primaires laïques que « celui qui ne s'inquiète pas du juste et de l'injuste pour contenter ses goûts, mais qui s'approprie simplement ce qu'il trouve à sa convenance, est averti bientôt par des punitions et par le mépris public d'avoir à distinguer entre les biens qui l'attirent dans le moment et son intérêt véritable. Cet intérêt véritable fait donc connaître le vrai bien, complet et durable, qu'il ne faut pas confondre avec les satisfactions particulières et passagères, et qui ne peut jamais s'obtenir qu'en remplissant son devoir ». La sagesse civile passerait par l'inculcation d'une habitude du respect. En effet, chacun de nous devrait reconnaître « dans la personne d'un autre, une volonté et des passions comme les siennes propres, avec les mêmes droits, suivant la nature et la raison, pour les faire valoir et pour chercher son bonheur comme nous cherchons le notre ». L'homme moral, considérant ses semblables, se doit de reconnaître « que le respect de l'intérêt commun par tous est le premier des intérêts de chaque particulier »<sup>69</sup>. S'examiner soi-même et se mettre à la place des autres, afin de satisfaire ses « vrais » intérêts, impliquent donc une part nécessaire de renoncement. Le sauvetage de notre « patrimoine moral », pour reprendre une formule durkheimienne, passe sans doute par la reconnaissance « que la société n'est pas possible sans sacrifices mutuels et sans un certain esprit de subordination »<sup>70</sup>.

Cette intériorisation, par un effort sur soi, de la contrainte raisonnable paraît d'autant plus impérieuse qu'elle semble aujourd'hui vécue, non comme la condition même d'une

---

<sup>69</sup> C. Renouvier, 1879, *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques*, Ed. I.N.R.P. (2003), p. 27, p. 54, p. 77.

La *civilisation* est définie, par Renouvier, comme un état de *vie civile* caractérisé par la possession de la *sagesse civile* : « vie civile, c'est vie de citoyens et relations mutuelles de citoyens ; sagesse civile, c'est science politique et organisation du gouvernement pour le bien commun ». p. 60.

<sup>70</sup> E. Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, Ed. Mille et une nuits (2002), p. 18.

authentique liberté, mais bien plutôt comme une « perte » à laquelle l'on ne saurait plus se résoudre.

– La critique de la version communiste du totalitarisme, avant et après sa chute, n'a pas enterré l'exigence de solidarité ou, plus encore, la volonté pour une collectivité de déterminer son être comme son devenir. Dès les années 1930, le thème du socialisme libéral était défendu, entre autres, par Carlo Rosselli qui, inspiré par le républicanisme mazzinien<sup>71</sup>, concevait le courant socialiste comme « l'héritier concret du libéralisme, le porteur de cette idée dynamique de liberté qui se réalise dans l'histoire (...) Le libéralisme constitue la force d'inspiration idéale, le socialisme est la force de réalisation pratique »<sup>72</sup>. Entre le socialisme autoritaire et le modèle social-démocrate fatigué s'ouvre sans doute un espace de réflexion à l'intérieur duquel Renouvier constitue une référence précieuse. Il s'agit moins d'assumer une cure de « laissez faire les hommes, laissez passer les marchandises » que de partir de l'individualité morale pour construire, contrôler et limiter la contrainte collective indispensable à l'épanouissement positif de soi. L'individu n'est pas défini contre l'Etat (Herbert Spencer) ou contre la société (Georges Palante), mais s'apparenterait plutôt au « soi social »

---

<sup>71</sup> Selon cette tradition, remarque S. Audier, le socialisme libéral ne s'apparentant pas à la « *third way* » théorisée par A. Giddens, « ne désigne ni une conciliation éventuelle entre socialisme bureaucratique et droit de l'homme (comme au temps du *socialisme à visage humain*), ni une synthèse improbable entre *néolibéralisme* contemporain et l'héritage de la social-démocratie. Pour le dire de manière schématique, le socialisme libéral est un courant qui a tenté (...) de faire converger les grands acquis du libéralisme politique (droit de l'homme, pluralisme politique et social, distinction de la société civile et de l'Etat) avec l'exigence de justice sociale ... » in G. Mazzini, 2002, *Pensées sur la démocratie en Europe* (traduction et présentation de S. Audier) Presses universitaires de Caen, p. 36.

<sup>72</sup> C. Rosselli, 1930, *Socialisme libéral*, p. 126. Librairie Valois.  
Cf. M. Canto-Sperber, N. Urbinati, 2003, *Le socialisme libéral. Une anthologie : Europe – Etats-Unis*, Ed. Esprit.  
N. Bobbio, 1996, *Libéralisme et démocratie*, Ed. Cerf.

## CORPUS, revue de philosophie

décrit par George Herbert Mead<sup>73</sup>. En effet, l'édification de soi suppose la reconnaissance de l'utilité incontournable de cette autorité sociale afin même de la juger pour la borner. La République, pour Renouvier, ne peut pas se vivre sans un éclaircissement ni une prise de conscience de ses principes. Cet effort, demeurant notre horizon, est à la fois intellectuel et moral, il consiste à « transporter l'éthique dans la politique ». Dans la mesure où la République s'édifie sur le socle d'une « morale publique », on saisit que sa condition même d'existence, dans le temps, soit l'éducation. Si la philosophie morale de Renouvier fut susceptible de résoudre le problème tracassant les doctrines individualistes du XVIII<sup>e</sup> siècle c'est, souligne Logue, qu'elle « privilégia non la recherche de l'utilité ou du bonheur mais la justice. Il démontra clairement que ni l'utilité ni le bonheur ne permettaient de dépasser l'écart séparant l'individu de la société, pas plus qu'ils ne fournissaient un principe grâce auquel les conflits inéluctables entre les utilités et les bonheurs propres aux différents agents pourraient être tranchés. Seule la justice peut supporter ce fardeau. La justice doit être rationnelle dans ses bases et non empirique ou émotionnelle. Ses fondements se situent dans la raison du sujet libre s'imposant des devoirs moraux déduits sans peine, comme Kant le démontra, de notre nature d'êtres dotés de raison et de libre volonté. La justice transcende de ce fait nos intérêts individuels ou nos sentiments particuliers mais, simultanément, provient du tréfonds de nous-mêmes. Cette élaboration était ainsi, pour Renouvier, sociale et individuelle »<sup>74</sup>. Dans cette *république des principes*, régime « voulu par les libertés individuelles et réglées par elles », Renouvier rappellera encore à la toute fin de son existence que « c'est nuire que de ne point aider »<sup>75</sup>.

JEAN-FRANÇOIS BACOT

---

<sup>73</sup> G. H. Mead, 1963, *L'esprit, le soi et la société*. Ed. P.U.F.

<sup>74</sup> W. Logue, 1993, *Charles Renouvier, Philosopher of Liberty*, Louisiana State University Press, p. 214 (notre traduction).

<sup>75</sup> C. Renouvier, 1903, *Les derniers entretiens* (recueillis par Louis Prat). Ed. A. Colin, p. 90.

## **« LA SOLIDARITE DU MAL » LIRE LA SCIENCE DE LA MORALE AUJOURD'HUI**

Nul doute qu'à la suite de la récente réédition du monumental traité de 1869<sup>1</sup>, la prochaine mise à jour du non moins monumental *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dirigé par Monique Canto-Sperber, devrait s'enrichir d'une entrée «Renouvier» précédant ainsi logiquement l'article «Ricoeur». Or, ce rapprochement fortuit ferait aussi éclater opportunément la profonde accointance de deux éthiques vouées à l'investigation scrupuleuse et passionnée de la «sphère du Juste», construite sur «l'extension de l'idée du soi»<sup>2</sup>, ainsi désignée par Renouvier, plus de cent ans avant *Soi-même comme un autre*. Car la morale commence avec le «cas le plus élémentaire»: celui «d'une personne mise en regard d'une autre personne»<sup>3</sup>. Tout est contenu dans cette formule aussi limpide qu'essentielle, qui résume la provocation éthique initiale sur laquelle pivote le premier Livre, et que les trois Livres suivants décident d'appliquer dans le registre du droit principalement, produisant un commentaire de près de sept cents pages, tant l'idée matricielle est dense.

La magnifique épure de la «mise en regard» n'a cependant rien d'une rencontre contingente. Il s'agit d'une scène rationnelle, qui permet d'extraire les termes fondamentaux aptes à décrire la naissance de l'«obligation supérieure», celle qui inaugure objectivement la morale et le droit. Le chapitre XIV du Livre I est à ce titre décisif, puisqu'il place la «promesse» au centre de l'analyse de la réciprocité originaire, premier ajustement mutuel entre deux sujets: «c'est que l'un peut dire: je ferai, et l'autre compter sur l'accomplissement de la promesse»<sup>4</sup>. Conjonction d'une parole dotée d'une adresse et

---

1 *Science de la morale*, Paris, Éd. Fayard, (coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française»), 2002, t. I, 493 p., t. II, 450 p.

2 t. I, p. 90.

3 t. I, p. 68.

4 t. I, p. 71.

## CORPUS, revue de philosophie

d'une attente inspirée, la promesse engendre d'un coup ce que la *Science de la morale* nomme « l'ordre moral », qui se surajoute à la nature, mais qui n'est pas encore dans l'histoire. Elle forge l'image des futures conventions du droit positif et révèle la force du « contrat universel et tacite » qui nous fait tenir à autrui : telle est la grande et irréversible modification qui crée le temps propre de l'éthique. Mais lorsqu'il s'agit de dégager le principe même de la morale, les formules de Renouvier atteignent une acuité qui motive à nouveau la comparaison avec Ricoeur. En effet, l'homme se « croit libre » et possède la capacité de « réflexion », tel est le double phénomène que Renouvier place au seuil de la moralité, qui est d'abord « un certain *devoir être* et un *devoir faire* »<sup>5</sup>, créant « un rapport d'obligation de soi-même envers soi-même »<sup>6</sup> désigné ultérieurement comme un « travail »<sup>7</sup>, choix sémantique qui signe déjà toute l'orientation de l'auteur. Revenons donc à l'époque où *éthique* et *morale* s'équivalaient sans ouvrir d'abîme problématique, et où un philosophe insolemment solitaire entendait bâtir un véritable système de la vie éthique, englobant la justice sociale et internationale, sans autre pré-supposé que l'« agent moral » exposé à sa propre « faillibilité » et pour seule balise, la raison universelle.

Cependant quel intérêt peut-il y avoir à exhumer ce qui représente déjà un document quantitatif de la « philosophie française », mais qui ne soit pas associé seulement aux qualités habituelles, teintées de condescendance, de parangon de clarté et de style agréable ? Certes des travaux récents ont justement contribué à susciter une appétence motivée pour la relecture de Renouvier, en mettant en exergue l'originalité forte du républicain de 1848. Contre toute attente, ce double volume revendiquant le criticisme comme fondation de la « science de la morale », mais dont le titre outre-cuidant résonne aussi comme une offensive positiviste, une sorte d'OPA scientifique sur l'éthique au plus haut point urticante, surtout juste avant l'avènement d'une autre science – généalogique cette fois – des jugements de

---

5 t. II, p. 365.

6 t. I, p. 30.

7 t. I, p. 116.

valeur, recèle d'abord une théorie de l'expérience morale des plus convaincantes.

Alors que l'on croyait ce thème ignoré d'un côté par la philosophie hexagonale, exclusivement absorbée par le « retour à Kant » et accaparé de l'autre, par le réalisme des courants moraux anglo-saxons, il apparaît que la fondation scientifique de la morale selon Renouvier, passe par l'analyse fidèle et quasi clinique de la « nature mobile et passagère »<sup>8</sup> de l'agent moral, restituant ses mouvements d'émeutes internes face aux choix de l'existence. La science à construire s'inscrit donc au point de surgissement des dilemmes moraux qui dilacèrent sans bruit la raison pratique et dont la caractéristique prégnante est d'être pour le sujet, aussi « terrible » que banale. Si la conscience forme en effet le « point intime »<sup>9</sup> auquel il faut accéder pour déchiffrer rationnellement les linéaments de l'éthique universelle et du système du droit qui la parachève, la théorie morale doit correspondre substantiellement à une « théorie de la vie »<sup>10</sup>, synthétisant tous les aspects et toutes les stations de l'incarnation humaine. L'idéal géométrique de l'exactitude se décuple même au contact de la source de la moralité. L'« intervention de la conscience »<sup>11</sup> dans le dialogue souvent chaotique de la raison, pourvoyeuse des « principes moraux », et de la « vie » matrice des problématiques, tel apparaît le socle archimédien de toute révolution, que Renouvier veut d'abord morale. L'empirique et l'historique dans ce qu'ils comportent d'obstacle et de résistance à la loi morale, font ainsi l'objet d'une « restitution » qui confère beaucoup de puissance et d'authenticité à l'analyse générale. Pour preuve, citons les premières lignes emblématiques du scandale que tout l'ouvrage s'acharne à résorber : « La morale pure c'est la paix, la morale appliquée a pour champ la guerre ». Le ton et l'orientation sont donnés : la violence, c'est-à-dire la violation des principes de liberté et de dignité, forme le « spectacle du monde » et c'est par

---

8 t. I, p. 27.

9 t. I, p. 112.

10 t. I, p. 7.

11 t. I, p. 93.

## CORPUS, revue de philosophie

« l'énergie de la raison pratique »<sup>12</sup> que l'on peut prétendre rétablir l'ordre de la justice. Chez Renouvier l'adhésion à l'obligation pratique suprême<sup>13</sup>, le fameux impératif catégorique, ne peut donc se comparer à la gestion bourgeoise de l'héritage kantien. En effet, la méthode de déduction appliquée au domaine moral prend des allures de manifeste rationnel pour l'égalité protection des personnes, réapprend à discerner les contradictions insoutenables qui usurpent le nom de société ou de tradition : magnifique leçon des Lumières qui argumente la subversion de ce qui est au nom de ce qui doit être !

Néanmoins, de très sévères motifs de dissension empêchent de réduire Renouvier au cliché d'un distillateur français de la morale kantienne. La raison pure –quoique référentielle pour l'éthique absolue qu'il s'agit d'établir– est lestée dès le début du traité d'une rationalité « à l'état intégral et pour ainsi dire vivant »<sup>14</sup>, ce qui fait surgir la question des passions et du bonheur au centre de la vie morale, évitant ainsi l'absurdité d'une science qui « coupe en deux la nature humaine »<sup>15</sup>. La nature du droit signe tout aussi nettement la divergence incurable des deux systèmes. Renouvier n'admet pas que Kant puisse caractériser le droit par la « faculté matérielle » de contrainte, déclarée qui plus est, compatible avec le règne de la liberté. Le « terrible problème » du passage de la vertu au droit forme ainsi le point d'achoppement : « la contrainte, si ménagés et si légaux qu'en puissent être les procédés, est visiblement le premier degré du droit de la guerre »<sup>16</sup>. Le rétablissement du « droit supérieur de justice » décliné dans différents domaines : domestique, économique, social politique et international, occupe ensuite la majeure partie du développement des deux tomes. Articulée à une « culture de la personne »<sup>17</sup> qui permet en dernier lieu de définir la justice comme « une promesse et une

---

12 t. I, p. 24.

13 t. I, p. 86.

14 t. I, p. 110.

15 t. I, p. 147.

16 t. I, p. 105.

17 t. I, p. 163.

garantie mutuelle » de « la conservation et du développement de soi », la science de l'éthique fondée par Renouvier, qui ne croyait pas à la « capitalisation morale<sup>18</sup> » de l'humanité désignée comme la « race éthique »<sup>19</sup>, retrouve le sens profond de la justice dans la faculté de juger selon la « raison commune ». Le lecteur pourra apprécier encore aujourd'hui la fécondité et la pertinence de cette source : c'est ainsi que Renouvier estimait « le communisme incompatible avec la loi morale »<sup>20</sup>, ou encore affirmait la « parité des devoirs généraux »<sup>21</sup> entre la femme et l'homme, et enfin que l'humanité ne peut contracter avec les animaux et avec la nature en général, « car les notions de droit et du juste leurs sont étrangères »<sup>22</sup>. Autant d'invitations à relire un traité dont l'ambition consistait aussi à répondre au lancinant « besoin d'éthique » exprimé par l'inquiétude générale de la vie privée et publique, similitude avec les temps présents qu'il est superflu de démontrer.

Certes, la « sphère élémentaire », brièvement examinée dans la première section du livre I, correspond à une pure abstraction, hypothèse nécessaire au raisonnement qui doit établir les données intrinsèques de la morale, sans considération prématurée de l'expérience. Elle gravite donc autour de l'« agent moral isolé » auquel l'auteur attribue donc d'emblée le « jugement réfléchi » et « la liberté apparente », ce qui lui confère une robuste prédisposition éthique : la « faculté raisonnée d'agir ». Curieuse pétition de principe pour une science de la morale qui semble de ce fait, procéder d'une illusion diagnostiquée. Mais, loin de dissiper ce qui se présente comme une postulation psychologique spontanée, Renouvier donne audacieusement à la liberté le statut d'une croyance originaire qui, en tant que telle, en effet, échappe tout autant aux

---

18 t. II, p. 391.

19 t. II, p. 372.

20 t. I, p. 130.

21 t. I, p. 66.

22 t. I, p. 53.

## CORPUS, revue de philosophie

démonstrations qu'aux récusations, et qu'il convertit même en *doxa* fondatrice, puisqu'elle autorise à désolidariser l'éthique de la métaphysique : car notre croyance en la liberté est elle-même libre, fait subtilement valoir Renouvier.

C'est ainsi que l'éthique est posée comme science première détectant l'insondable gravité d'une apparence qui est déjà la conscience en activité. La consultation exclusive du for intérieur selon la méthode revendiquée par le philosophe, parvient donc à anéantir les stériles antinomies du libre-arbitre et du déterminisme, ravivées par l'essor des sciences naturelles, tout en transformant le point vulnérable en véritable roc. Renouvier réussit ainsi à suturer l'éthique sur elle-même, ce que signifie au fond ce titre et ce projet philosophique étonnant d'une « science de la morale », vouée à s'inscrire encore dans l'ombre portée du magistère kantien. Bien sûr, il serait tentant aujourd'hui d'associer l'idéalisme souverain d'un tel programme avec la contestation radicale de toute pertinence éthique concrète. Or, Renouvier intègre aussi lucidement l'analyse des obstacles natifs à la mise en oeuvre de la moralité, que la fondation militante des vertus sur lesquelles la civilisation doit, selon lui, reposer. Ainsi, le jugement moral, loin de se réduire à l'application d'une inflexible logique subsumant les problèmes empiriques sous une loi générale, affronte au contraire la diversité des biens particuliers et labiles, qui « sont multiples, offrent des rapports variés, selon le temps où ils se rapportent et les sujets qu'ils concernent, s'opposent les uns aux autres, ont pour contraires des maux qu'il faut aussi comparer »<sup>23</sup>. Bref, l'expérience morale restituée dans sa tonalité propre, « apparaît sur le terrain des biens opposés dont la délibération implique le conflit »<sup>24</sup>. En effet, il faut aussi compter avec la part d'irréfléchi qui s'immisce inconsciemment dans les choix réputés ultimes. Le ton moralisateur n'intervient jamais dans l'argumentation de Renouvier, qui prend en considération, et même théorise, les « racines engagées »<sup>25</sup> de l'ordre moral, fallacieusement déployé

---

23 t. I, p. 14.

24 t. I, p. 15.

25 *Ibid.*

dans l'éther de la raison, fût-elle décrétée « pratique ». Mais plus massivement encore, l'influence des actions passées et fautives sur les décisions présentes conspire à instituer cet état général de l'humanité, sous le sceau duquel il faudrait placer toute la réflexion de l'auteur sur l'éthique et la politique, et qu'il nomme si puissamment, dans une langue dont nous avons perdu le sens : « la solidarité du mal »<sup>26</sup>. Expression d'une telle véracité qu'il faudrait suggérer, pour en mesurer l'intacte pertinence, de la substituer systématiquement au vocable lénifiant de « contexte », social ou mondial, par lequel nous analysons aujourd'hui, tout ce qui compromet le vœu de justice, que la philosophie morale et politique de notre temps ne laisse pas de former.

La science de la morale doit donc étudier de quelle façon le milieu interfère avec le lieu de l'éthique par excellence qu'est la conscience. Mais cette donnée déterminante n'apparaît pas sous l'angle social et historique, complication ultérieure non encore advenue selon l'analyse déductive adoptée par Renouvier, qui reconstitue le monde de l'éthique en suivant les seules prescriptions de la raison. Or le premier milieu qui s'impose en vis-à-vis de l'agent moral isolé est la nature, réalité qui constitue en effet un ordre à part, et qu'il convient d'interroger sans prévention, comme source potentielle d'obligations inédites. C'est ainsi que la méthode fait glisser la « sphère élémentaire », référence pour les devoirs envers soi-même découverts par la conscience (respect et bonté), dans la « sphère moyenne » (Livre I, deuxième section), qui élargit la perspective, par l'examen des devoirs envers tous les êtres vivants, voire envers l'environnement en général. Une science de la morale inventée en plein dix-neuvième siècle ne donnant pas la priorité absolue à la question sociale, accaparant l'attention de tous ceux qui prétendent politiquer, risque de passer pour une singulière aberration. Or, en dépit d'une telle convocation historique, c'est la nature qui précède les thématiques de la justice sociale dont l'analyse rationnelle, ensuite très amplement développée, constitue en effet le centre de gravité du système de Renouvier. Mais en n'oubliant donc pas la relation de l'homme au milieu

---

<sup>26</sup> t. I, p. 100.

## CORPUS, revue de philosophie

naturel, sans doute au nom du scrupule heuristique qui invite à distinguer les différentes sortes de devoirs, l'éthique renouviériste possède l'originalité de soulever des problématiques « écologiques », d'autant plus précieuses à reconsidérer, que l'auteur construit une position de compromis lucide, condamnant des glissements fondamentaux parfaitement repérés, et plus troublants encore, sachant qu'ils resurgissent à notre époque désorientée. Car n'en déplaise aux adeptes de l'écologie profonde, dont Renouvier réfute par avance l'argumentaire tendancieux, l'ordre naturel décrypté par la connaissance ne comporte que peu de mystère vénérable et n'incite guère à l'admiration effusive. En effet, les rapports entre espèces se révèlent soumis à une loi aussi exclusive qu'effrayante, celle de « la dévoration mutuelle »<sup>27</sup>, et offrent plutôt le spectacle d'une « guerre universelle ». Ainsi, en constatant que, ni les animaux « n'ont de droits, ni nous-mêmes n'en possédons à leur égard, et de part ni d'autre rien n'est dû »<sup>28</sup>, Renouvier ne rétablit-il pas l'exact préalable à toute réflexion sur l'écosphère ? D'une part, parce que cette observation clinique restitue l'objectivité même de l'être naturel, indifférent aux prérogatives du droit, repoussées dans un autre domaine de légitimité, et d'autre part, parce qu'elle rappelle aussi l'homme à l'humilité de sa condition biologique. Le rapport à la nature, en tout point préjudiciel, sera donc globalement commandé par la norme d'utilité, qui correspond à l'économie de la « sphère moyenne », tout en relevant de limites, toujours surgies de la conscience. Car là réside la fécondité d'une méthode adoptée d'abord pour sa rigueur exemplaire. En articulant la sphère moyenne de la moralité à la sphère élémentaire, Renouvier veut faire aussi comprendre l'intuition si profonde, que « tout est lié dans la morale »<sup>29</sup>, et que la façon dont nous agissons envers la nature est une préfiguration des devoirs valant entre les personnes. D'où les interrogations de la science de la morale sur des thèmes aussi précis que l'alimentation carnée de l'homme, dont l'auteur associe

---

27 t. I, p.53.

28 t. I, p. 59.

29 t. I, p. 61.

l'augmentation à une effarante « industrie du meurtre », qui semble anticiper le mal que seul l'homme est capable de faire à l'homme. Aussi, le respect que l'on doit vouer aux êtres vivants, s'il n'est pas d'essence purement morale, ainsi que la bonté envers les animaux, procèdent néanmoins d'une communauté sensible qu'il convient de préserver. On trouvera donc chez Renouvier une position qui valide, par exemple, l'exploitation des ressources naturelles et autorise leur appropriation pour le bénéfice de l'humanité, mais laisse aux savants eux-mêmes le soin de se prononcer sur l'expérimentation animale, car la tension entre les biens se retrouve ici plus fortement. La finalité supérieure représentée par l'amélioration et le bonheur de l'humanité permet juste d'orienter les choix, sans imposer les décisions pour autant. Est-ce donc une éthique trompeuse que celle focalisée sur le respect de la nature aux allures de religion « *new age* » ? La conclusion de Renouvier est en effet univoque : il ne peut exister de contrat avec la nature ou les espèces, tant l'ordre biologique s'avère radicalement étranger aux normes éthiques et juridiques. Dans le registre des causes à promouvoir et de l'éducation morale, la clairvoyance de Renouvier devrait certainement pouvoir nous guider encore : « et quand je songe à l'espèce de ridicule qu'il a à prêcher les petits devoirs à ceux dont on ne peut obtenir les grands »<sup>30</sup>.

Découvrons donc la grande éthique, celles des devoirs universels, exposée dans la troisième section du Livre I. La « sphère supérieure » de la morale est tout entière arrimée à l'idéal de justice, d'abord abstraitement défini comme « loi générale des relations »<sup>31</sup>. La recherche du principe sur lequel repose la justice donne lieu, en revanche, à de fulgurantes descriptions de l'altérité, que Renouvier appréhende dans la lumière de la raison et sans aucun effet d'oracle. La figure capitale d'autrui, sur laquelle se brisent la plupart du temps les efforts de définition, est cernée avec la plus admirable concision, comme une « identité divisée », formule ensuite ainsi explicitée : « Deux personnes se trouvent n'être plus moralement qu'une personne unique, mais à la condition que cette unique se pose

---

30 *Ibid.*

31 t. I, p. 67.

## CORPUS, revue de philosophie

double, et le sens de l'obligation est entièrement changé par là »<sup>32</sup>. On soulignera que cette analyse de la reconnaissance (« l'unique se pose double ») s'appuie sur la référence primordiale à l'identité, alors que l'invocation de l'« Autre », incorporé en principe séparé et mystérieux, ferait d'emblée obstacle à l'institution de l'« égale dignité »<sup>33</sup> des personnes. La radicale nouveauté de la situation engendrée par l'intervention d'un « autre soi », coïncide avec la bifurcation de la morale et du droit. En effet, « il faut ici une obligation supérieure aux accidents, supérieure aux jugements, aux volontés, aux biens individuels qui peuvent se produire »<sup>34</sup>. L'émergence d'un bien commun provoque la mutation de l'obligation morale et se traduit par une rectification sémantique considérable. Renouvier propose alors de nommer la relation réciproque placée sous l'autorité du Juste par des termes très spécifiques, qui pourraient tout à fait prendre place dans les débats contemporains portant sur les théories de la justice, alors qu'ils paraissent empruntés à un autre registre. Ainsi, le droit est plus précisément désigné comme un « crédit », dans la mesure où il apparaît essentiellement comme « revendicable sur autrui »<sup>35</sup> ; en parallèle le devoir est posé comme un « débit ». La dualité des personnes et l'engagement de la promesse sont ici retranscrits en positions que le domaine du droit peut alors codifier rigoureusement. Mais ce n'est pas à cet austère développement juridico-positif que se consacre la suite du traité, qui va en revanche passer en revue ce qui peut fonder le contrat social dans ses différentes déclinaisons. La propriété, le salariat, la pauvreté, l'impôt, l'héritage, le commerce, forment autant de questions fondamentales que Renouvier examine depuis le début, selon les normes de la raison et à l'aune de l'obligation pratique suprême. Ce qui conduit souvent l'auteur à condamner les écarts observés dans ce qu'il nomme la « société de fait », opposée à la « société rationnelle », nécessairement subversive.

---

32 t. I, p. 72.

33 t. I, p. 76.

34 t. I, p. 70-71.

35 t. I, p. 73.

## Isabelle de Mecquenem

La science de la morale construit ainsi pas à pas « la véritable cité humaine ». D'autant que les droits de la raison s'étendent non seulement au droit civil, mais aussi au droit politique et enfin au droit extra-social, c'est-à-dire international. Cette visée presque démesurée échappe pourtant à l'encyclopédisme, parce qu'elle forme bien une tentative inouïe de fondation, une « école pour l'humanité même »<sup>36</sup>.

ISABELLE DE MECQUENEM  
IUFM DE REIMS

---

<sup>36</sup> t. II, p. 436.



## UNE MORALE APPLIQUEE EST-ELLE POSSIBLE ? RENOUVIER LECTEUR DE KANT

En 1854, dans le *Premier Essai de critique générale*, Renouvier proclamait le retour à Kant en France. En 1869, dans la *Science de la morale*, il revendique pour le criticisme, celui de Kant et le sien, une conjonction spéciale entre raison théorique et raison pratique donnant la primauté à cette dernière<sup>1</sup>. Il justifie ainsi son adhésion à une méthode plutôt qu'à une doctrine proprement dite. Renouvier est en effet tout autant un critique qu'un héritier de Kant. Il adopte l'esprit du criticisme, mais réforme en profondeur le système. Ainsi la *Science de la morale* peut-elle être considérée dans son ensemble comme une réponse — critique et inventive — à la morale de Kant. Peut-être peut-on même y voir, en privilégiant la relation à son prédécesseur allemand, une réécriture de la *Métaphysique des mœurs* dans laquelle la « doctrine du droit » prolongerait de manière cohérente la « doctrine de la vertu »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> « La thèse du criticisme est précisément la primauté de la morale dans l'esprit humain à l'égard de l'établissement possible ou non des vérités transcendantes, desquelles on prétendait jadis, inversement, déduire la morale. Le criticisme subordonne tous les inconnus aux phénomènes, tous les phénomènes à la conscience, et, dans la conscience même, la raison théorique à la raison pratique » (*SM*, t. I, p. 23). Les références données sans mention dans le corps de l'article renvoient au tome I de la *Science de la morale* [1869], Paris, Fayard, collection « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 2002.

<sup>2</sup> Renouvier, qui ne connaît pas l'allemand, se réfère aux traductions suivantes : pour la *Métaphysique des mœurs*, 1) *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit (Première partie de la Métaphysique des mœurs)*, tr. J. Barni, Paris, Auguste Durand, 1853 ; 2) *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu (Deuxième partie de la Métaphysique des mœurs)*, tr. J. Barni, Paris, A. Durand, 1855 ; pour les *Fondements de la Métaphysique des mœurs : Principes métaphysiques de la morale*, 3<sup>e</sup> éd. en français, corrigée et augmentée 1<sup>o</sup> du *Fondement de la Métaphysique des mœurs*, 2<sup>o</sup> de la *Pédagogique*, 3<sup>o</sup> de *divers fragments de morale*, par Joseph Tissot, Paris, Ladrangé,

## CORPUS, revue de philosophie

Quoi qu'il en soit, les idées de Renouvier ont suivi leur propre cheminement, effectuant un parcours singulier en direction d'un schématisme pratique que les suggestions de Kant avaient seulement laissé à l'état de projet. L'étude qu'on va lire, centrée sur ce problème, explore les règles de passage de la morale pure à la morale appliquée (nous laisserons à d'autres le soin d'étudier la réalisation effective de la morale concrète et sa fixation en un système du droit). L'introduction à la *Science de la morale* que l'on propose ici s'appuie sur l'articulation de trois thèmes : la critique adressée à Kant, l'architectonique de la « science de la morale » qui manquait à Kant, selon Renouvier, enfin les principes directeurs de la morale appliquée, dans le passage — qu'on s'efforcera de reconstituer — de la morale pure à la morale concrète. Nous espérons que cette présentation donnera un aperçu de ce qui est encore vivant dans l'œuvre trop méconnue de Renouvier.

### Critique de Kant

Une première critique adressée à Kant dès le *Deuxième Essai de critique générale*, en 1859<sup>3</sup>, et développée dans la *Science de la morale*, incrimine le formalisme : « Du devoir retrancher la passion, c'est en retrancher la matière et n'en garder que la forme, tout en avouant la nécessité préalable de la matière. Si ce n'est point là une contradiction formelle c'est au moins une obscurité étrange » (p. 109). Renouvier réitère (parfois sans le savoir) certaines objections devenues classiques outre-Rhin. a) L'indépendance de la loi et la distinction du principe et du mobile fondent la valeur morale de l'action, « mais la nature sensible et passionnelle de l'homme ne permet ni cette

---

1854. Dans l'intérêt des recherches à venir, nous indiquerons les références à ces ouvrages.

<sup>3</sup> *Essais de critique générale, Deuxième Essai, L'homme, la raison, la passion, la liberté. La certitude, la probabilité morale*, Paris, Ladrance, 1859. On lira le chapitre intitulé « Examen des thèses de la raison pratique de Kant », pp. 584-607, qui annonce certains développements de la *Science de la morale*.

indépendance ni cette distinction »<sup>4</sup> (Christian Garve avait fait cette remarque du vivant de Kant). b) L'intention exclusive ou la forme du devoir est indifférente au contenu (c'était l'objection de Hegel), d'où l'on peut craindre l'invalidation de l'acte lui-même, ramené à un terme axiologiquement neutre. Car la volonté pure est l'indifférence même<sup>5</sup> : en cela, Kant peut être comparé aux Stoïciens (p.151)<sup>6</sup>. Hegel avait flétri le formalisme de Kant en reprochant à ce dernier de s'être contenté d'une opposition abstraite du fini et de l'infini et d'une conception négative de la liberté qui restreint sa philosophie au point de vue de l'individu séparé, au lieu de dépeindre l'unité réalisée dans la totalité éthique qui est un peuple ou la vie d'un peuple. Renouvier s'efforce au contraire d'accorder la morale au statut de l'agent individuel. Aussi est-ce l'insuffisante prise en compte de l'individu concret que Renouvier stigmatise comme le point faible de la morale kantienne.

Kant fonde l'éthique sur le pouvoir qu'a la raison de déterminer la volonté indépendamment de l'influence de la sensibilité. L'examen des motivations (par exemple la peur et l'attrait) est supplanté par la considération des intentions, ou principes internes de l'action. Certes, la science de la morale doit commencer par écarter les mobiles sensibles et passionnels ; mais elle ne saurait s'arrêter là, et ici Renouvier se sépare de Kant. Que Kant admette à titre de conditions subjectives de

---

<sup>4</sup> « La morale de Kant », *La Critique philosophique*, 1873, I, p. 113-124, citation : p. 123.

<sup>5</sup> Voir *Essais de critique générale, Deuxième Essai*, p. 337.

<sup>6</sup> Renouvier avait exposé la doctrine stoïcienne des indifférents dans le *Manuel de philosophie ancienne*, Paris, Paulin, 1844, t. II, p. 284. Sa conclusion tendait à montrer que pour les stoïciens, il n'y a pas de degrés dans l'ordre du bien, et que par conséquent tous les biens sont égaux. Il revient sur cette question en 1885, dans *l'Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Il précise que les partisans de cette indifférence généralisée sont les « ultra-stoïciens » contemporains de Zénon, notamment Hérillos et Ariston. Pour ceux-ci en résumé, « tout ce qui est indifférent peut indifféremment se faire ou ne se pas faire » (t. I, p. 367). Il retrouve cette thèse à l'œuvre du manichéisme au quiétisme.

## CORPUS, revue de philosophie

réceptivité des prédispositions de l'esprit (*Gemüt*) à être affecté par les concepts du devoir<sup>7</sup> signifie, au regard de son critique, que le devoir est incapable de se suffire à lui-même<sup>8</sup>. Renouvier entend faire un pas de plus et restituer les éléments subalternes de la morale « en accordant la place voulue à tous les grands mobiles qui confirment la raison, quoiqu'ils s'y doivent subordonner » (p. 110), éléments indispensables « pour que la raison existe à l'état intégral et pour ainsi dire vivant » (p. 110). Renouvier attribue le formalisme de Kant à un scrupule de scientificité plutôt qu'à un « rigorisme excessif ». Ce formalisme a pour inconvénient d'arrêter la science de la morale aux premiers moments de l'analyse<sup>9</sup>. Pour compléter et achever la morale kantienne, il faut donc dépasser le niveau topique de l'abstraction.

A ce commentaire, Renouvier superpose une critique méthodologique des *Fondements de la Métaphysique des mœurs* et de la *Métaphysique des mœurs*. En résumé, Kant a mal posé le problème de l'incorporation à la science de la morale des conditions d'application à la réalité empirique. Il n'a point cherché à articuler dans un même système de connaissance une législation éthique dérivée de concepts originaires et les principes qui rendent son usage valide dans des situations concrètes ; ni à autonomiser l'ensemble des principes qui émanent de l'ajustement de la morale à l'expérience et à l'histoire. Faute de quoi son système du droit, sous prétexte de

---

<sup>7</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, Introduction, XII, tr. Barni, p. 43 et suivantes.

<sup>8</sup> On pourrait trouver un autre exemple de cela dans le respect, qui désigne l'effet de la loi sur le sujet, le sentiment produit en moi dès lors que j'ai conscience de la subordination de ma volonté à la loi que je m'impose.

<sup>9</sup> Voir déjà *Essais de critique générale, Deuxième Essai* : « Cette abstraction est permise, mais seulement si on l'avoue pour telle, car il n'est pas possible d'admettre que la volonté ne se détermine jamais sans objet particulier [...] » (p. 586).

fonder rationnellement la légitimité du droit, en vient finalement à légitimer les lois et les institutions en place (p. 101-102)<sup>10</sup>.

Rappelons que Kant définit la « métaphysique des mœurs » comme la partie rationnelle de l'éthique, ou comme le système de la connaissance *a priori* qui traite d'objets déterminés par l'entendement, les concepts moraux. La doctrine des mœurs a pour tâche de dériver de la raison pratique le système des devoirs, et remplit à ce titre pour la pratique une fonction analogue à celle assumée par la « métaphysique de la nature » pour la théorie. En tant qu'elle n'est pas une physique des mœurs, la métaphysique des mœurs développe une théorie de l'action dans laquelle les principes normatifs gouvernant la réalité des mœurs devront être déduits de l'impératif catégorique, qui concerne la forme de l'action : l'objectivité des concepts du devoir dépend non pas d'une extériorité qui limiterait la raison, mais de la signification pratique que les concepts de la raison tirent de la liberté lorsqu'ils légifèrent pour la faculté de désirer<sup>11</sup>. Kant s'oppose ainsi à l'empirisme naturaliste, qui fait dériver l'action de lois naturelles, et au pragmatisme ordinaire, qui identifie les normes à des règles techniques. Pour lui, l'application ne saurait anticiper ou déterminer les principes, attendu que la nécessité pratique inconditionnée qui s'impose universellement aux agents raisonnables s'annulerait si les principes étaient tirés empiriquement soit de la nature humaine, soit des situations contingentes. Mais n'est-ce pas là borner l'éthique à sa partie rationnelle ? Kant s'en défend. À côté de la métaphysique des mœurs, il envisage la partie empirique de l'éthique sous la figure d'une « anthropologie pratique »<sup>12</sup>, ou science de la nature humaine telle qu'elle se donne dans l'expérience et dans

---

<sup>10</sup> On sait qu'une interprétation similaire du « positivisme juridique » de Kant a été proposée récemment par Michel Villey.

<sup>11</sup> La morale criticiste étend le critère de systémativité à un nouveau type d'objectivité qui relève non de l'ordre de l'être ou des choses, mais de l'ordre (prescriptif) du devoir-être.

<sup>12</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. Tissot, p. 2 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Meiner, 1999, p. 5 ; tr. Delbos, p. 77).

## CORPUS, revue de philosophie

l'histoire. De même qu'au plan théorique des sciences de la nature, il est nécessaire de définir des principes d'application aux objets de l'expérience, de même, au plan pratique on doit posséder des principes applicables à la nature de l'homme, on doit pouvoir en d'autres termes « schématiser » (*schematisieren*) ces principes, pour déterminer ce que devient la morale dans un état concrètement donné (ignorance, sauvagerie, etc.)<sup>13</sup>.

Mais force est de constater avec Renouvier (et d'autres commentateurs) que Kant n'a pas réalisé ce programme<sup>14</sup>. En fait, si on lit attentivement le projet de Kant, la métaphysique des mœurs devait simplement s'appliquer (transmettre son contenu) à l'anthropologie, et non se modifier à son contact pour produire un nouveau savoir. C'est là-dessus que porte, au fond, le réquisitoire. Dans le concert des critiques dénonçant l'inapplicabilité de la morale kantienne, Renouvier incarne donc

---

<sup>13</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, § 45, tr. Barni, p. 151. Dans la *Critique de la raison pure*, le schème, effectué à travers le temps, assure la médiation du concept et de l'image en tant que méthode de représentation et règle de formation. La *Critique de la raison pratique* soulève une grave difficulté. Dans la « Typique de la faculté de juger pure pratique » le schématisme est mis en échec au plan pratique par le fait que la liberté est déterminée indépendamment de tout élément empirique, tandis que les occasions d'agir sont, elles, empiriques. Dit autrement : l'objet de la raison pratique est lui-même supra-sensible. C'est finalement par référence à la forme de la légalité de la nature, comme « type » de la loi, que les concepts moraux acquièrent une représentabilité. Nous renvoyons sur cette question à Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, pp. 279-330. Kant fournit dans la « Typique » une « présentation sans sensibilisation » des concepts moraux (cf. A. Renaut, p. 310). Mais selon nous (et selon A. Renaut, semble-t-il, cf. p. 328-330) le § 45 de la *Doctrine de la vertu* paraît exiger plutôt une règle ou une méthode d'application (d'où le terme propre de *schématisme*). Ce point est capital et sera explicité à la fin de notre troisième partie.

<sup>14</sup> Voir Monique Castillo, *Kant, l'invention critique*, Paris, Vrin, 1997, p. 161-162. A. Renaut voit dans cette limitation le signe de notre finitude : cf. sa Présentation de la *Métaphysique des Mœurs*, Paris, GF, 1994, pp. 44-45 et *Kant aujourd'hui*, p. 330.

une position intéressante. Kant, objecte-t-il, « n'essaie pas de démontrer, il ne se demande même point comment il se peut faire que l'obligation se conserve pure quand il s'agit des relations mutuelles des personnes » (p.103). Si la philosophie pure des mœurs est à la philosophie des mœurs appliquée ce que la mathématique pure est à la mathématique appliquée<sup>15</sup>, le fondateur du criticisme aurait dû tirer toutes les conséquences de cette analogie. Or « Kant ne se demande pas si, de même que la différence entre la mathématique pure et la mathématique appliquée, appliquée aux machines par exemple, entraîne de graves modifications dans la rigueur des lois, par l'effet de la pesanteur et des frottements notamment, dont l'ingénieur est forcé de tenir compte, de même aussi, la différence entre les mœurs idéales et les mœurs réelles ne forcerait pas le philosophe à concéder dans certains cas à l'être raisonnable d'autres maximes que celles qui lui seraient imposées et qui réaliseraient la République des fins, si elles étaient universellement suivies »<sup>16</sup>. Le problème de l'application est écartelé entre une théorie de l'éducation ou de l'acculturation (à laquelle se résume programmatiquement le passage à l'anthropologie)<sup>17</sup> et une « casuistique » qui ne se mêle que de façon fragmentaire (*fragmentarisch*) à la science de la morale<sup>18</sup>. La seconde n'étant qu'« une dialectique morale sans principes fixes » (p. 98), il n'est pas étonnant — remarque Renouvier, avec un soupçon de satisfaction — que Kant ait renoncé à traiter les questions casuistiques qu'il énumère.

Et cela retentit sur la théorie kantienne du droit. Avec la « doctrine du droit », Kant veut lier les principes des actions (non des intentions) en un système rationnel, où la légitimité des lois

---

<sup>15</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. Tissot, p. 41 (*Grundlegung...*, Meiner, 1999, p. 32 ; tr. Delbos, p. 118 note).

<sup>16</sup> « La morale de Kant », *La Critique philosophique*, 1873, I, p. 113-124, citation : p. 122. Cet article offre au lecteur un excellent résumé de la *Science de la morale*.

<sup>17</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs*, Introduction, II, tr. Barni, p. 19 et suivantes (tr. A. Renaut, Paris, GF, 1994, pp. 166-167).

<sup>18</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, Introduction, XVIII, Remarque, tr. Barni, p. 62.

## CORPUS, revue de philosophie

et des institutions se déduit de l'essence du sujet libre<sup>19</sup>. Pour Renouvier, « vouloir ainsi donner aux mots droit et liberté un seul et même sens, dans l'hypothèse d'une société empirique où la liberté et le droit sont fondés sur la contrainte générale et réciproque, et dans l'hypothèse du monde moral idéal [...] où il n'existerait de contrainte qu'intérieure, personnelle et libre [...] c'est introduire une confusion capable de vicier la meilleure des constructions éthiques » (p. 105). Le droit est coercitif parce qu'il intervient dans le gouvernement des affaires humaines, où s'exercent des tensions et où règnent des menaces. Faute de choisir entre une théorie morale de la justice et une théorie juridique en prise sur le monde réel, Kant « inflige une sorte de souillure » à l'idée pure de justice, et tend inversement à idéaliser les réalités juridiques. L'incohérence éclate dans la notion de contrainte : par le jeu d'une double négation, Kant affecte d'un signe positif ce qui limite les entraves à la liberté<sup>20</sup>, alors que la contrainte n'est jamais, selon Renouvier, que l'indice d'un état de conflit qui appelle (négativement) défense et réparation.

Sans le dire expressément, Renouvier situe donc l'échec de Kant dans l'avortement du schématisme pratique. Tout l'édifice moral et juridique reste à construire, sur les bases du criticisme : « J'ai donc la prétention d'apporter un éclaircissement tout nouveau pour la science de la morale et les principes du droit » (p. 102). Voilà pour le projet. Survolons à présent les grandes lignes de sa réalisation.

---

<sup>19</sup> Rappelons que légalité et moralité diffèrent en ceci que la moralité requiert que l'acte soit intérieurement accompli par devoir, tandis que la légalité exige seulement que l'acte soit extérieurement conforme au devoir. L'accord avec les lois de l'éthique soumet l'agent à des principes internes de détermination, l'accord avec les lois juridiques s'occupe des actions et non des intentions.

<sup>20</sup> Kant, *Doctrine du droit*, Introduction, § D, tr. Barni, p. 45.

## Architectonique de la science de la morale

Les critiques que nous venons de passer en revue justifient les divisions de la *Science de la morale* en ouvrant les perspectives qui en constituent le programme.

Le livre premier examine la « morale rationnelle pure », c'est-à-dire la forme du devoir dans le rapport de l'agent à soi (sphère élémentaire), au milieu naturel (sphère moyenne) et à autrui (sphère supérieure). Dans cette partie de la *Science de la morale*, Renouvier s'appuie sur le principe de l'autonomie de la raison et sur le postulat de la liberté (la liberté repose sur la croyance, qui elle-même est supposée libre<sup>21</sup>). L'obligation (terme que Renouvier préfère à celui d'« impératif ») conduit au « droit égal des personnes » à travers l'injonction : « Reconnais la personne d'autrui comme ton égale par nature et en dignité, comme étant par elle-même une fin, et en conséquence interdis-toi de la faire servir de simple moyen pour atteindre tes fins » (p. 76). L'égalité implique la réversibilité des devoirs et détermine la maxime de ce qui est juste. La réciprocité des droits et des devoirs dans les relations interpersonnelles permet de définir la justice comme équivalence du débit et du crédit. Le droit pur se fonde sur cette réciprocité et ne fait que prolonger sur le terrain des relations mutuelles entre agents raisonnables les règles de la morale pure prises à ce niveau de généralité.

Le livre deuxième opère la « restitution des éléments écartés de la loi morale ». Renouvier introduit à cet endroit les

---

<sup>21</sup> Voir *Essais de critique générale, Deuxième Essai*, pp. 324-369 et pp. 450-489. Les critères classiques de certitude, évidence (Descartes) ou clôture (Hegel) présupposent le certain pour fonder la certitude. D'un autre côté, la question de « la certitude de la certitude » entraîne une régression à l'infini. On ne peut sortir du cercle vicieux et de la régression à l'infini qu'en s'arrêtant à l'acte libre, fondement de toute morale possible. Ce que Ravaisson résume ainsi : « Ce dont nous sommes certains, c'est au fond ce que nous approuvons comme conforme à notre destination morale, et cette approbation est acte de liberté » (Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle* [1867], Paris, Fayard, Corpus, 1984, p. 160).

## CORPUS, revue de philosophie

« principes secondaires de la morale » : la matière du devoir, les fins, les mobiles et les sentiments. Il ne cherche pas à revenir sur les principes posés par Kant, mais s'efforce plutôt de compléter et de parfaire la morale kantienne en l'arrachant à son formalisme. Deux grandes questions (kantienne) sont traitées dans ce livre : l'accord du bonheur et de la vertu, et le contenu du devoir ou la question des fins.

1. C'est au nom du bonheur poursuivi par l'homme intégral, dans sa nature à la fois sensible et intellectuelle, que la raison peut exiger le renoncement à ce bonheur dans les cas particuliers. « Autrement, il y aurait une antinomie insoluble, une contradiction dans le système des fonctions humaines » (p. 146). Ne voulant pas d'une morale schizophrène, Renouvier pose le postulat de « l'harmonie naturelle et finale des phénomènes » (p. 147). A la différence de Kant, qui projette le lien de la vertu et du bonheur dans la sphère supra-sensible entendue comme un horizon de sens (intentionnel) pour la raison pure pratique<sup>22</sup>, Renouvier phénoménalise les objets des postulats moraux. En s'appuyant sur notre tendance à nous projeter dans le futur, il émet l'hypothèse d'un prolongement de la personnalité *post mortem* donnant l'assurance que nos aspirations ne sont pas des moyens dépourvus de fins. Ainsi imagine-t-il une « palingénésie cosmique »<sup>23</sup> qui, dans le sillage des théories de Leibniz, Stahl, Haller et Bonnet sur les « organismes latents »<sup>24</sup>, donne à voir des persistances et recompositions de conscience à travers plusieurs vies ou sur des théâtres différents, selon un « développement centripète » de la personne qui se démarque du déterminisme préformationniste. Cette hypothèse ou induction morale est échafaudée sur une loi d'intermittence (l'activité discontinue, pointilliste, de la nature et de la conscience) étendue par généralisation au-delà de notre portée scientifique, car rien n'empêche de penser que l'arbre

---

<sup>22</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, Livre II, ch. II.

<sup>23</sup> Cette hypothèse est développée dans *Essais de critique générale, Deuxième Essai*, « Des moyens physiques de l'immortalité », pp. 634-670.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 667. On pense aussi à Ballanche et Jean Reynaud, qui ne sont pourtant pas cités.

peut cacher la forêt et que l'observation empirique prend en fait pour unique réalité une série de « pulsations » parmi d'autres conjecturables<sup>25</sup>.

2. Renouvier veut doter la forme du devoir d'un contenu réel, d'une matière. La raison fournit la règle de l'action mais le moteur des actes est la fin visée. Kant reconnaît lui-même qu'aucune action sans doute n'a jamais été faite par devoir. Renouvier, allant plus loin et déplaçant l'interrogation de l'acte vers l'agent, se demande si une personne agissant par pur devoir serait plus morale que celle qui adjoindrait au respect de la loi morale des valeurs affectives. Il n'hésite pas à élever la morale au-dessus d'une éthique désincarnée qui n'aurait de sens que pour une raison idéale et (froidement) abstraite. La prise en compte des principes secondaires de la morale ne vient pas contredire Kant, mais amender son système : « Cette correction des formules de Kant ne fait que rendre à la nature son dû et supprimer un paradoxe, et laisse à la morale toute son élévation et sa force » (p. 153).

Par cette inflexion, Renouvier ramènerait-il la morale du côté de l'objectivisme naturaliste dont Kant avait justement débarrassé la philosophie pratique ? Non. En témoigne sa critique de la morale positiviste. Pour Auguste Comte, la morale (parfois assimilée à l'anthropologie) est une science normative, ou plutôt une normativité destinée à devenir science, car les préceptes moraux se rationalisent à mesure que l'on sait évaluer l'influence de chaque conduite ou penchant sur l'existence individuelle et sociale. Dans le prolongement des recherches de Cabanis, la morale positive a pour mission d'étudier « les réactions continues entre le physique et le moral de l'homme », c'est-à-dire la relation entre l'« existence corporelle » (les

---

<sup>25</sup> A la fin de sa vie, Renouvier complète cette hypothèse en repartant d'une « nouvelle monadologie ». Il réaffirme que la liberté se manifeste dans le temps et pose l'auteur intelligible de la nature également dans une dimension temporelle, comme le créateur du premier événement. Selon lui, Kant s'est égaré dans la séparation dualiste entre sensible et intelligible, de sorte que même l'origine du mal « se perdait également pour lui dans le mystère du noumène » (*Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, E. Leroux, 1896-1898, t. IV, p. 455-459).

## CORPUS, revue de philosophie

« viscères végétatifs ») et l'« économie cérébrale »<sup>26</sup>. Coordonnant biologie et sociologie, Comte adosse les démonstrations de la morale scientifique au tableau des fonctions cérébrales, théorie qu'il emprunte à la doctrine phrénologique de Gall, remaniée à la lumière de la dynamique sociale. Telle est, à l'époque de Renouvier, la forme objective que prend la morale naturalisée par la science : les prescriptions s'articulent à des descriptions (même s'il est excessif d'attribuer à la description un rôle authentique de fondement chez Comte). Or c'est sur ce thème précis que les néo-criticistes font porter leur critique : le fait de déduire les sciences morales et sociales de la physiologie implique « la négation arbitraire des sciences autres que physiques, la condamnation de l'étude directe de l'homme intellectuel et moral et la renonciation à la philosophie »<sup>27</sup> ; ou encore : le positivisme n'a pas de morale « parce qu'il n'admet d'autres lois que des généralisations de l'expérience » et « parce qu'il n'admet d'autres sciences que des connaissances de type objectif et physique »<sup>28</sup>.

Renouvier ne fait pas davantage de concessions à l'utilitarisme. Il le réfute (p. 176-180) a) en contestant l'accord implicite des intérêts individuels et du bien général dans ses différentes versions, soit que l'intérêt général résulte des satisfactions égoïstes de chacun, soit que la recherche du bien de tous procure à chacun une satisfaction propre<sup>29</sup> ; b) en incriminant le critère d'utilité, qu'il juge insuffisant et nominal : insuffisant, parce que la prise en compte de l'utilité ne garantit

---

<sup>26</sup> Auguste Comte, *Système de politique positive*, Paris, Carilian-Gœury, 1851-1854, rééd. Anthropos, 1966, t. II, p. 438.

<sup>27</sup> *Année Philosophique* de 1867, pp. 30-31.

<sup>28</sup> Compte rendu non signé (peut-être de Renouvier) du livre du Dr Clavel, *La morale positive*, G. Baillièrre, 1874, dans *La Critique philosophique*, 1875, I, pp. 200-208, citations : p. 207.

<sup>29</sup> Il semblerait que Renouvier traite différemment les deux options de l'utilitarisme. La première lui apparaît comme démentie par l'expérience. La seconde — la thèse de l'altruisme — présuppose une théorie de l'évolution et du progrès. Voir *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Paris, Bureau de la CP, 1885-1886, t. I, p. 421.

pas la solution des conflits d'intérêt, et nominal, parce que l'utile n'a de valeur morale reconnue que par coïncidence avec ce qui est juste. Sur ce dernier point, Renouvier amorce une critique de la genèse des sentiments moraux en montrant que le concept de justice y est présumé. Au terme de cette réfutation, Renouvier se prononce résolument, avec Kant, pour une morale finalisée par le devoir et la justice, où les intérêts et les mobiles demeurent subordonnés la loi morale. « L'utilité générale, en tant qu'on réussit à la déterminer, est un principe de la morale, mais sous la suprématie du devoir envers soi de l'agent et de la justice » (p. 180).

En rectifiant le kantisme, Renouvier cherche à construire une morale à l'usage de l'homme réel. De là l'introduction dans la *Science de la morale* d'éléments d'anthropologie, et de considérations relatives à la sympathie, au cœur<sup>30</sup>, et au « sens moral » (ce dernier défini comme une « fonction intégrale » accordant ensemble les paramètres rationnels, volitifs et affectifs). Si l'impératif catégorique s'impose à l'homme, le point de vue d'une science de la morale exige de considérer celui-ci dans son unité. « L'homme est un ordre, une harmonie de fonctions réciproquement conditionnées et, par le fait, inséparables » (p. 158). Suivant les thèses phénoménistes de Renouvier, l'homme n'est pas une réalité substantielle close sur elle-même, il est le point de convergence individué de multiples fonctions conçues sur le modèle mathématique. La liberté, « principe suprême de l'individuation »<sup>31</sup>, n'est pas nouménale, elle s'atteste dans la position d'un x qui enclenche une série de phénomènes se déroulant ensuite selon des lois. C'est seulement cette position non déterminée d'avance — et non la supposition du noumène kantien — qui soustrait l'éthique de Renouvier au déterminisme de la nature. Renouvier veut redonner à l'agent « une réelle puissance causale » et poser la loi morale « dans le monde de l'expérience » au lieu d'en reléguer l'empire « hors du temps et de l'espace »<sup>32</sup>.

---

30 Voir déjà, sur ce thème, *Essais de critique générale, Deuxième Essai*, pp. 156-160.

31 *Ibid.*, p. 489.

32 *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 453-454.

## CORPUS, revue de philosophie

L'unité fonctionnelle de l'homme justifie ici l'intervention de la psychologie. L'écart par rapport à l'approche transcendantale de Kant ne fait que confirmer le malentendu entretenu dès l'origine dans la réception de l'œuvre de Kant en France<sup>33</sup>. Tandis que pour Kant, la loi morale a une signification si étendue qu'elle doit valoir « non seulement pour des hommes mais pour tous les êtres raisonnables en général (*alle vernünftige Wesen überhaupt*) »<sup>34</sup>, c'est à l'homme, à l'humanité empirique (« l'agent naturel »), que Renouvier destine son système. La « vie

---

33 Victor Cousin construit son interprétation de Kant sur ce malentendu. Pour lui, la méthode « qui veut que l'on débute par l'étude de notre intelligence » n'est autre que « la méthode d'observation appliquée à l'âme humaine ou la méthode psychologique » (*Leçons sur la philosophie de Kant*, Paris, Ladrangé, 1842, p. 359-360). Cousin peut ainsi reprocher à Kant d'accorder trop d'importance à la sensibilité, et pas assez à la volonté ou à l'activité. « Parcourez toutes les circonstances qui concourent à la formation et au développement de la connaissance, et voyez si elles ne supposent pas toutes l'activité à des degrés différents, tantôt faible, tantôt énergique [...] La conscience en général est inséparable de l'activité ; l'énergie de l'une semble s'accroître ou diminuer avec l'autre. Lorsque la fatigue s'empare de nous et que notre activité semble vouloir prendre du repos, la conscience aussi s'assoupit » (p. 372). La comparaison avec Maine de Biran fait apparaître que Kant n'a pas assez accentué cet aspect de la connaissance (p. 374). Cousin le félicite en contrepartie de s'être séparé du sensualisme et d'avoir réinvesti l'idéalisme de Platon, Descartes et Leibniz. Notons qu'en Allemagne, Kant donne lieu à la même époque à des interprétations psychophysiologiques. Cependant Hermann Cohen réagit en montrant que la conscience qui est en jeu dans le système critique n'est pas celle du sujet psychologique, mais la pensée à l'œuvre dans les sciences de la nature, tandis qu'en France cette tendance interprétative se poursuit sans résistance au-delà des années 1860.

34 Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. Tissot, p. 37 : « qu'elle doit s'adresser non seulement à des hommes, mais encore à tout être raisonnable en général ». *Grundlegung...*, p. 29 ; tr. Delbos, p. 114.

morale »<sup>35</sup> appartient à l'existence de la personne dans son épaisseur sensible. En bref, la morale donne lieu à une expérience et celle-ci, comme toute expérience, est soumise à des catégories. La catégorie qui joue le premier rôle dans la vie morale, c'est la conscience, catégorie la plus concrète<sup>36</sup>. Il est alors intéressant de relire sous cet éclairage le livre premier, qui développe la genèse de la notion de devoir à partir d'une conscience donnée dans la fiction de l'« homme philosophique ».

Le livre troisième concerne l'application de la morale à l'histoire. Le titre, « Le droit ou transformation de la morale dans l'histoire », en indique bien l'enjeu : dans l'état conflictuel qui est le legs du passé, le droit pur se modifie en « droit de défense ». Précisons que le droit s'entend d'abord au sens des droits et devoirs de chacun, puis au sens proprement juridique. Le livre quatrième, « Le droit sous le contrat social », développe le second aspect dans tous les domaines du droit — personnel, domestique, économique, politique, pénal, et international. Droit pur et droit de défense (ce dernier incluant l'obligation juridique) correspondent respectivement à deux états que Kant, selon Renouvier, aurait dû distinguer et traiter séparément : l'état de paix et l'état de guerre. Le droit rationnel pur suppose l'état de paix, c'est-à-dire l'état des relations humaines où chacun reconnaîtrait autant de droits à autrui qu'à soi, où, dans les cas

---

<sup>35</sup> L'expression, employée par exemple dans *Essais de critique générale, Deuxième Essai*, p. 669, sera en honneur dans la tradition française des philosophies spiritualistes, de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au milieu du XX<sup>e</sup>.

<sup>36</sup> Le rôle des catégories chez Renouvier est ambivalent. Les présuppositions *a priori* sur lesquelles repose la forme de toute connaissance sont pensées comme des lois originaires précédant tout contenu psychologique particulier et déterminé, afin de ne pas les laisser s'anéantir dans le cours psychologique des représentations particulières et détruire ainsi leur validité spécifique. Mais Renouvier considère d'autre part que ces lois sont réversibles en tant qu'elles peuvent, de formes, se convertir en matière, subsumées sous la conscience, qui est la loi suprême, la catégorie « vivante ». Les catégories énumérées par Renouvier peuvent donc désigner aussi, dans un contexte psychologique, des « faits intellectuels ».

## **CORPUS, revue de philosophie**

particuliers, on serait d'accord sur les droits et les devoirs des uns et des autres, où chacun, enfin, travaillerait avec une égale bonne volonté à remplir ses engagements tacites ou écrits sans douter de l'honnêteté d'autrui. L'état de guerre consiste dans des désaccords de fait et dans la pratique de la violence, mais aussi dans la pensée que l'on ne doit pas à autrui ce qu'autrui nous doit et dans la mise en cause de la bonne volonté de l'autre et de sa fidélité. La guerre, entendue comme le déguisement des rapports de force<sup>37</sup>, s'étend de la vie familiale aux relations entre les Etats. Dans une situation où l'idée même de justice s'obscurcit, chacun donne le moins qu'il peut, croyant avoir reçu moins qu'il ne fallait, et exige le plus possible par provision. Kant remarquait que dans l'état de nature personne n'est moralement tenu de s'abstenir de convoitise si l'autre manifeste des signes d'avidité et d'agressivité<sup>38</sup>. La menace de l'autre justifie mon acte. Mais quels préceptes adopter quand cette conjoncture trouble s'étend jusqu'à l'état civil ? C'est toute la question à laquelle Renouvier s'attelle dans les livres troisième et quatrième. Voyons à présent quels principes guident sa démarche.

### **Linéaments de la morale appliquée et du droit de défense**

Comment expliquer les écarts entre la théorie et la pratique dans la vie de chaque jour ? La clef de l'explication est donnée par ce que Renouvier nomme la loi de « solidarité du mal », que l'on peut définir comme ce lien qui, en fonction de l'état du milieu, engendre chez les acteurs sociaux une prédisposition plus ou moins forte à traiter les relations humaines sur le mode de l'injustice<sup>39</sup>. Là où l'équivalence du débit et du crédit n'est

---

<sup>37</sup> *Philosophie analytique de l'histoire*, tome IV, p. 454.

<sup>38</sup> Kant, *Doctrine du droit*, § 42, tr. Barni, p. 159-161.

<sup>39</sup> Voir la *Science de la morale*, t. I, p. 253 : « Les lois de solidarité conduisent l'agent raisonnable à participer de plein gré à des actes contre la raison, dans une mesure ou dans une autre [...] ». Voir aussi p. 100, p. 185, p. 196, p. 269, p. 295. On sait que Durkheim a utilisé

pas garantie, le pur devoir a le sens d'un sacrifice (p. 294). Doit-on y consentir ? Se pose ensuite un problème classique de déontologie : que faire quand le pur devoir se retourne potentiellement contre sa fin ? Pour nous en tenir à un exemple bien connu : doit-on dire la vérité à celui qui se montre prêt à s'en servir pour faire le mal ? Réponse : « Les obligations cessent de s'appliquer en toute rigueur, parce qu'elles supposent au fond la qualité sérieuse et effective d'agents raisonnables à ceux entre lesquels elles établissent la loi d'une société de justice » (p. 293). Renouvier ne se contente pas de renvoyer chaque agent à sa conscience, il cherche à soumettre la conduite à des règles valables dans un contexte polémique. Etablir les « principes du droit », ce sera pour Renouvier déterminer les motifs de dérogation à l'idéal et fixer les limites de cette dérogation.

Le problème posé est celui de savoir comment dans l'état de guerre les droits et les devoirs se modifient, en nature ou en degré<sup>40</sup>, non pour aboutir à un compromis qui existe déjà et qui tempère la violence des rapports humains (comme dans les démocraties où les partis, qui incarnent des intérêts de classe, participent à un pluralisme qui est facteur de progrès), mais pour réduire l'écart entre le fait et l'idéal. « Appliquée à la mesure des réalités, la morale est appelée à juger du degré de conformité entre l'historique et le rationnel, entre les nécessités de fait et les règles inflexibles de la conscience ; à chercher,

---

la « contrainte » comme un critère de reconnaissance du social : ainsi, l'état moral moyen s'explique par le prestige de l'opinion, qui s'impose comme autorité. Mais d'autres schémas sont possibles : le schéma micro-sociologique fondé sur l'existence de relations inter-individuelles (les enfants se plient à l'avis des parents, les gens ont peur de décevoir ceux qu'ils aiment, les hésitants s'effacent devant les convaincus, etc), ou celui proposé par Raymond Boudon (à l'intérieur d'un groupe social défini, les individus ont de bonnes raisons de penser la même chose que leurs condisciples). Bien que la thèse de Renouvier, sur ce sujet, ne se laisse pas facilement cerner ni classer, on doit comprendre, semble-t-il, que l'influence de la société procède d'une généralisation s'effectuant de proche en proche jusqu'à entraîner, avec les coutumes, des effets structurels durables.

<sup>40</sup> « La morale de Kant », *La Critique philosophique*, 1873, I, p. 124.

## CORPUS, revue de philosophie

quand cela se peut, la conciliation de l'acquis et de l'inévitable avec le bien pur ; à donner enfin la direction de l'idéal aux éléments libres de l'âme » (p. 283). Soucieux d'échapper à l'accusation d'empirisme<sup>41</sup>, Renouvier exige « que la morale soit toujours en quelque manière le critère suprême des actes au milieu de leurs déviations mêmes » (p. 276). Selon ses termes, l'idée de « correction » (ajustement aux faits), ne va pas sans celle de « direction » (aspiration à un but idéal). Autrement dit, toute norme pratique s'inspire d'un modèle idéal de normativité en vue d'« appliquer la justice autant que possible » (p. 276). Tel est le but de la praxis chez Renouvier : rapprocher tendanciellement le droit historique du droit rationnel pur. Là encore, sa doctrine peut apparaître comme une réponse au kantisme, dans le sens d'une critique et d'un prolongement. L'exclusivisme de la loi morale, chez Kant, produit un cercle vicieux : la loi pure présuppose un état de paix qui pourrait rendre son exercice possible, elle ne peut donc trouver ses conditions de réalisation que dans le règne des fins qu'elle est censée accomplir. Dans ces conditions, la paix n'est qu'une utopie (sauf à considérer la philosophie de l'histoire de Kant comme un prolongement de sa philosophie pratique, ce que Renouvier se garde bien de faire<sup>42</sup>). La morale appliquée doit au contraire être un effort permanent pour imprimer une orientation idéaliste à des solutions pragmatiques, et marquer des avancées historiques.

---

41 Voir *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. I, p. 433 : « Le vice capital de l'empirisme en morale [...] consiste à laisser les jugements moraux dans l'arbitraire ».

42 L'histoire comme réalisation du don de la nature aux hommes et développement d'un plan divin qui prend l'insociable sociabilité pour objet, apparaît à Renouvier comme une concession faite au providentialisme et au culte de la nature caractéristiques de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle. Renouvier oppose radicalement nature et culture, ou nature et raison (cf. *Philosophie analytique de l'histoire*, t. III, pp. 411-414). Si l'opuscule sur la paix perpétuelle lui apparaît comme un chef d'œuvre, c'est parce qu'il peut se lire comme « une étude synthétique a priori sur l'organisation de la paix humaine au point de vue de la pure raison » (*ibid.*, p. 417, note 1).

La concrétisation de la morale s'effectue à différentes échelles. Au niveau des « droits individuels les plus généraux », c'est le devoir de conservation de soi qui se transforme et s'ajuste. L'agent choisit les moyens de défense ou de résistance en fonction de leur utilité, mais aussi de leur valeur morale, et s'efforce d'agir rationnellement en repoussant les passions liées à la jalousie et à la haine. Les vertus se modifient, adoptent un tour défensif ; la prudence consiste alors à prévenir les torts dont on nous menace, à contenir les excès de libéralité et de véracité dans les cas critiques. A l'échelle de la société, en revanche, les situations sont plus complexes. Un seul exemple : à qui les plus démunis doivent-ils adresser leurs revendications ? A qui, à quelle instance, à quelle institution, à quel groupe social, imputer l'injustice ressentie par les plus pauvres ? Peut-on même parler d'un dû que ceux-ci seraient en droit de réclamer ? C'est à résoudre ce genre de problème que doit travailler le philosophe qui élabore un système du droit. Renouvier bâtit le sien, et ouvre la voie à une philosophie politique, dans la continuité de la morale<sup>43</sup>.

La question des limites du droit de guerre apparaît ainsi dans la *Science de la morale* comme « la question fondamentale du droit » (p. 280). Renouvier esquisse quelques règles à travers diverses recommandations pratiques : expliciter et justifier les dérogations, contenir les revendications dans les limites du nécessaire, employer des moyens compatibles avec l'idéal, etc. D'une manière générale, ce que la morale appliquée exige de l'agent, c'est qu'il conforme le fait à la raison « autant que cela est possible » ou plutôt « autant qu'en conscience il le juge possible » (p. 402). De là le recours à un « jugement de possibilité » toujours relatif (il n'y a pas de recettes) consistant à choisir les moyens d'action qui satisferont à l'exigence d'efficacité mais qui éloigneront le moins possible de la justice

---

<sup>43</sup> La morale a vocation à se prolonger en politique puisqu'elle rapporte l'homme « 1° à sa personne et aux êtres en général, mais surtout aux personnes ses semblables [...] 2° aux autres hommes encore, en recherchant les conditions de légitimité ou de perfection, soit de l'institution économique, soit de l'institution politique de la société » (*Essais de critique générale, Deuxième Essai*, p. 531).

## CORPUS, revue de philosophie

pure. Un exemple classique, le droit de sédition (examiné p. 406 et suivantes), permet de serrer de plus près les limites en question. Pour Renouvier, le « droit révolutionnaire » est un « droit de guerre »<sup>44</sup>. Il doit respecter les règles morales sur lesquelles il repose. En effet, on ne saurait admettre l'idée selon laquelle « la fin justifie les moyens ». « Ce qui n'est point juste n'est point justifiable ». D'autre part, la réussite de l'action dépend de la légitimité des principes. « C'est ainsi que par le fait on a vu s'accomplir de grandes réformes, toujours préparées d'ailleurs par le long et persévérant emploi de moyens d'action rigoureusement légitimes ». A l'inverse, la violence est incapable de faire régner la justice, dont elle est l'antithèse. Par suite, la conciliation de l'efficacité et d'une moralité contenue dans les bornes imposées par l'état de guerre ne peut être cherchée que dans « la double règle des ménagements et du choix des moyens utiles » qui impose des renoncements. En partant de là et en s'aidant d'indications éparses, on voit émerger les écueils qui permettent de tracer, en négatif, les contours du droit. Ils se situent sur des plans différents. Au delà d'une certaine limite, l'usage du droit de défense peut, comme cela est à craindre, a) compromettre les chances de succès d'un bien relatif (plan pragmatique), b) se retourner contre lui-même et se nier en tant que droit, comme lorsqu'il se change en agression (plan éthico-juridique), ou c) entraver l'horizon de l'idéal rationnel (plan de la morale pure).

---

<sup>44</sup> La différence des doctrines de Renouvier et de Kant sur ce point reflète, selon nous, un écart de méthode. Kant n'admet pas de droit de sédition parce que, selon lui, en obéissant à l'autorité le peuple se soumet à l'Idée de constitution politique en général — qui est un concept de la raison pratique —, de sorte que résister à la puissance souveraine serait se contredire. Et il admet dans le même temps qu'aucun exemple politique ne se subsume adéquatement sous ce concept de la raison pratique. Dans la perspective critique de Renouvier, Kant laisse subsister face à face le fait et l'idéal, sans alternative, et il ne peut ainsi envisager la résistance que sous la forme violente d'une pure et simple suspension du droit. Au lieu de cela, Renouvier s'efforce de penser un droit de défense adapté à une politique imparfaite.

Il faut reconnaître que la définition des principes généraux de la morale appliquée ne va pas au delà de ce schématisme apophatique. On atteint sans doute une limite intrinsèque à tout projet de ce type. En effet, dans l'optique du kantisme, schématiser signifie ici non pas construire les règles de l'action, mais représenter la méthode qui servira à construire ces règles. Or, étant donné la diversité des problèmes qui se posent dans la pratique, cette méthode doit essentiellement consister à dire ce qu'il ne faut pas faire. La positivité des principes se révélera au grand jour dans les applications à ces problèmes, c'est-à-dire dans le système du droit proprement dit.

### **De Renouvier à Paul Ricœur**

Le projet de Renouvier pouvait sembler quelque peu daté depuis l'anathème prononcé par Nietzsche contre ces essais de « science de la morale » qui, selon le maître du soupçon, n'ont jamais fait autre chose en guise de fondation que conforter naïvement la morale établie, et n'ont cessé d'occulter le vrai problème, la problématisation de la morale en tant que telle, qui commence par la recension des sentiments et jugements de valeur<sup>45</sup>. Pourtant l'idée qui inspire ce projet, à savoir la spécificité constitutionnelle d'une éthique coordonnant obligation et responsabilité, normativité et applicabilité, reparaît sous d'autres formes dans des tentatives récentes de dépassement des clivages théoriques familiers. On montrera, pour finir, qu'une telle inspiration se retrouve jusqu'à un certain point chez Paul Ricœur.

Renouvier exige, comme on l'a vu, « que la morale soit toujours en quelque manière le critère suprême des actes au milieu de leurs déviations mêmes ». Et Ricœur écrit : « Il faut non seulement retenir comme vérité formelle la non-violence du discours, mais l'attester comme impératif : le "Tu ne tueras pas" est toujours vrai, même quand il n'est pas applicable. Qui le professe [...] ne commettra jamais en temps de guerre un acte qui rende la paix impossible. Par là sera maintenue la pression

---

<sup>45</sup> Nietzsche, *Par delà bien et mal*, § 186.

## CORPUS, revue de philosophie

d'une morale de conviction sur la morale de responsabilité »<sup>46</sup>. La formule conclusive, en termes wébériens, rend bien compte de l'orientation générale de la « science de la morale » de Renouvier et, en particulier, de la nécessité de redéfinir les qualités morales et les droits dans l'état de guerre sans renoncer aux normes de la morale pure et sans tomber dans le pragmatisme des arbitrages. L'effort de Ricœur pour surmonter une opposition trop nette entre une éthique téléologique qui souligne l'assise de la bonne action dans la vie et les habitudes, et l'approche déontologique, de type kantien, centrée autour du devoir et de l'obligation<sup>47</sup>, rappelle pareillement le rétablissement par Renouvier des principes secondaires de la morale à la suite de la morale rationnelle pure<sup>48</sup>.

Il est vrai cependant qu' à un niveau supérieur de l'analyse éthique Ricœur aboutit à « la rencontre des situations tragiques » et à la question de savoir « ce que devient la justice lorsqu'une parole de droit doit être dite dans une situation singulière »<sup>49</sup>. Cette interrogation sur le singulier, voie d'accès à l'herméneutique de soi, excède le projet d'une science de la morale qui s'en tient aux critères généraux qui sont ceux de toute science. C'est sans doute en ce lieu — celui des problématiques de l'identité, de la mémoire et de l'existence tragique — qu'il faudrait chercher les limites du projet éthique de Renouvier.

LAURENT FEDI

CNRS LILLE

UMR « SAVOIRS ET TEXTES »

---

<sup>46</sup> Ricœur, *Lectures I, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 139.

<sup>47</sup> Voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>48</sup> De même, le modèle contractualiste qui inspire Rousseau, Kant et Rawls a plus de poids chez Ricœur que l'organicisme hégélien. Or Renouvier était lui aussi fidèle à ce modèle, comme en témoigne par exemple cette formule : « je puis vouloir en conscience que des mesures de défense et de contrainte soient érigées en lois générales, si elles sont nécessaires » (*Science de la morale*, t. I, p. 291).

<sup>49</sup> Ricœur, *La Critique de la Conviction*, Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay, Calmann-Lévy, 1995, p. 142.

## **LA SCIENCE DE LA MORALE : UNE THEORIE DES FONDEMENTS DU DROIT ET DE LA JUSTICE**

En lançant *La Critique philosophique*, en 1872, Renouvier résume à merveille son ambition : renouveler la morale, renouveler le droit, renouveler la politique<sup>1</sup>. L'originalité de sa démarche réside dans les liens étroits qu'il établit entre ces trois registres. Cette articulation intime entre morale, droit et politique est l'objet de la *Science de la Morale*, parue en 1869, le grand traité par lequel Renouvier s'efforce de répondre aux incertitudes politiques du camp républicain en éclaircissant les difficultés de l'idée de droit.

Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, la situation intellectuelle du droit est des plus confuses. Le droit naturel est sorti disqualifié de la Révolution française. Les philosophies de l'histoire et de la société en ont dénoncé à l'envi l'abstraction atomistique. Le contrat social est devenu une fiction intenable. L'École du droit historique, en Allemagne, a réhabilité la force des coutumes contre les prétentions abusives de la raison législatrice. Elle a consacré « l'esprit du peuple » comme la véritable force créatrice d'où sourd le droit par une germination organique.

L'épreuve de 1848-1851 a convaincu Renouvier que les pensées de l'histoire et du progrès étaient impuissantes à asseoir la République. Le salut du parti républicain exige de renouer avec la pensée du droit. Mais il ne peut être question de revenir en arrière : la tâche suppose d'échapper aux impasses où la réflexion philosophique s'est fourvoyée, tant du côté de l'école historique que du côté de l'école du droit naturel moderne. Contre le droit historique et la sacralisation du fait, il s'agit de reconstruire un droit rationnel, mais sans retomber dans les errements du droit naturel. Le droit historique est invinciblement amené à légitimer l'ordre existant, par cela seul

---

<sup>1</sup> *La Critique philosophique*, « Ce que c'est que le criticisme », 8 février 1872. Cette revue hebdomadaire, dirigée par Renouvier et François Pillon, paraîtra de 1872 à 1889.

## CORPUS, revue de philosophie

qu'il est advenu. Il nie ainsi ce qui fait l'essence même du droit, l'idée d'une justice à réaliser. Sur l'autre versant, les philosophies du droit naturel sont enfermées dans l'irréalité par leur postulation d'un droit antérieur à la société et à la loi positive. Elles ont certes la vertu de vouloir fonder le droit sur la justice rationnelle, mais elles ne peuvent qu'échouer parce qu'elles tiennent pour acquis ce qu'il s'agit de faire advenir : elles supposent la paix réalisée dans les rapports humains. De ce fait, elles sont incapables de rendre compte du processus qui confère à la société un droit de contraindre.

Entre les écueils des deux doctrines, Renouvier développe une démarche d'une très grande rigueur logique, sûrement l'une des plus originales et des plus compréhensives concernant les fondements philosophiques du droit. Il s'emploie à montrer que le principe fondamental du droit réside dans la conscience des personnes, seules ou associées. Si le droit est essentiellement attaché à l'exercice de la contrainte, il ne s'y ramène pas totalement, la force n'étant jamais qu'un moyen d'exécution. Renouvier associe donc, dans un premier temps, la morale et le droit, en procédant par abstraction et dans une pure logique individualiste. On ne peut en effet chercher les principes du droit que « dans les éléments communs à tous les êtres imaginables doués de raison », c'est-à-dire dans la raison pratique, expression de la liberté individuelle. Il faut donc comprendre d'abord comment, dans l'individu, apparaissent les catégories d'obligation et de devoir. Le « droit rationnel pur » sera tiré *a priori* des seules considérations de la nature rationnelle de l'homme, y compris dans l'association de celui-ci avec ses semblables. Le second moment prendra en compte les données de ce que Renouvier appelle « l'état de guerre », l'histoire réelle des sociétés organisées sous le règne de la contrainte. Il sera consacré à l'examen des modalités d'application de la « science morale » aux conditions historiques de non-respect de la justice. Tel est le sens de la distinction capitale entre l'état de paix et l'état de guerre. A défaut de cette distinction, que Kant n'a pas su faire, il est impossible de rendre compte de la distance entre le droit rationnel, déductible de la morale pure, et le « droit historique », reposant sur la contrainte. Cette jonction difficile

sera opérée par la notion de « droit de défense » de la personne, clé de voûte de la théorie renouviériste du droit.

### **Le déploiement de la morale en droit. La catégorie d'obligation**

Supposons la personne seule avec sa raison ; elle tend, par sa simple nature, à se proposer un idéal et à s'y conformer. Elle a conscience d'un devoir-faire et d'un devoir-être, par le seul fait qu'elle délibère sur ses actes, qu'elle en prévoit les conséquences, qu'elle a des fins à poursuivre et que ces fins ne sont pas toutes équivalentes à ses yeux. Il peut certes exister des actes irréfléchis, instinctifs ou guidés par l'habitude. Mais le plus souvent la personne délibère et réfléchit avant d'agir. Hésiter entre faire ou ne pas faire, délibérer quand des biens poursuivis entrent en conflit, telles sont les manifestations primordiales de la moralité. Elles enveloppent l'idée que l'un des choix est meilleur que l'autre, qu'il y a donc un devoir-faire : « la moralité consiste dans la puissance, soit, pratiquement, dans l'acte de se déterminer pour le meilleur, c'est-à-dire de reconnaître parmi les différentes idées du faire l'idée toute particulière d'un devoir-faire et de s'y conformer<sup>2</sup> ».

Le premier devoir qui se déduit de cette capacité de réflexion est le devoir envers soi : être fidèle à sa nature raisonnable, c'est prendre possession de soi, s'engager vis-à-vis de soi-même pour conformer sa conduite à venir à ce qui semble actuellement le meilleur. Pour se conformer à sa nature, se conserver et développer toutes les fonctions qui le constituent, l'homme doit produire un effort de réflexion et de raison vis-à-vis de lui-même aussi bien qu'à l'égard du monde extérieur. Le devoir est un travail, et la proposition réciproque est également vraie : le travail est un devoir, le devoir d'établir en soi la raison, et de l'appliquer aux œuvres qui dépendent de soi. Ainsi se trouve posée la première loi qui va fonder la justice, la loi de travail.

La justice n'est rien d'autre que la conscience de ce devoir transportée dans une sphère où la personne n'est plus seule.

---

<sup>2</sup> *Science de la Morale*, Paris, Fayard, 2002, t. I, p. 15.

## CORPUS, revue de philosophie

Les hommes sont naturellement portés à s'associer et à réunir leurs efforts pour la réalisation d'un bien commun. Or la condition d'une telle association, c'est l'assurance que chacun peut avoir de la bonne volonté de son associé, correspondant à la sienne propre. Les devoirs envers soi ne suffisent plus, il faut passer à la reconnaissance de devoirs envers autrui, et donc à l'admission des *droits* d'autrui. C'est alors que nous entrons proprement sur le terrain du droit, quand le devoir envers soi devient une dette ou un débit à l'égard d'autrui. Les devoirs envers soi n'étaient limités que par la considération du devoir fondamental de conserver sa vie, et par l'utilité personnelle, dont seule la raison est juge. Dans le cadre de l'association, ce n'est pas l'*objet* de l'association (l'utilité commune poursuivie par les associés) qu'il faut envisager, mais bien la *condition de possibilité* « morale et logique » de cette association. Le point important est le suivant : si les associés peuvent se proposer une fin commune, c'est qu'ils peuvent s'entendre et convenir de leurs actions ; c'est surtout que l'un peut dire : « je ferai », et l'autre compter sur l'accomplissement de la promesse. Que le contrat soit positif ou bien tacite, les associés doivent pouvoir compter mutuellement sur leurs promesses, « et même sur celles qu'ils supposent et ne formulent point<sup>3</sup> ». Quand l'un s'oblige en conscience, il ne s'oblige pas seulement envers soi, « mais envers un autre soi qui n'est pas lui ». Ce bien commun est indispensable à l'obtention de tous les autres biens que l'association peut poursuivre.

La raison établit donc un principe de réciprocité, et l'obligation prend le nom de droit ou *crédit* chez l'un, devoir ou *débit* chez l'autre. Le lieu du droit est bien cette réciprocité du débit et du crédit, que l'on appelle la *justice*. Et celle-ci implique la reconnaissance de l'autre comme semblable à soi, égal en nature et en dignité, possédant des fins propres que l'on doit respecter. On reconnaît le principe formulé par Kant sous le nom d'impératif catégorique, et que Renouvier préfère appeler obligation pratique, pour mieux signifier l'autonomie du sujet moral : « reconnais la personne d'autrui comme égale en nature et en dignité, comme étant en elle-même une fin, et en

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 72.

conséquence interdis-toi de la faire servir de simple moyen pour atteindre tes fins ». La loi morale, qui n'était d'abord que la conscience du devoir, se formule désormais comme le respect de la dignité de chacun par l'autre, et comme la reconnaissance réciproque des droits comme devoirs et des devoirs comme droits.

Bien loin de toutes ces « morales religieuses », qui affirment la primauté du devoir pour mieux établir la dépendance envers Dieu, Renouvier fait du devoir la notion première parce qu'elle est un « fait de conscience » purement personnel et intérieur. C'est ensuite, sans sortir de la personne mais en la considérant comme associée avec d'autres dans une relation d'injustice, que peut se construire le droit, et que vont être examinés les moyens de le faire respecter. Il faut noter la puissance de cette référence première à la catégorie d'obligation. C'est elle, d'abord, qui fait exister la personne morale comme conscience en possession d'elle-même, capable de s'engager vis-à-vis de soi<sup>4</sup>. Elle constitue en outre une sorte de « contrat personnel » sans lequel l'individu ne peut contracter avec ses semblables, et qui garantit, dans la durée, la légitimité du contrat social. Cette notion de contrat personnel est essentielle dans la philosophie juridique de Renouvier. Elle lui permet, d'un côté, de critiquer les théoriciens du droit naturel, qui, considérant dans l'homme à l'état sauvage, et posant l'indépendance première de la personne, attribuent à l'homme ainsi placé dans l'indépendance un droit sans limites sur toutes choses, et aucun devoir : comment peut-on appeler

---

<sup>4</sup> On retrouve ici la démarche de Kant au début de *La doctrine de la vertu*. Même si le concept d'un devoir envers soi-même peut paraître contradictoire, on doit le poser comme condition de toute obligation : « supposez en effet qu'il n'y ait pas de devoirs de cette sorte, il n'existerait alors absolument aucun devoir, pas même de devoirs extérieurs. Car je ne puis me reconnaître comme obligé envers d'autres que dans la mesure où je m'oblige en même temps moi-même : puisque la loi, en vertu de laquelle je me considère comme obligé, émane dans tous les cas de ma propre raison pratique par laquelle je suis contraint, tandis que je suis en même temps par rapport à moi-même le contraignant ». *Doctrine de la vertu*, § 2, Œuvres, Paris, Gallimard, Pléiade, III, p. 701.

## CORPUS, revue de philosophie

droit ce qui n'est que puissance sur les choses ? De l'autre côté, contre les théories historicistes du droit, elle conserve l'idée du contrat, non pas comme acte fondateur, mais comme principe formel de consentement fondé sur la nature rationnelle de l'homme. Renouvier intègre ainsi l'apport de la pensée de l'histoire en reconnaissant leur place aux institutions et aux lois, dans la mesure où celles-ci font l'objet, de la part des associés, d'un contrat incessamment renouvelé.

Morale et droit ont donc pour Renouvier un même et unique fondement, la catégorie d'obligation, « réellement donnée dans la nature mentale de l'homme<sup>5</sup> » et le *droit rationnel pur* réside dans l'approfondissement des principes de la morale pure, lorsque l'individu est en rapport avec ses semblables. En un sens, il n'est pas autre chose que l'exigence morale de réciprocité des devoirs, « le sens *a priori* du juste ». Ce droit, que certains appellent droit « naturel », peut « se formuler d'une manière abstraite et générale et se fonde sur des principes, indépendamment de toute convention spécialement intervenue entre des personnes<sup>6</sup> ». Mais en un autre sens, le droit se sépare de la morale pure lorsqu'il affronte la réalité historique de l'injustice et des contraintes nécessaires. L'examen des principes de ce droit que Renouvier nomme désormais le « droit historique » suppose la prise en compte du mal, cet « état de guerre » que Kant n'a pas su distinguer de « l'état de paix ».

### **Droit de la paix et droit de la guerre**

La distinction entre morale et droit à laquelle Kant aboutit dans sa dernière œuvre (*Métaphysique des mœurs*, 1797), est la cible majeure des critiques de Renouvier. Parce qu'il donne aux mots « droit » et « liberté » le même sens dans l'hypothèse d'un monde moral idéal et dans l'hypothèse d'une société empirique, Kant est amené à opposer deux types de devoirs – devoirs larges et devoirs stricts – ce qui n'autorise aucune déduction des uns

---

<sup>5</sup> *La Critique Philosophique*, « Réponse à différentes objections contre le fondement juridique de la morale » 9 déc. 1882, p. 290.

<sup>6</sup> *Science de la Morale*, t. I, p. 380.

aux autres. Il fait aussi coexister deux morales, l'une qui prend la raison et la liberté comme coefficients uniques des actes moraux, l'autre qui examine la simple conformité à la loi, en mettant en avant la contrainte externe et la force stricte et dominante du droit positif. Le refus de prendre en considération le mal dans l'histoire conduit Kant à des antinomies insurmontables entre la morale et le droit.

Car la morale pure, celle que la raison tente de constituer en faisant abstraction des obstacles que la puissance du mal lui oppose, demande qu'on lui accorde la possibilité de la paix<sup>7</sup>. La paix, c'est autre chose que l'absence d'hostilité entre deux personnes, autre chose que ces relations juridiques qui paraissent régner entre les citoyens d'un même État. C'est le plein accord des hommes sur ce qu'ils se doivent mutuellement, un état « où chacun travaillerait de toutes ses forces à remplir ses engagements tacites ou formels, sans que nul ne doutât jamais de la bonne volonté que l'autre y apporterait<sup>8</sup> ». L'unanimité morale, la conscience de l'égalité et de la réciprocité des devoirs, telle est pour Renouvier la paix véritable, la justice.

En revanche le droit historique doit s'appliquer à un ordre de faits où les principes de la morale sont méconnaissables, « ses données presque renversées<sup>9</sup> ». La guerre, « cet état des relations humaines où il est permis à chacun de douter raisonnablement de la bonne volonté d'un autre et de sa fidélité à remplir ses obligations<sup>10</sup> », règne dans les consciences individuelles, dans les affections, dans la famille, dans les relations économiques et sociales. Cette guerre partout latente, ce n'est pas seulement la guerre entre les nations, c'est la guerre entre les individus, en chaque individu même. Elle exige des « institutions d'hétéronomie », des contrats qui stipulent les obligations des personnes et les échanges de service, en les faisant respecter au besoin par la contrainte.

---

7 *Ibid.*, p. 259.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, Préface, p. 8.

10 *Ibid.*, p. 268.

## CORPUS, revue de philosophie

Il faut donc partir des données de l'histoire réelle, et adapter le droit de la paix à cet état de guerre, « le seul qui empêche les vertus de s'appliquer dans leur pureté, et les préceptes de valoir dans leur absolu<sup>11</sup> ». La morale, avec son principe absolu d'autonomie de la raison, est toujours présente. Mais, appliquée à la mesure des réalités, elle est appelée à juger de la conformité entre l'historique et le rationnel, entre les nécessités de fait et les règles indéfectibles de la conscience. L'usage témoigne d'ailleurs de cette double réalité du droit : dans son acception « philosophique », le droit représente une relation de paix, la *justice*, « balance égale du débit et du crédit », qui ne peut avoir d'autre fondement que celui même de la morale rationnelle. Mais dans une acception plus commune, le droit enveloppe les idées de « direction » et de « correction ». Il représente l'ordre de la contrainte qui oblige les associés, et prend alors en compte l'état de guerre : « le droit désigne ces revendications variables qui emportent l'usage de la contrainte, l'emploi de la force, la guerre<sup>12</sup> ».

Pour pouvoir unir la morale et le droit, et opérer une déduction de l'une à l'autre, il fallait associer ces deux notions, mais en leur donnant un sens différent dans l'état de paix et dans l'état de guerre, dans leur concept *a priori*, et dans la réalité empirique. Dès l'instant où la justice est violée par une personne, et « révoltée chez l'autre », apparaît « le droit de défense personnelle », premier droit dont découleront tous les autres, Il reste à examiner la torsion que vont subir les principes tirés de l'état de paix lorsqu'ils vont s'appliquer à l'expérience. C'est à cette tâche immense que Renouvier se livre dans les deux derniers tiers de l'ouvrage. Elle relève, il le reconnaît, de la casuistique, tant elle exige de descendre concrètement dans l'examen de l'état des mœurs et des contrats positifs. Il faudra en effet entrer dans des considérations extrêmement complexes sur les suites probables des choix envisagés, comme les deux cents pages consacrées à l'examen du droit économique en donnent l'illustration vertigineuse. Mais l'essentiel est acquis en

---

<sup>11</sup> *La Critique philosophique*, « De l'impuissance des moralistes », 5 déc. 1872, p. 280.

<sup>12</sup> *Science de la Morale*, t. I, Préface, p. 8.

ce qui concerne les fondements et la procédure : il s'agit de combiner les deux points de vue, celui de la justice et celui de la guerre. L'idéal de justice servira de guide, et l'on prendra en compte les « faits de guerre » qui requièrent d'en appeler au droit de défense : contrats et coutumes injustes, mépris de la réciprocité des droits et devoirs. Contrats de louage et de salaire, lois sur le mariage, droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, aucune des normes juridiques de l'époque n'échappera à la confrontation avec l'idéal rationnel. Pour chaque domaine du droit, Renouvier va entrecroiser constamment un examen rationnel, « pur et idéal » et une étude empirique rigoureuse des faits historiques et des contrats existants. De ce fait, l'examen complet des « principes du droit » ne sera pas autre chose que l'inventaire systématique et exhaustif des situations où le droit de défense peut être invoqué, et des limites au-delà desquelles ce droit de défense se retourne contre lui-même, et en vient à contredire les principes de morale et de justice.

### **Le droit de défense personnelle**

Le droit de défense est celui qui permet à la personne de réaliser son devoir de conservation de soi. Il faut le poser comme une extension du devoir de travail, un droit attaché à la personne et « réductible au principe de sa conservation et de son développement<sup>13</sup> ». Ce principe n'avait pas besoin d'être invoqué comme un droit dans la société idéale des êtres raisonnables. Mais il s'impose avec force dès que la justice est bafouée. Précisons que le droit de défense ne concerne pas seulement l'individu. Il est des cas où la société a le droit d'exercer un pouvoir sur ses membres. Dans une société démocratique, le principe de l'association est la préservation de l'indépendance de tous les associés. Le concept même de société, dira Renouvier, se détruit lui-même lorsqu'un seul des associés manque des moyens qui garantissent sa liberté et sa dignité. Le droit de défense « personnelle » est donc double : c'est, d'un côté, le droit de chaque individu à se défendre contre chacun et contre tous

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 284.

## CORPUS, revue de philosophie

collectivement, et, de l'autre, celui de « la société organisée et conventionnelle contre tous, pris individuellement<sup>14</sup> ». On voit ici ce qui fait la force et l'originalité de la démarche de Renouvier. Comme il l'a fait à propos du contrat, dont il a dégagé le caractère indissolublement personnel et social, il s'attache, par le droit de défense, à tenir ensemble la racine individualiste du droit et sa dimension collective. Cette duplicité du droit de défense aura des incidences majeures sur la formulation des règles de droit, en particulier dans les trois domaines que nous nous proposons d'évoquer. Ne pouvant entrer ici dans la richesse des analyses consacrées aux différentes matières du droit, droit privé (économique et domestique), droit public, droit pénal et droit international, nous nous limiterons à trois domaines particulièrement significatifs des différentes applications du droit de défense : le droit de résistance, le droit de propriété, le droit de la famille.

1) Les personnes ont le droit de se défendre contre les institutions, quand la justice est violée par un ordre social établi. La question du droit de résistance est fondamentale pour Renouvier. Il ne s'agit de rien moins que de savoir jusqu'où le contrat social peut être ou n'être pas obligatoire pour les membres d'une société. Là précisément apparaît avec force le principe qu'il veut maintenir : l'individu est la source première, unique, de toute moralité et de tout droit, et tout ce que la société possède de droit ne peut venir que de lui. Lui seul peut produire les modifications, comme lui seul a été l'auteur des institutions et des lois. On mesure ici l'ampleur du désaccord avec Kant. Il y a, dit Renouvier, une contradiction logique dans la négation kantienne du droit d'insurrection. Tout en reconnaissant que la légitimité de l'Etat n'est concevable que moyennant l'idée d'un contrat originaire, quels que soient les faits ou l'origine empirique des gouvernements, Kant accorde au pouvoir établi une sorte d'essence « extra-humaine ». Ce faisant « il annihile la personne du contractant au moment même où il semble la poser<sup>15</sup> ». Pour Renouvier, rien n'existe dans la société

---

<sup>14</sup> *Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, Ernest Leroux, 1896, t. IV, p. 626.

<sup>15</sup> *Science de la Morale*. t. II, p. 308.

qui ne soit fondé dans la personne. Le droit social de contraindre ne repose que sur le droit des individus. Il n'existe aucune « autorité instituée », aucune raison d'État, qui puisse justifier la négation du droit d'insurrection, lorsque l'État viole la liberté des personnes. L'important est de s'assurer que l'on a épuisé toutes les voies pacifiques pour faire plier l'autorité qui porte atteinte aux droits rationnels des individus. Mais lorsque toutes les démarches légales ont échoué, il faut conclure au droit de la personne contre la société, « sans autres conditions que la défense sérieusement intéressée, et la conscience éclairée, sûre d'elle-même<sup>16</sup> ». Contre la violence arbitraire des pouvoirs politiques, contre la négation par ceux-ci des droits des contractants, il ne reste aux citoyens comme moyens de défense que l'émigration, la résistance passive, et même l'insurrection et la sécession.

2) La question de la propriété, épineuse entre toutes, est exemplaire de la démarche renouviériste de confrontation de l'idéal avec les faits. Car la propriété, en tant que « moyen de subvenir à sa conservation individuelle », est aux yeux de Renouvier une *institution sociale juste*. Elle nécessite de ce fait d'être envisagée aussi bien dans l'état de paix que dans l'état de guerre. On perçoit à son propos à quel point l'examen de l'application de la justice dans les faits de guerre dépend de la rigueur avec laquelle on aura envisagé ce principe dans la sphère purement rationnelle de l'état de paix. Même dans une société idéale d'être rationnels, la propriété génère inéluctablement une opposition entre deux devoirs, le devoir de justice et le devoir d'assistance. La justice, c'est le droit de chaque personne à s'approprier les fruits de son travail. Renouvier introduit d'abord la propriété dans l'analyse des devoirs purs, à titre de *sphère propre* ou d'institution naturelle, représentant la condition première de l'exercice par l'individu de son devoir de travail et la garantie de son indépendance. Par abstraction, il imagine donc un « état initial » où chacun possède en propre les moyens suffisants « pour atteindre ses biens particuliers essentiels sans dépendre d'autrui »<sup>17</sup>. Et il postule, à

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>17</sup> *Ibid.*, t. I, p. 131.

## CORPUS, revue de philosophie

cette étape du raisonnement, que d'« égales sphères de ce genre sont à la disposition de chacun », sans entrer encore dans le problème complexe de leur répartition de fait. Pourtant, même dans cet état idéal où l'on imagine que chacun dispose d'une égale quantité de biens propres, le problème du partage peut venir à se poser. Qu'ils soient abandonnés par ceux qui leur doivent subsistance, ou encore victimes d'accidents personnels ou d'incapacités physiques, certains individus peuvent se trouver hors d'état de gagner leur vie, et d'exercer le devoir fondamental de conservation de soi. Hors de toute appropriation abusive par certains, il suffit que quelques personnes se trouvent privées de toute possibilité de vivre de manière décente pour qu'apparaisse le problème du devoir d'assistance. Or entre la justice et l'assistance, il faut choisir. Le devoir d'assistance invoqué par certains transforme en obligation universelle un « devoir de bonté » ou de charité qui relève de la morale privée et ne peut entraîner de contrainte publique. Pis encore, puisqu'il n'y a pas de droit sans instance auprès de laquelle il soit revendicable, il postule le plus souvent une personne abstraite, une entité métaphysique qu'on appelle « la société » à laquelle on impute des droits et des devoirs. La conclusion est claire : la justice prime nécessairement sur l'assistance, et l'institution de la propriété, « juste en soi », décharge chaque personne de la responsabilité du travail des autres.

Mais le problème de la propriété change du tout au tout dans l'état de guerre, parce que s'y révèle un caractère que l'état de paix ne laissait pas supposer : son caractère antinomique. Par un côté, pourtant, elle y acquiert une nécessité supplémentaire, en tant que pièce essentielle du droit de défense. Elle est « un moyen d'indépendance personnelle, une liberté, un droit général de résister aux revendications non fondées sur des droits positifs<sup>18</sup> ». Mais par l'autre côté, elle s'y montre grevée d'une « contradiction fatale » : « la propriété, qui est un régime de liberté, aboutit par ses applications logiques, à la privation de propriété pour nombre de ceux qui doivent y participer, d'après le concept, et par suite encore au servage, ou la négation du premier principe de la société ; car il n'est plus

---

<sup>18</sup> *Ibid.* t. II, p. 28.

pourvu à la puissance propre de chacun d'atteindre sa fin fondamentale ». Quel que soit l'angle sous lequel on examine son origine et son développement, qu'on la suppose légitime ou équitablement établie au départ, ou qu'on la fasse sortir de la conquête et de la guerre, on aboutit toujours au même résultat : le droit de défense, réalisé en faveur des propriétaires, a pour contre partie la négation de la propriété aux autres, par l'effet seul du développement de l'institution. Si juste qu'elle soit par elle-même, en d'autres termes, la propriété est vouée à devenir « contradictoire avec son principe » dans son déploiement historique. Elle n'a de sens que comme propriété assurée à tous. Or l'appropriation individuelle a pour conséquence d'exclure de la propriété de nombreux individus, si bien que « le but proposé à l'établissement théorique de la propriété est complètement manqué ». En cela le droit de défense des propriétaires appelle comme contrepartie une sorte de droit de défense des non-propriétaires qui est au vrai un droit au travail. C'est ici que le point établi à propos de la propriété dans l'état de paix et des obligations qu'elle crée (ou ne crée pas) prend toute sa portée. Les non-propriétaires sont fondés d'en appeler de leur droit de défense, mais les propriétaires n'ont pas de devoirs, au sens strict de la notion, envers les non-propriétaires. Dès lors que la justice veut que tous les membres de la société puissent vivre, il faut en même temps légitimer le titre de ceux qui possèdent et établir le droit de toute personne à posséder quelque chose. On imagine les difficultés de la tâche, qui font de ce long chapitre consacré au droit économique l'un des plus arides de la *Science de la morale*. Renouvier ne renonce pas à chercher des solutions, qu'il entrevoit du côté de l'impôt progressif et surtout des associations libres, favorisées par l'État, qui seraient susceptibles d'instituer des régimes mutualistes d'assurance et de garanties.

3) Dans l'examen du droit de la famille, la démarche sera à la fois plus simple et plus radicale. Dans cette sphère particulière, où la nature des biens recherchés (l'amour, le bonheur, la sécurité), conduit aisément au déni de la dignité des personnes, la contradiction de la propriété n'apparaît pas. Si des difficultés se présentent, comme l'opposition entre l'irresponsabilité de certains parents et leur droit absolu sur

## CORPUS, revue de philosophie

l'éducation des enfants, elles sont aisément surmontables. Mais le mariage est, dans l'état actuel des lois, *une institution sociale injuste*, et dans ce cas le droit de défense s'applique doublement. L'individu doit se défendre contre une loi positive qui ne satisfait pas aux conditions de justice de tout contrat et constitue une violation du droit rationnel. Et la société a à se défendre également contre les individus, parce qu'elle peut avoir à supporter les conséquences de l'irresponsabilité de ceux-ci, en particulier à travers ce qui la concerne au plus haut point, l'éducation des enfants. La première règle est de respecter la plus stricte égalité des contractants, homme et femme. Toute clause stipulant l'obéissance de l'un à l'autre est foncièrement injuste. On doit également faire en sorte que la loi n'outrepasse pas les besoins de la défense en contraignant les mœurs. Or en 1869, la loi du mariage, avec l'interdiction du divorce, fait porter la contrainte sur « les choses qui forment la réserve par excellence de la personne, le cœur et le corps », et introduit des notions de morale dans les relations conjugales. La position de Renouvier est très ferme sur ce point : le droit n'a pas à s'ingérer, sauf bien sûr dans le cas de délits d'ordre commun, dans cette partie des relations entre les personnes qui est, de toutes, la plus foncièrement inaccessible à la contrainte sociale : l'union sexuelle, la relation entre époux, l'idéal moral de la monogamie. C'est seulement lorsque, avec l'arrivée des enfants, l'union des sexes prend un caractère social, qu'apparaissent des devoirs envers la société, auxquels répondent des droits de cette société, parce que les enfants tombent à sa charge quand les parents ne remplissent pas leur tâche d'éducation. Si ceux-ci ne respectent pas la personne de l'enfant, ou l'utilisent pour la satisfaction de leurs propres fins, il y a un droit et un devoir de la société, « *intéressée* à ce que chacun soit obligé de remplir les devoirs naturels et sociaux qui lui incombent par l'effet de ses actes<sup>19</sup> ». C'est dans le droit de la famille qu'apparaissent le plus nettement les deux principes de droit que Renouvier appliquera constamment : d'un côté, l'égalité de toutes les personnes – hommes, femmes, enfants – et, de l'autre côté, la distinction

---

<sup>19</sup> *Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, Ernest Leroux, 1896, t. IV, p. 736. Souligné par l'auteur.

entre la sphère privée et la sphère publique, c'est-à-dire entre la morale et le droit. Lorsque les coutumes, les passions, la religion et les lois elles-mêmes ont consacré un état d'injustice et de guerre, le droit de défense de la société est engagé, ainsi que la responsabilité de l'État chargé d'assurer cette défense. Ce dernier point conduira Renouvier, bien avant le vote des lois sur l'obligation scolaire, à consacrer d'amples développements à la fonction morale de l'État en matière d'éducation publique.

Ces trois domaines sont significatifs des développements du droit de défense : celui-ci appelle le lien social comme garantie et il constitue en même temps une garantie pour l'individu « contre la tyrannie de ce même lien<sup>20</sup> ». Le droit de défense individuel ne peut être valablement établi et maintenu qu'au moyen de la société, laquelle s'avère « aussi utile et indispensable [dans l'état de guerre] qu'elle est rationnellement nécessaire à l'état de paix<sup>21</sup> ». Mais la société dans l'état de guerre appelle un droit de défense contre la puissance sociale elle-même, et non pas seulement contre les autres individus. On ne peut la supposer juste par définition : il faut que l'individu ait des droits contre la société. Ainsi retrouve-t-on le schéma familier du partage entre les droits transférés lors du contrat social et les droits conservés par les individus, mais on le retrouve lavé des objections dont il est susceptible dans la version classique qu'en donnent les théoriciens du droit naturel. La coexistence temporelle de la morale rationnelle et du droit réel élimine les difficultés naissant de l'idée de deux états foncièrement différents et successifs (sans droit et sous le droit). Il n'y a ni état de nature, ni contrat social historique, mais tout se passe néanmoins comme si les individus avaient des droits antérieurement au pacte social et au transfert d'une partie de leurs droits primitifs. Simplement il faut comprendre cette répartition sur de toutes autres bases : c'est ce que permet la théorie du droit de défense.

---

20 *Science de la Morale*, t. I, p. 307.

21 *Ibid.*

### Les conditions de la paix

Le dernier chapitre de la *Science de la morale* concerne le droit international et les conditions de la paix universelle. Avec lui, nous annonce Renouvier, « le cercle de notre étude se referme au point où il s'était ouvert ». Manière de dire que nous quittons le domaine du droit historique et revenons aux principes du droit pur. Car, en l'absence d'instances supra-nationales susceptibles d'exercer la contrainte sur les États, nous sommes en présence d'un droit « extra-social », qui présente deux caractéristiques fort intéressantes, nous dit Renouvier, en s'étonnant que la philosophie politique n'ait pas accordé plus d'intérêt à ce domaine très particulier et instructif :

1) La question du droit international renforce la légitimité du principe du droit de défense. Le *jus gentium*, si bien nommé, ne peut être qu'une application « immédiate » du droit des gens, c'est-à-dire de toutes les personnes, à la *sécurité* et à la *conservation*<sup>22</sup>. Pour le voir, cependant, il fallait considérer « l'idée de la guerre dans sa plus grande généralité », et non la limiter aux rapports entre États. Alors seulement le droit de défense, valable dans les rapports entre personnes, pouvait s'étendre aux rapports entre les personnes morales que sont les États. Fidèle à sa méthode d'examen des faits de guerre, Renouvier entre dans le détail des situations de conflits, d'oppressions et d'agressions qui justifient l'intervention militaire. Dans tous les cas, les préceptes essentiels se résument à deux : a) n'utiliser que les moyens nécessaires à la défense, ce qui suppose de bannir toute entreprise de conquête ; b) parmi les moyens possibles, choisir toujours ceux qui sont le plus propices au retour de la paix.

2) Le droit international met en lumière la validité de l'ensemble de cette construction juridique. Les rapports entre les peuples représentent une sorte de généralisation de cet « état de guerre » qui est déjà à l'œuvre dans les conflits entre personnes et à l'intérieur des États, lorsque l'usage de la force pour régler

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, t. II, p. 264. Souligné par l'auteur.

les conflits aboutit à la « négation du contrat social ». Certes, dans les rapports entre États, l'existence d'innombrables conventions et traités témoigne d'une aspiration des peuples à la paix, aspiration aussi réelle que les conflits et les agressions. Mais, en l'absence d'institutions de contrainte, les relations entre les peuples consacrent la loi de la suprématie du plus fort. Entre les peuples, la guerre est inévitable. La distinction entre l'état de guerre et l'état de paix prend ici toute sa portée : nous sommes partis de l'état de paix et de la justice pure, et avons parcouru, à l'intérieur de ces formes contractuelles que sont les États, les différents aspects du droit social et historique ; mais pour envisager les conditions de la paix universelle, à défaut de cette fédération d'États-nations que la raison peut souhaiter mais dont l'éventualité est lointaine, il nous faut revenir à la morale pure et à son idéal. Il ne nous reste plus que la force de la raison et de la volonté travaillant à établir le règne des fins, ce « concept abstrait de *la société des êtres raisonnables*<sup>23</sup> ».

C'est ici que « la boucle se referme ». La question des rapports entre les nations nous ramène aux principes premiers : raison et volonté étant à la base de toute société et de tout droit, l'exercice rigoureux de la raison est amené à jouer un rôle crucial dans les rapports entre les nations. Renouvier en fait la démonstration en examinant le caractère obscur et irrationnel de dogmes récents comme ceux de « nation naturelle » et de « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » qui font florès dans une Europe en proie au mouvement des nationalités. La raison requiert également de s'opposer à ce principe de « mission des États », avancé par ces nations préoccupées d'étendre la civilisation et le règne du bien, et qui prétendent faire le bonheur des peuples contre leur gré en masquant ainsi leur appétit de conquête. On doit savoir que « le bien apporté du dehors et imposé par la force est généralement inefficace ». La seule conquête à entreprendre, c'est celle des idées. Somme toute, conclut Renouvier, nul autre moyen de paix ne peut être envisagé que le travail des idées dans les rapports de justice entre les peuples : « les idées de paix, de justice et de travail, qui sont les idées sociales par excellence, ont à faire la conquête du

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 363. Souligné par l'auteur.

## CORPUS, revue de philosophie

monde. Le progrès de ces idées et des sentiments, des passions nobles qui s'y lient, a nécessairement tout à la fois pour fins l'autonomie de la personne et l'autonomie des États et le respect mutuel des autonomies des personnes et des États<sup>24</sup> ».

Ainsi se déploie une philosophie du droit cohérente dont les fondements individualistes sont clairement revendiqués : « les principes de la paix et de la guerre sont partout identiques et, du petit au grand, de l'individuel au collectif, des rapports entre personnes aux rapports entre sociétés, les faits ne diffèrent pas essentiellement et n'intéressent pas autrement la conscience<sup>25</sup> ». Renouvier s'est employé, dans la *Science de la morale*, à mettre en œuvre la double tâche constitutive d'une véritable pensée du droit : d'abord extraire ou abstraire le droit de la conscience humaine, ensuite le réintégrer dans l'expérience et dans l'histoire. Tout part de la conscience personnelle et autonome, tout y ramène. Mais les données de l'histoire réelle doivent éclairer cette conscience. Comme l'a bien vu Henry Michel, l'un des grands connaisseurs de la philosophie politique de l'époque, Renouvier a donné une forme achevée à la philosophie individualiste du droit initiée par Rousseau et prolongée par Kant et Fichte. Son œuvre constitue une entreprise salutaire de « réaction contre une autre réaction<sup>26</sup> ». Contre la contestation du « haut individualisme » du XVIII<sup>e</sup> siècle par les pensées de l'histoire et par la science, et en intégrant ces données nouvelles, la pensée juridique de Renouvier rétablit le lien entre l'autonomie de la personne et l'historicité des organisations collectives.

MARIE-CLAUDE BLAIS  
UNIVERSITÉ DE ROUEN

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 360

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>26</sup> Henry Michel, *L'Idée de l'État*, Paris, Hachette, 1896, rééd. Fayard, 2002, p. 633.

## **UNE REPUBLIQUE CANTONALE ? RENOUVIER ET LA REFORME DE L'ETAT ET DE LA SOCIETE EN 1850-51**

L'ouvrage *Organisation communale et centrale de la République*<sup>1</sup> paru vers le début de l'été 1851 illustre un moment bien daté de la pensée de Charles Renouvier et d'un groupe de penseurs et militants républicains et socialisants, engagés dans un travail de réflexion fondamentale sur les institutions et la question sociale dans les dernières années de la Seconde République. L'apprécier sous le seul angle d'une étude de l'évolution de la pensée de Renouvier serait insuffisant puisqu'il s'agit d'un travail de groupe, mettant en forme de façon systématique des idées dont certaines avaient été formulées par d'autres et remontaient au début de la Seconde République, parfois même parfois avant cette date. Mais il ne fait pas de doute que Renouvier partagea les idées exposées dans cet ouvrage et mit au service du groupe qui les élaborait ses capacités de synthèse et de rédaction ainsi que les fondements philosophiques qui pouvaient les justifier.

Revenons donc sur la démarche qui a conduit à l'élaboration de ce livre avant d'en présenter rapidement le contenu et de préciser la part qu'a pu y prendre Charles Renouvier.

---

<sup>1</sup> *Organisation communale et centrale de la République. Projet présenté à la nation pour l'organisation De la Commune, De l'Enseignement, De la Force publique, De la Justice, Des Finances, De l'État*, par les citoyens M. Bellouard, Benoit (du Rhône) F. Charrassin, A. Chouippe, Erdan, C. Fauvety, Gilardeau, C. Renouvier, J. Sergent etc. etc., Paris, 1851 Librairie républicaine de la Liberté de Penser, 421 p. rééd. Lacour Nimes, 2000. Signalons au passage que le nom de Charassin est, de façon fréquente, transformé, comme ici, en Charrassin. Nous avons respecté cette orthographe seulement quand elle figurait dans l'intitulé d'un ouvrage du même auteur.

### **I. Une étape dans une réflexion de longue haleine sur l'organisation politique et sociale de la France**

Depuis la Révolution et surtout l'Empire, l'organisation politique intérieure de la France est en débat. Sous la Restauration, celui-ci a porté sans aboutir, sur une éventuelle décentralisation qui accroîtrait les responsabilités des pouvoirs locaux (communes, départements). La révolution de Juillet a apporté quelques progrès réels quoique timides (élection des conseillers généraux et des conseillers municipaux), mais dans le cadre d'un suffrage très restreint en particulier pour les premiers. L'irruption de la Seconde République en 1848 ouvre beaucoup plus largement le champ de réflexion, puisqu'il s'agit de résoudre non seulement le problème politique, mais le problème social, que le peuple (masculin) dans sa masse est appelé à exercer le droit de vote, que la forme de l'État est désormais républicaine. Mais le changement est plus limité pour les pouvoirs locaux dont on se contente, sans en modifier la structure d'ensemble, de changer le mode d'élection, en substituant le suffrage universel masculin au suffrage restreint et en confiant (concession non négligeable) l'élection des maires, dans les communes de 6000 habitants et moins, aux conseils municipaux. Le débat continue donc sur l'organisation politique de la France en opposant nettement la droite à la gauche républicaine et socialisante. Pour la première, l'objectif est plutôt de réduire les libertés accordées en 1848<sup>2</sup>. La fraction la plus avancée de la gauche estime nécessaire au contraire d'approfondir les conquêtes de 1848 dans le domaine politique et de donner une vie authentique à une démocratie sociale, mais cela ne peut se faire sans une profonde modification de la structure des pouvoirs à tous les niveaux de l'État. En effet, la première expérience du suffrage universel masculin a déçu les démocrates. L'Assemblée constituante, élue par un peuple à leurs yeux insuffisamment instruit des réalités politiques, a été

---

<sup>2</sup> La loi du 31 mai 1850 a privé du droit de vote 3 millions d'électeurs. Un projet de loi sur les maires est en préparation. Il était fortement question de supprimer l'élection des maires par les conseils municipaux, instituée depuis 1848 dans les petites communes.

composée de modérés. Si elle a bien élaboré une constitution républicaine, elle s'est contentée d'instaurer une république institutionnelle. La représentation politique, même fondée sur le suffrage universel, a conforté l'ordre social existant. On l'a bien vu avec la répression de l'insurrection ouvrière de juin 1848. L'État d'autre part n'a pas été modifié dans ses profondeurs. Le personnel administratif, judiciaire, militaire et policier, un peu chahuté au printemps 1848, a très vite repris sa place et les démocrates en subissent bientôt la « compression » tatillonne. L'objectif est donc de faire entrer dans la pratique une vraie République. Dès 1848, lors de la rédaction de la constitution, des idées originales avaient été avancées, sur la base, parfois de réflexions antérieures, par des hommes d'origine diverse, qui plus tard s'agrègeront au moins pour partie, au même groupe de travail. Parmi eux deux militants du Rhône et de la Saône-et-Loire, acquis déjà à l'idée communiste ou néobabouviste, un tisseur, Joseph Benoit, un publiciste, Frédéric Charassin, deux parisiens, un avocat, A Ribes, auteur d'une *Etude sur la Commune*<sup>3</sup> publiée en 1848 et un publiciste Charles Fauvety, déjà mêlé à la vie politique sous la Monarchie de Juillet et qui avait momentanément dirigé deux journaux en 1848 et 1849<sup>4</sup>. Un futur collaborateur du groupe, Gilardeau publie dès 1849, une brochure concernant la question des impôts<sup>5</sup>. Les propositions qui résultaient de ces réflexions étaient encore dispersées, les unes portant surtout sur l'organisation administrative, d'autres s'intéressant avant tout à la fiscalité. Comment et pourquoi s'est-il formé un véritable groupe de travail visant à regrouper ces réflexions et à finaliser un projet global de façon très détaillée ? Comment surtout Charles

---

<sup>3</sup> A. Ribes, avocat, *Etude sur la Commune*, Paris, A René, impr-édit., 1848, 48 p. Nous remercions Laurent Clavier qui nous a fait connaître l'existence de cet ouvrage.

<sup>4</sup> C. Fauvety avait déjà publié plusieurs brochures sur des sujets politiques et économiques avant 1848. En 1848 et 1849, il dirige successivement deux journaux, *le Représentant du Peuple* et *le Positif* et publie en 1849, un *Programme politique* de facture démocrate-socialiste assez typique.

<sup>5</sup> *De l'impôt et du crédit*, Paris, typ. et lith. de A. Appert, 1849, 50 p.

## CORPUS, revue de philosophie

Renouvier s'est-il agrégé à ce groupe ? Sur ces questions, nous n'avons que des lumières inégales et fragmentaires.

Charles Renouvier, qui a eu 33 ans en 1848 appartenait à une famille habituée à prendre des responsabilités publiques<sup>6</sup>. Il ne semble pas pourtant avoir eu d'engagement politique manifeste jusqu'à la chute de la Monarchie de Louis-Philippe. Philosophe, il a publié des articles documentaires dans des revues et deux *Manuels* de philosophie, ancienne et moderne. C'est l'épisode du *Manuel républicain* rédigé à la demande du Ministre de l'Instruction publique Hippolyte Carnot pour l'instruction civique des enfants, puis blâmé, et jugé subversif par la majorité de l'Assemblée<sup>7</sup>, qui l'implique, en quelque sorte malgré lui dans le combat politique dès l'été 1848. Il s'oriente ensuite plus nettement à gauche, republie le *Manuel* avec des commentaires engagés<sup>8</sup>, enfin entre en octobre 1850 à la rédaction de la *Feuille du peuple*, journal d'abord républicain modéré, puis montagnard où il publie une trentaine d'articles

---

<sup>6</sup> Rappelons que le grand-père de Renouvier a été membre à plusieurs reprises des assemblées départementales de l'Hérault pendant la Révolution, que son père a été élu député en 1827, puis en 1831, que son frère Jules, porte-parole du saint-simonisme à Montpellier sous la Monarchie de Juillet, a occupé pendant peu de temps le poste de commissaire du gouvernement provisoire dans l'Hérault après la révolution de 1848 et a été ensuite élu à l'Assemblée constituante.

<sup>7</sup> *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, publié sous les auspices du ministre provisoire de l'Instruction publique, Paris, Pagnerre, 1848, in 16, 36 p.

<sup>8</sup> *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, précédé d'une préface en réponse aux critiques et suivi d'une nouvelle déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, au comptoir des imprimeurs réunis, 1848, in 16, 188 p. Renouvier proclame dans la Préface que « le socialisme triomphera » et que les républicains doivent lutter « pour passer plus vite du suffrage universel apparent que donne aujourd'hui le peuple ignorant et divisé au suffrage universel réel que donnera le peuple dans l'unité de son intelligence et de son cœur ».

jusqu'à la fin de 1851<sup>9</sup>. Il y défend dans l'ensemble les idées de la Montagne parlementaire, dont la majorité restait légaliste

C'est sans doute à partir de la collaboration commune à *La Feuille du peuple* que se forma le groupe de travail qui comprit parmi les plus actifs de ses membres, Benoit, Charassin, Fauvety, Gilardeau, Renouvier déjà cités, A. Chouippe qui travailla surtout sur les questions financières, un publiciste Alexandre André Jacob, dit Erdan et un journaliste démocrate-socialiste Bellouard, enfin un nommé J. Sergent qui nous est complètement inconnu. Ce travail donna lieu d'abord à des publications partielles de la part des différents auteurs dans *la Feuille du Peuple* ou dans *la Liberté de Penser*, revue que dirigeait le philosophe Amédée Jacques. Renouvier et Fauvety se chargèrent en particulier des fondements théoriques et de la critique des institutions existantes<sup>10</sup>. En outre Charassin et Benoit qui étaient députés à la Législative, le premier de Saône-et-Loire et le second du Rhône, y déposèrent une proposition de loi sur l'Organisation cantonale le 20 juin 1850<sup>11</sup>, mais le contenu de cette proposition était beaucoup plus limité, plus circonscrit aux aspects administratifs que ne sera le projet définitif et il n'envisageait pas de réforme économique profonde. Ce n'est donc que dans l'ouvrage *Organisation communale* que nous pouvons avoir une idée globale de l'ensemble du projet.

À la même époque et sans qu'on puisse ici insister sur ce point, la réflexion de nos auteurs s'inscrit dans un courant plus

---

<sup>9</sup> Ces articles ainsi que d'autres publiés à la même époque dans *La Liberté de Penser* et dans *l'Almanach du Peuple pour 1851* ont été republiés par L. Fedi et nous –mêmes dans l'ouvrage *Sur le Peuple, l'Église et la République, Articles de 1850-1851 suivis du Memento retrouvé* Paris, L'Harmattan, 2003, 304 p.

<sup>10</sup> Renouvier publie sous son nom, la *Préface* de l'ouvrage dans *la Feuille du peuple* les 25 avril et 2 mai 1851 ; avec C. Fauvety, il publie dans *La Liberté de penser*, les *Principes et définitions* et la *Critique sommaire des institutions existantes* (avril 1851, p. 524-547).

<sup>11</sup> *Assemblée nationale législative, proposition de loi sur l'organisation cantonnale* (sic) présentée le 20 juin 1850 par MM. Benoit et Charrassin (sic), Paris, impr. de l'A. N. 1851 (t. XVIII, n° 1120), in 8 ; 52 p.

## CORPUS, revue de philosophie

vaste de critique de la démocratie représentative, incarné par des hommes comme Rittinghausen, ancien membre du parlement de Francfort en 1848, Ledru Rollin et V. Considérant, tous deux alors en exil, le fouriériste V. Hennequin, et Pierre Joigneaux, un agronome démocrate socialiste. Le thème du « gouvernement direct du peuple » se répand, expression d'une déception des démocrates après leur défaite aux élections de 1849, et moyen de répondre à la fois à la politique réactionnaire de la droite au pouvoir et à une demande très forte de réformes sociales venue de la base<sup>12</sup>. Mais alors que la plupart des défenseurs de ces idées se contentaient de revenir à des idées antérieures (en se référant notamment à la constitution de 1793) et (ou) se limitaient à des proposer des réformes politiques, ce qui fait l'originalité du projet *d'Organisation communale*, c'est qu'il embrasse les principaux aspects de l'activité humaine (politique et administration, éducation, justice, fiscalité, information, production etc.)

De ce fait, même s'il a été précédé par des réflexions de type divers, l'ouvrage *Organisation communale et centrale de la République* demeure tout à fait original par son aspect global, systématique, et parce qu'il associe étroitement la réforme politique à la réforme sociale

## II. Une réforme radicale de l'organisation politique et sociale

Après une *Préface* et des *Principes et définitions* de portée théorique sur les quels nous reviendrons, les auteurs se livrent à une critique de toutes les institutions existantes, critique extrêmement sévère, virulente même et qui l'eût été encore plus si l'éditeur, inquiet, n'avait pas exigé des coupures. Ces institutions sont aux yeux des auteurs dispendieuses, inefficaces et même parasitaires, oppressives à cause d'une centralisation étouffante, élitistes. Sans nous étendre sur ce point, insistons plutôt sur les aspects positifs du projet. Celui-ci

---

<sup>12</sup> *La Démocratie pacifique*, journal dirigé par V. Considérant, donna un large écho à ce débat en publiant à partir du 9 septembre 1850 toute une série de contributions.

reconstruit toute l'organisation politique, administrative économique et sociale sur la base de la commune élargie (à peu près le canton de l'époque) qui deviendrait un cadre territorial où toutes les fonctions de l'État seraient représentées<sup>13</sup>. Il propose dans le même cadre territorial une réforme du système bancaire et des institutions de crédit qui permettrait selon les auteurs de résoudre le problème social.

Examinons séparément ces deux aspects, qui bien que liés, restent distincts. L'idée qui sous-tend le premier, c'est que les communes actuelles, dans leur écrasante majorité, sont trop petites pour pouvoir, et s'administrer correctement, et être à même de répondre aux besoins de leurs habitants<sup>14</sup>. L'idée d'une commune-canton n'était pas neuve puisqu'elle avait été déjà mise en application pendant le Directoire, sans grand succès d'ailleurs. L'innovation ici, c'est de considérer que la commune élargie sera porteuse d'une action locale dans tous les domaines, permettant un enseignement digne de ce nom, une justice proche des citoyens, une vie démocratique accessible et quasiment directe grâce à des élections annuelles, et comme nous le verrons, un système de crédit et d'assurance, facilitant l'accès à la propriété. Autres nouveautés très originales : l'information des citoyens de la commune sera assurée par un journal mensuel gratuit distribué à tous et de même, un service de statistique sera organisé dans chaque commune. L'envers de la réforme, c'est l'allègement à l'extrême de l'État central. L'État et l'Église seront séparés et les armées permanentes supprimées ; elles seront remplacées par un service militaire généralisé dans le cadre d'une armée de masse qui s'auto-entretiendra sur le plan matériel et procédera à la formation professionnelle des conscrits. Le département disparaîtra et les institutions nationales seront réduites au minimum : une seule assemblée élue annuellement et dont les comités feront fonction de ministère. Une cure d'amaigrissement du même type est

---

<sup>13</sup> Les villes sauf les plus grandes (Paris, Lyon, Marseille par exemple) resteraient indivises.

<sup>14</sup> Ribes dans l'ouvrage cité ci-dessus (p. 12) avait montré qu'il y avait en France 8012 communes de moins de 300 habitants, où la simple mise en place d'une administration municipale était problématique.

## **CORPUS, revue de philosophie**

envisagée pour les autres institutions nationales. Ainsi, il s'agit bien à la fois d'alléger considérablement l'État (ce qui permettra de faire des économies), de vivifier la démocratie à la base en supprimant tous les degrés non nécessaires de la représentation politique, et de diminuer sensiblement les impôts qui pèsent sur les plus défavorisés. Un impôt sur le capital contribuera en outre à la modération des grandes fortunes.

Mais en même temps, – et c'est sa grande nouveauté par rapport aux projets antérieurs de nouvelle organisation communale –, le projet greffe sur cette réforme administrative, une réforme économique qui permettra aux paysans de trouver du crédit à bon marché pour se rendre possesseurs de la terre. Il répond ainsi à une demande cruciale à l'époque, bien perçue d'ailleurs par les démocrates-socialistes, car dans la France rurale d'alors, surpeuplée, le besoin de terres n'a d'égal que la difficulté de les acquérir. Les auteurs ne prétendent pas remettre en cause les règles de l'économie libérale ; ils ne prévoient ni monopole bancaire de l'État, ni cours forcé de la monnaie, ni fixation légale d'un taux d'intérêt, ni non plus de réforme agraire organisant l'expropriation des latifundiaires. Le système proposé, ingénieux au moins sur le papier, repose sur le couplage d'un système bancaire organisé au niveau de chaque commune et d'un système général d'assurance placé sous la responsabilité de l'État. Chaque commune aura donc sa banque propre, gérée sous la responsabilité de l'autorité communale, qui remplira les fonctions habituelles d'une banque, plus la perception des impôts. Il existera aussi dans chaque commune, une agence d'assurance, organe étatique, qui remplira toutes les fonctions habituelles des assurances ainsi que le crédit hypothécaire. Pour acquérir une terre, il suffira donc à un paysan d'emprunter à la banque une somme donnée au taux d'intérêt normal. L'opération faite, l'acheteur hypothéquera sa terre auprès de l'agence d'assurance et lui paiera le taux d'intérêt exigé par la banque plus 1% pour frais d'assurance. L'agence d'assurance remettra en revanche à la banque des titres de rente perpétuelle correspondant à la valeur du bien acheté. La banque récupérera donc immédiatement son argent sous la forme de titres de rentes, qu'elle pourra négocier si besoin est. Ainsi un paysan pourra acquérir un bien sans

déboursier autre chose qu'un intérêt dont le taux sera très peu supérieur à l'intérêt bancaire ordinaire. Le système suppose évidemment que les titres de rentes créés, garantis par l'État ne se dévalueront pas. On veut éviter – semble-t-il – à la fois les défauts des assignats révolutionnaires qui étaient peut-être présents à l'esprit des rédacteurs, et l'inconvénient d'une banque hypothécaire centrale qui croulerait sous le poids des demandes. Et en même temps, les auteurs avaient bien compris que si l'on voulait trouver l'énorme quantité de capital nécessaire pour une vraie réforme du mode d'appropriation de la terre, il fallait aller chercher cet argent tout à fait en bas, comme le font les banquiers modernes, et non au seul niveau de l'État central<sup>15</sup>.

Mentionnons enfin quelques autres idées novatrices plus générales, l'abolition complète de la peine de mort<sup>16</sup>, l'égalité civile de la femme (les auteurs ne vont pas jusqu'à l'égalité politique, attendant que les femmes « aient conscience de leurs droits »<sup>17</sup> pour les leur conférer). Enfin ils préconisent l'assimilation complète à la métropole des vieilles colonies, mais acceptent dans l'intérêt de l'humanité que, pour la conquête de l'Algérie, la France « rétrograde vers l'ère des civilisations conquérantes »<sup>18</sup>.

### **III. Aux sources du projet d'*Organisation communale*, un éventail de réflexions venues de divers horizons**

Il suffit d'étudier la genèse et le contenu du projet *d'Organisation communale* pour d'apercevoir qu'il a permis la synthèse assez cohérente de plusieurs courants d'idées qui se complètent sans se confondre. Comme nous l'avons vu, le premier s'intéressait à la réforme des institutions centrales et locales à laquelle on réfléchissait depuis longtemps. Le second

---

15 C'est la grande différence de ce projet avec celui de Banque du Peuple de Proudhon, qui avait d'ailleurs échoué.

16 Le gouvernement provisoire avait déjà aboli la peine de mort en matière politique (26 février 1848).

17 *Organisation communale*, op. cit. p. 312.

18 *Ibid.* p. 161.

## CORPUS, revue de philosophie

avait pour visée la réforme de la fiscalité et l'abaissement des impôts. Bien entendu le projet s'inscrit aussi dans la tradition de toute la réflexion socialiste et communiste de la Restauration et de la Monarchie de Juillet, mais il prend ses distances par rapport à ces dernières, car il s'inspire surtout de la tradition socialisante de la Révolution française, elle même inspirée de Rousseau. Renouvier avait médité l'apport de cette dernière et consacré même un article en 1851 dans *l'Almanach du Peuple pour 1851* au « socialisme pendant la première révolution »<sup>19</sup>. Enfin comme on l'a vu, il complète de façon originale la réflexion démocrate socialiste sur la démocratie sociale et l'État qui avait pris corps dans la fin de l'année 1848 et surtout au début de 1849.

Sans chercher à distinguer de façon systématique ces courants qui s'entremêlent d'ailleurs chronologiquement et se rejoignent par la bande, cherchons à préciser un peu leur apport. De la Révolution française, Renouvier retient surtout le courant *égalitaire* incarné par Robespierre, Marat, par le Babeuf première manière, celui du *Cadastre perpétuel* et d'autres penseurs<sup>20</sup>. Le projet d'Organisation communale vise à réduire les inégalités et non à créer une véritable société socialiste ou communiste. Dans la commune élargie, la propriété et l'exploitation individuelle des terres restent la règle. Sur un plan un peu différent, le souci d'alléger le poids excessif de l'État tant sur le plan administratif que fiscal est très fort. Ici aussi, l'inspiration de la grande révolution est présente avec la référence au livre très radical de La Vicomterie, *La République sans impôt*<sup>21</sup> (1792), dont Renouvier avait fait ailleurs un vibrant

---

<sup>19</sup> *Almanach du peuple pour 1851*, Paris, Joubert, 1851 p. 113-121.

<sup>20</sup> Voir *Le socialisme pendant la première révolution* dans *Sur le Peuple, l'Eglise et la République*, op. cit., p. 158-170.

<sup>21</sup> Louis Thomas, Hébert La Vicomterie (1732-1809) auteur en 1791 des *Crimes des rois de France* fut élu à la Convention par Paris. Il publia en 1792 *La république sans impôt* (in 8, 380 p). Dans cet ouvrage très original, surtout en son temps, La Vicomterie propose de réduire au minimum les dépenses de l'Etat et donc les taxes, accusées d'être l'instrument de la tyrannie. Il envisage la quasi disparition du pouvoir exécutif, la suppression du clergé rétribué, de l'armée permanente et de

éloge<sup>22</sup>. Le programme démocrate socialiste de 1849 promettait aussi l'allègement des impôts, en général grâce à la réduction des dépenses de l'État, et en particulier, des impôts de consommation (sur les vins, sur le sel). Pour la partie administrative, si l'influence de la Révolution est bien présente avec le retour à certaines dispositions de la constitution de 1793 (le referendum sur les lois) ou de 1795 (la commune-canton), c'est, plus récente, l'influence des militants lyonnais (Benoit, Charassin, Greppo, Pelletier) qui semble avoir été prépondérante car ils réfléchissaient à cette question avant même la révolution de 1848<sup>23</sup>. L'influence des socialistes qu'on appelle généralement utopiques (Fourier, Saint-Simon etc) est moins apparente. Sans doute la commune élargie, à la fois par ce qu'elle répond à l'ensemble des besoins des individus, et du fait de sa dimension moyenne peut évoquer le phalanstère fouriériste, mais encore une fois, il n'y a aucun collectivisme dans le projet d'Organisation communale. On ne peut aussi négliger Proudhon, dont les idées ont marqué Benoit et Renouvier et inspirent sans doute le souci de réalisme (le projet est budgétisé), le lien étroit entre réforme politique et réforme économique (même si le projet subordonne la seconde à la première à la différence de l'option proudhonienne). On perçoit mieux ainsi comment la pensée de

---

la marine d'Etat, la simplification de la justice. Il propose en revanche une réorganisation complète du pouvoir politique. La France deviendrait une république fédérative sans capitale, complètement décentralisée. Une assemblée nombreuse (2400 membres), voterait chaque année le très petit nombre de lois indispensables (4 ou 5). Celles-ci n'entreraient en application qu'après une ratification au moins tacite par le peuple. La Vicomterie proposait aussi de libérer les colonies, de supprimer l'esclavage et la peine de mort. *La République sans impôt* peut donc être considéré comme une des sources des idées qui aboutirent au projet d'*Organisation communale et centrale de la République*

22 « Le socialisme pendant la première révolution » *op. cit.* p. 163-164.

23 Voir la communication de Laurent Clavier et J. Rougerie « Entre révolution et coup d'État, production de la République et rapports à l'espace » colloque *Comment meurt une République. Autour du 2 décembre*, Lyon, 28-29-30 novembre- 1<sup>er</sup> décembre 2001, à paraître.

## CORPUS, revue de philosophie

Renouvier s'est infléchi au cours même de la Seconde République

### **IV. Renouvier et le projet d'Organisation communale : une nouvelle approche de la réforme politique et sociale depuis le *Manuel républicain***

Le projet d'Organisation communale traduit en effet une évolution assez sensible de la pensée de Renouvier depuis le *Manuel républicain*, sinon sur les objectifs généraux, du moins sur les modalités concrètes de la réforme sociale. Il est évidemment délicat de repérer son apport particulier puisque l'ouvrage se présente comme le fruit d'un travail collectif et l'est effectivement. Il est certain cependant que Renouvier adhérerait tout à fait aux propositions de ce projet, que lui-même et Fauvety supervisèrent la production de l'ensemble et en rédigèrent les parties les plus théoriques<sup>24</sup>. Ces parties, les plus intéressantes pour la connaissance de sa pensée à cette date, peuvent être confrontées à ce qu'il écrit sur le même sujet dans *La Feuille du peuple* et cette confrontation révèle une complète identité de vues<sup>25</sup>. Enfin dans ce volume, Renouvier se situe de façon très claire par rapport aux autres théories du gouvernement direct du peuple qui fleurissent pendant la même période. Nous avons donc là dans un moment très particulier une mise à jour extrêmement précieuse de sa pensée politique.

Dans la seconde édition du *Manuel* qui donne la version la plus complète de sa pensée vers 1848<sup>26</sup>, Renouvier ne remettait pas en cause la forme institutionnelle de l'État ni non plus ses fonctions habituelles. Il se contentait de condamner la force exercée contre le Souverain (le peuple), par ses mandataires (l'Assemblée). Il proposait d'autre part des réformes sociales

---

<sup>24</sup> Voir note 10.

<sup>25</sup> Sur la souveraineté, on peut se reporter par exemple à l'article « Qu'est ce que la souveraineté ? » publié dans *La Feuille du Peuple*, le 6 décembre 1850.

<sup>26</sup> C. Renouvier admet lui-même n'être pas allé, par prudence, au bout de ses idées dans la première édition du *Manuel*.

assez radicales qui devaient aboutir à une certaine égalisation des fortunes. Parmi celles-ci, il y avait l'impôt progressif, la création d'institutions de crédit et d'assurance destinées à débarrasser les paysans de l'usure et à leur permettre d'acquérir leur terres (le système proposé dans *Organisation communale* est en germe s'il n'est pas encore nettement formalisé), la disparition à terme de la rente foncière et en dernier ressort seulement, le droit au travail. Une disposition plus particulière et qu'on a attribuée à une influence fouriériste consistait à donner à l'État la maîtrise du commerce « intermédiaire ». L'accent était mis moins sur la diminution de l'impôt que sur sa plus juste répartition. Au total, ce programme social se rapprochait beaucoup du programme démocrate-socialiste qui sera présenté pour les élections législatives de 1849.

Dans *Organisation communale*, les objectifs sociaux sont à peu près les mêmes, mais le moyen de les atteindre est complètement différent. Aussi le point de départ de la réflexion est-il déplacé de façon très sensible. Il ne peut y avoir de réforme sociale sans mise en place d'une démocratie vivante et immédiate au plus près des citoyens. Il faut donc trouver le moyen de mettre celle-ci en place, et c'est l'« organisation communale ». Renouvier infléchit sa théorie de la souveraineté : la souveraineté est fondamentalement individuelle. Le but commun des membres de la société, c'est d'agrandir leur liberté individuelle. La société n'est pas un être à part des individus et il n'existe pas de primauté du social qui justifierait une atteinte aux libertés fondamentales de l'individu<sup>27</sup>. Renouvier ne conteste pas qu'il existe un domaine commun à tous et c'est en quoi d'ailleurs, il se déclare « communiste<sup>28</sup> » et propose même d'étendre le domaine commun au-delà de ses définitions habituelles, mais le but de la société demeure avant tout

---

<sup>27</sup> Cette théorie est beaucoup moins absolue que la définition présentée dans le chapitre III du *Manuel*.

<sup>28</sup> *Organisation communale* p. 26 : « Dans les choses communes, communistes ; dans les choses individuelles, individualistes, le problème social se pose ainsi pour nous : déterminer la sphère des droits individuels, déterminer la sphère des choses communes, que nous appellerons désormais sociales ».

## CORPUS, revue de philosophie

d'équilibrer les sphères individuelles, d'empêcher tout triomphe du fort sur le faible, de rendre impossible qu'une caste ou une classe s'approprie le domaine commun. C'est pourquoi Renouvier ne voit nulle contradiction à se déclarer aussi « individualiste<sup>29</sup> », puisque ces deux qualificatifs ne sont pas contradictoires. Il suffit simplement de définir dans une heureuse synthèse, leur domaine respectif d'application.

L'existence d'un domaine commun suppose évidemment une gestion de ce domaine et donc des formes de délégation. Renouvier en distingue quatre, délégation de souveraineté, de pouvoirs, du droit législatif, de fonctions<sup>30</sup>. Il récuse complètement les trois premières. La délégation de souveraineté est une contradiction dans les termes car déléguer, c'est abdiquer. La délégation de pouvoirs en général est un « acte de folie »<sup>31</sup>. Il ne saurait y avoir délégation du droit vague de gouverner. Renouvier n'admet pas plus une délégation du droit législatif. Le peuple doit être, au moins en dernier ressort, l'auteur de la loi. Reste donc la délégation de fonctions qui est nécessaire pour le fonctionnement de la société et admissible seulement si la fonction est rigoureusement définie et si la délégation est de courte durée.

Renouvier partage donc les critiques des partisans du gouvernement direct du peuple à l'égard du régime représentatif qui aboutit à confisquer la souveraineté du peuple, mais il se différencie aussi d'eux sur un point essentiel. En effet, presque tous, s'inspirant de la constitution de 1793, renforcent bien l'intervention directe du peuple, mais ils maintiennent la centralisation politique et administrative et certains aggravent même la délégation de pouvoir. Rittinghausen fait élire le ministère directement par le peuple et Emile de Girardin propose en guise d'institutions, la seule existence d'un maire de France qui serait élu pour un an, un nouveau « César » aux yeux de Renouvier !

---

<sup>29</sup> *Organisation communale, Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, Préface, p. 2.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 3.

Celui-ci veut au contraire pousser le plus loin possible la démocratie concrète, et il souhaite un gouvernement non seulement direct, mais « immédiat »<sup>32</sup>. Dans les circonscriptions cantonales, le peuple participera immédiatement à l'exercice du pouvoir. Sans doute au niveau national, une assemblée centrale, élue pour un an, sera chargée de préparer les lois, mais ses membres seront élus dans des circonscriptions uninominales (par groupe de trois ou quatre communes-cantonales) afin de maintenir la proximité entre l'électeur et son mandataire. Ce sont les comités de l'Assemblée qui joueront le rôle de ministères et on évitera ainsi la distinction entre pouvoir exécutif et législatif. Enfin le peuple se prononcera directement sur les lois, proposées par l'Assemblée (lois fondamentales dont Renouvier pense qu'elles seront peu nombreuses), sur le budget et une éventuelle déclaration de guerre. L'Assemblée aura cependant la maîtrise des actes d'exécution ordinaire. Le projet *d'Organisation communale* représente donc bien la tentative la plus systématique de mise en forme d'un gouvernement direct et immédiat, proche du peuple et à bon marché. Comme tel, il pouvait inquiéter les républicains qui, tout en partageant certains de ses objectifs, restaient attachés à la centralisation politique, et qui pensaient comme Louis Blanc que le débat politique allait s'étioler s'il était dispersé dans quelques 2800 communes-cantons au lieu d'être concentré à Paris, ou qui y voyaient, un danger de fédéralisme. Toutes objections repoussées par Renouvier, puisque le projet, s'il proposait de façon incontestable une décentralisation politique, ne remettait en cause ni l'unité de la nation, ni l'existence d'un débat politique national et que les communes cantons étaient trop petites pour engendrer un danger de fédéralisme.

La réforme de l'organisation politique permet – insistons sur ce point – l'effectivité de la réforme sociale. L'allègement très considérable de l'État entraînera une moindre pression fiscale, dégagera des ressources pour des interventions sociales. Chaque commune canton s'autogérera (l'idée est bien présente si le terme n'est pas employé), avec le concours de l'État. Et l'on aboutira ainsi par des dispositions beaucoup moins

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 6.

## CORPUS, revue de philosophie

contraignantes que celles qui étaient envisagées auparavant, aux objectifs sociaux recherchés. Mais un problème, restait non résolu (l'éternel problème posé aux réformateurs sociaux) : comment passerait-on du système actuel au nouveau ? Renouvier et ses co-auteurs voulaient encore croire à un passage légal et pacifique grâce à une victoire électorale des démocrates aux élections de 1852 et c'est en fait un projet de nouvelle constitution qu'ils préparaient. La conviction des auteurs, qui gardaient bon espoir, c'est que la France était actuellement dans une période transitoire, celle de la « démocratie militante » qui devait céder prochainement la place à « la démocratie triomphante »<sup>33</sup>. Le coup d'État de Louis-Napoléon en décembre 1851, devait annihiler tous ces espoirs.

Le projet d'*Organisation communale* parut un peu trop tard pour donner lieu à un large débat dans le camp démocratique. Propagées en particulier par des exilés qui critiquaient sévèrement la Montagne parlementaire, les idées du gouvernement direct n'avaient guère de chance d'être accueillies favorablement par celle-ci. Et surtout, au milieu de l'année 1851, la perspective d'un coup d'État de Louis-Napoléon était devenue si évidente que l'urgence était plutôt de défendre les représentants que de critiquer la représentation en soi. Massif, (plus de 400 pages), le projet n'était en outre lisible que par une minorité. On s'explique qu'il soit tombé momentanément dans l'oubli. Malgré tout, Renouvier ne le renia jamais et en 1876 dans *La Critique philosophique*, il y fait allusion avec une certaine sympathie, en ces termes : « un mélange d'idées pratiques, avec des vues hardies et confiantes, même avec d'autres décidément chimériques, intéressera toujours un esprit élevé et progressif et pourra n'être pas inutile à consulter dans des questions de réforme »<sup>34</sup>. On aurait aimé que Renouvier désigne plus clairement les idées qu'il estimait désormais « chimériques ». En tout cas ce projet est un témoin significatif de l'engagement très affirmé de Renouvier dans la vie politique et sociale à cette date, engagement qu'on situerait aujourd'hui dans une mouvance « socialiste autogestionnaire » et, sur un

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>34</sup> *La Critique philosophique*, 18 mai 1876, t. 1, p. 249.

## **Raymond Huard**

plus vaste plan, il occupe une place très originale dans la réflexion démocratique sur l'État, à la fin de la Seconde République.

RAYMOND HUARD  
PROFESSEUR ÉMÉRITE  
UNIVERSITÉ DE MONTPELLIER



## **LE PETIT TRAITE DE MORALE A L'USAGE DES ECOLES PRIMAIRES LAÏQUES ... ET DES PENSEURS DU XXI<sup>e</sup> SIECLE**

Pourquoi un *Petit Traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques* ? Cette question en appelle en fait d'autres : d'une part, pourquoi l'éducation doit-elle être publique, c'est-à-dire assurée par l'État lui-même ; et d'autre part, l'État peut-il légitimement enseigner une morale, et quelle morale ?

Tout d'abord, arrêtons-nous un instant sur la question de la laïcité : qu'est-ce qu'une « école laïque » ? C'est – selon le grand projet élaboré par la Ligue de l'Enseignement dès 1866 – une école de laquelle tout enseignement religieux se trouverait banni, et qui écarterait de son personnel enseignant tout membre d'une congrégation religieuse ; il est en effet difficile d'un point de vue politique d'admettre que dans l'État républicain l'éducation des petits français, et, qui plus est, la surveillance de leur instruction morale, soit confiée en vertu de la loi Falloux, aux maîtres et maîtresses congrégationnistes et aux ministres des cultes, alors même que l'Église catholique s'est jusque là clairement prononcée contre « le progrès, le libéralisme, et la société moderne ». Et c'est la Commune qui, en mai 1871, procédera à la première forme de laïcisation de la vie publique en général et de l'enseignement en particulier ; pour la première fois l'enseignement religieux se trouve exclu de l'enseignement public, les religieux écartés des écoles, et l'article premier de la Commune de Paris décrète que « L'Église est séparée de l'État. » Après l'écrasement de la Commune, il faudra attendre dix ans et la conquête de la République par les républicains pour que cette entreprise de laïcisation finisse par aboutir. On sait que pendant toutes ces années, la question de l'école a été l'objet d'une lutte acharnée entre l'Église catholique et le camp républicain ; pour la première, « l'école sans Dieu » est une école privée de tout fondement moral et désastreuse pour l'ordre social, pour les seconds au contraire, seule la neutralité de l'école peut garantir l'exercice de la citoyenneté républicaine.

## CORPUS, revue de philosophie

C'est ce point de vue que Renouvier s'efforce de justifier *philosophiquement*, en montrant que la tâche éducative doit revenir à l'État lui-même, en tant qu'émanation de la volonté libre des citoyens : c'est au citoyen d'éduquer le citoyen – ou mieux, c'est en quelque sorte au citoyen de s'éduquer lui-même par la médiation de l'État. Renouvier, on le sait, n'a cessé jusqu'à sa mort (cf. les *Derniers Entretiens*) de dénoncer le cléricalisme et de dénier au pouvoir religieux – et plus particulièrement à l'Église catholique – toute prétention à exercer les fonctions d'enseignement dans l'État républicain, et ce au nom de la liberté elle-même. Déjà en 1851 *l'Organisation Communale et Centrale de la République* prône la séparation radicale de la religion et de l'État ; la « République ne professe aucune religion déterminée »<sup>1</sup>. Pas de culte reconnu donc dans les établissements scolaires, pas de ministres des cultes rémunérés par l'État qui ainsi assure à chacun la liberté de conscience. Au moment donc où s'élabore le *Petit Traité*, Renouvier signe le 5 décembre 1878 un article capital dans *La Critique Philosophique*, intitulé « La liberté de l'enseignement ».

L'argumentation développée dans cet article contre une prétendue « liberté de l'enseignement » revendiquée par les cléricaux est particulièrement incisive et n'a rien perdu de sa force :

Ainsi, quand nous disons que la doctrine de la liberté absolue de l'enseignement de la jeunesse est la négation de l'État, - ce qui est également vrai de toute liberté absolue, puisque le contrat social comporte inévitablement la limitation réciproque de la liberté des contractants, - nous entendons que cette doctrine est en d'autres termes la négation de la liberté...

Autrement dit un « enseignement libre », c'est-à-dire institué « librement », déployant et inculquant aux jeunes esprits ses propres principes et ses préceptes indépendamment de l'État républicain, constituerait nécessairement la « négation » de ce dernier ; en effet, la nature même du contrat social l'interdit en

---

<sup>1</sup> *Organisation Communale et Centrale de la République*, p. 42 (Nîmes, LACOUR, 2000).

ce qu'il « comporte inévitablement la limitation réciproque de la liberté des contractants ». Chaque contractant est un membre du « corps moral et collectif » formé par le pacte social, qui « met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale » selon les termes de Rousseau, et non sous cette volonté « particulière » que représente l'Église, (*l'ecclesia* ou *l'assemblée* des fidèles d'une religion particulière), par opposition au peuple tout entier (*demos* ou *laos*). En somme, un enseignement « libre » est comme un État dans l'État, et ne peut donc par définition former des citoyens ; il ne peut former que des « partisans » appartenant d'abord à leur communauté – religieuse ou spirituelle – et représente donc une menace potentielle pour l'État républicain.

Faut-il qu'il souffre, par égard pour les libertés des citoyens, des établissements d'enseignement destinés à le miner et à le contre-battre ?... Le droit qu'a l'État de vivre, de se conserver et de se défendre, comporte évidemment une intervention active dans l'éducation de la jeunesse... Il laisse surtout les croyances religieuses et les cultes se développer librement en dehors de lui, pour autant que [...] nulle religion ne tente de donner à ses institutions une autorité rivale de l'autorité civile, lui disputant son domaine et tendant à la détruire.

La laïcité c'est bien la *séparation des Églises et de l'État*, de la sphère privée et de la sphère publique. Ainsi seul l'État peut légitimement prétendre instruire la jeunesse ; mais peut-il enseigner une morale ? Dans le même article cité plus haut, Renouvier fait une analyse extrêmement claire de la nature et des fonctions de l'État républicain. En effet ce dernier n'a pas pour seule finalité la gestion des intérêts *matériels* des citoyens, et c'est en cela même qu'il est républicain, car il est la seule forme d'association légitime qui ait pour finalité même la conservation des droits naturels de l'homme ; « L'État, la République, est [...] un véritable pouvoir spirituel [...] : c'est le pouvoir directeur moral des citoyens, émané de leurs volontés libres, et pour la gestion de leurs intérêts moraux collectifs. ». L'État est donc une autorité morale, à laquelle il revient donc de droit d'éduquer les enfants : ce qui signifie non seulement les

## CORPUS, revue de philosophie

instruire (transmettre des savoirs), mais favoriser et diriger leur développement moral afin qu'ils deviennent des *personnes*, des citoyens capables de pratiquer la justice, et d'assurer par là même la pérennité de la République.

Ce « pouvoir directeur moral » s'exerce donc légitimement par l'enseignement d'une « morale publique », et ce dès l'école primaire : « L'enseignement de la morale publique doit être fondé et introduit dans toutes les écoles. ». Pourquoi dès l'école primaire ? Parce que c'est là que se joue la nature même de la société future. Il faut éduquer l'homme car il n'est pas naturellement bon, laisser la nature être la première éducatrice serait une faute, sur le plan moral comme sur le plan politique : les passions, l'égoïsme naturel ne trouveraient alors aucune force pour s'opposer à eux, et on trouverait alors renforcé ce que Renouvier appelle *l'état de guerre*. Comment sortir de cet état, comment résoudre le problème du mal qui est, le philosophe n'a jamais cessé de le dire, le problème essentiel de la philosophie ? On le verra plus loin, Renouvier n'est pas un penseur révolutionnaire et il condamne toute forme de violence politique parce qu'elle contredit l'impératif moral, et bafoue les libertés. Les transformations sociales nécessaires ne sont possibles que par le moyen d'une transformation morale du citoyen : « C'est pour cette raison qu'on enseigne la morale aux enfants ; c'est afin qu'étant instruits de ce qui est bien et de ce qui est mal, et exercés en même temps à bien diriger leurs volontés, ils soient un jour des hommes meilleurs et plus heureux que ceux qui les ont élevés »<sup>2</sup>.

Quelle est alors la nature de cette morale ? C'est une morale essentiellement *laïque*, libre de toute inféodation à un dogme ou à des préceptes religieux, une morale qui garantisse le libre exercice de la raison aux futurs citoyens dont la République a besoin. Autrement dit, seule l'école laïque est une école de l'*autonomie*, et l'école prétendument « libre » est une école de l'*hétéronomie* parce qu'elle contraint doublement la volonté, d'une part à cause de l'extériorité – de la transcendance – de son

---

<sup>2</sup> *Petit Traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques*, (Nîmes, LACOUR, 2001) p. 34. Le *Petit Traité* a été également réédité par l'INRP, 2003, Bibliothèque philosophique de l'éducation.

fondement, et d'autre part à cause de la crainte de la sanction qu'elle développe dans l'âme des enfants, au détriment de l'exercice de la raison. La morale religieuse n'a de légitimité que dans la sphère privée, en dehors du domaine public – *a fortiori* en dehors des Écoles Publiques – mais dans la mesure toutefois où elle renonce à toute priorité, à tout cléricalisme, c'est-à-dire à toute volonté d'exercer sa domination dans la sphère publique, et accepte ainsi de reconnaître la primauté de la loi morale sur la loi théologique. Ainsi, le titre de l'ouvrage trouve sa justification : seule une morale laïque - une morale de l'autonomie de la volonté - peut être enseignée dans les écoles de la « res publica ».

### La morale du Petit Traité

On sait que Renouvier s'est largement inspiré d'un ouvrage allemand publié en 1872 par le Dr Wilhelm FRICKE, intitulé *Sittenlehre für confessionlose Schulen*, (*Morale pour les Écoles non confessionnelles*) qu'il a lu dans sa version anglaise publiée à Londres la même année. En quoi consiste l'originalité de Renouvier ? Essentiellement en ce qu'il se place d'un point de vue philosophique, s'efforçant de toujours « rendre raison » des principes et préceptes de l'éducation. A cet égard, le plan adopté dans le *Petit Traité* est particulièrement significatif.

Dans la deuxième édition de 1882, « revue et augmentée », on trouve deux parties principales ; la première, intitulée *Morale des Écoles Primaires* est elle-même divisée en deux parties: la *Morale de l'Enfance*, explicitement destinée aux jeunes élèves (p. 1 à 34), et la *Morale des adultes* destinée aux parents (p. 35 à 141) ; le second cours est appelé *Morale Générale*, car la morale y est « envisagée dans sa plus haute généralité »<sup>3</sup>, et il est évidemment destiné aux maîtres. Ce *Second Cours* constitue le fondement des principes moraux, dont la *Morale des Écoles Primaires* est pour ainsi dire la mise en œuvre pratique dans toutes les situations auxquelles les personnes morales sont confrontées. Il y a donc dans cet ouvrage une abstraction croissante : de l'exposé des devoirs et des règles à l'usage des

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 134.

## CORPUS, revue de philosophie

enfants, puis des adultes, on remonte aux principes généraux et fondateurs.

Cependant on ne trouve pas dans la *Morale Générale* des analyses aussi complexes et minutieuses que dans la *Science de la Morale*, car elle ne s'adresse pas à des philosophes, mais à des éducateurs, parents ou instituteurs ; et d'ailleurs sa simplicité, paradoxalement, en fait la difficulté, même si Renouvier y adopte le même mode d'exposition que dans la première partie dans un souci pédagogique : la (trop ?) brève analyse des principes est le plus souvent suivie d'une liste de préceptes (en majuscules d'imprimerie, pour mieux frapper l'esprit ?), et parfois de maximes à caractère proverbial et d'exemples ou illustrations empruntés à l'expérience commune ou à l'Histoire. Toutes ces particularités donnent bien au *Petit Traité* son caractère de *manuel*, c'est-à-dire d'un ouvrage destiné à être quotidiennement repris et médité, afin que petit à petit la disposition morale se développe et se fortifie dans l'âme des maîtres comme dans celle des élèves.

Quelle est la morale du *Petit Traité* ? Pour la commodité de l'analyse, on peut adopter une méthode déductive, et commencer par exposer les *principes* généraux de la morale, avant de traiter des *préceptes*, ce qui permettra, on le verra plus loin, de mettre en évidence sinon des contradictions, du moins des *tensions* entre les premiers et les seconds.

La morale, c'est selon la définition même de Renouvier, la science des devoirs, et les devoirs sont les obligations qui s'imposent à l'individu ou plutôt qu'il s'impose à lui-même dans sa recherche du Bien, dans son effort pour réaliser pleinement son humanité au sein de la société, ce qui constitue sa destination : devenir une *personne*, « le moi complet, intégral, le moi qui aurait atteint toute la perfection de sa nature »<sup>4</sup>.

La morale renouviériste s'élabore, on le sait, à partir de la formulation kantienne de la morale, en établissant à la fois une continuité et une rupture. Les analyses de la *Science de la Morale* sont sur ce point extrêmement éclairantes. Bien sûr, « rigoureusement » parlant, la volonté n'est bonne que si elle est

---

<sup>4</sup> *Derniers Entretiens*, Paris, Vrin, 1930, p. 57.

libre, que si aucun mobile sensible ne vient la déterminer ; en d'autres termes l'autonomie de la volonté suppose l'exclusion de tout élément pathologique – considération du bonheur, de l'intérêt propre ; l'autonomie de la volonté suppose qu'elle ne se règle que sur la raison (ou capacité perfectionnée par l'éducation à reconnaître le Vrai et le Beau, à rechercher le Bien), en tenant à distance les sentiments, les affections, les passions. Le « pur respect du devoir » garantit la moralité de l'acte, son caractère désintéressé. Car le Mal, c'est l'égoïsme, c'est le fait de se déterminer en n'écoulant que ses penchants, et de prendre ainsi les autres pour les instruments de ses propres intérêts.

Mais comme le fait remarquer Renouvier, n'y a-t-il pas quelque obscurité à exclure du devoir tout mobile passionnel ? Et comment un homme peut-il effectivement agir par pur devoir ? Comment mobiliser la volonté si l'on ne réintroduit pas certaines inclinations ou passions ? Quel intérêt y a-t-il pour l'individu comme pour la collectivité à ériger une morale impossible à mettre en pratique, hors de portée de tout individu si vertueux soit-il, et décourageant finalement la bonne volonté ? « Faut-il donc qu'elle (la morale) ne soit qu'un pur idéal, réduite à donner des modèles éternellement inimitables ? »<sup>5</sup>.

C'est pourquoi la morale générale du *Petit Traité* s'efforce de répondre en quelque sorte à une double finalité : constituer une morale possible, une morale applicable dans l'État républicain, sans pourtant rien céder sur les principes généraux, opérer la synthèse entre l'idéal moral et la réalité humaine, tenir compte des conditions historiques et des faiblesses du citoyen sans cesser de l'exhorter à s'élever moralement par la considération de la loi morale et la bonne volonté, la volonté d'être juste.

Le principe qui fonde toute la morale et à partir duquel sont déduits les préceptes (ou impératifs), en d'autres termes le bien moral, est le *respect de la personne*. Chacun de nous doit reconnaître qu'il y a dans la personne de tout autre être raisonnable une volonté et des passions comme les siennes, et que cet autre a les mêmes droits que soi-même pour les faire valoir et pour atteindre par là le bonheur; l'homme de bien est celui qui « *établit entre sa personne et la personne d'autrui cette*

---

<sup>5</sup> *Science de la Morale*, Paris, Fayard, 2003, T.II, p. 255.

## CORPUS, revue de philosophie

*espèce de balance ou d'égalité qu'on appelle la justice. Le moyen de tenir la balance du Juste consiste à se mettre, en chaque occasion, par la pensée, à la place de l'autre personne* »<sup>6</sup>. Ainsi énoncé le respect de l'autre a bien valeur de loi générale (de principe) parce que la démarche qui consiste à échanger en quelque sorte les rôles, à supposer l'autre à ma place ou à me supposer à la sienne permet de faire abstraction de l'individu en tant que tel, pour ne retenir que la personne humaine dans toute sa généralité. Il s'ensuit tout naturellement le précepte, le commandement moral qui établit la *réciprocité* : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit »<sup>7</sup>. On peut alors dire que ce précepte rétablit la légitimité de l'intérêt personnel, puisque le fait de respecter autrui a pour conséquence qu'il agira de même à mon égard ; en un sens, j'ai tout intérêt à être juste. Peut-on aller jusqu'à dire que je ne suis juste que par intérêt ? Cela dépend des cas et Renouvier distingue ainsi plusieurs degrés de moralité : tout en bas il y a le parfait égoïste, puis à peine au-dessus celui qui n'est juste que par crainte du châtement, ses actions sont seulement bonnes au-dehors, elles sont seulement conformes à la justice, elles ne sont pas justes en elles-mêmes ; au-dessus encore il y a l'homme réfléchi, celui qui obéit par libre décision à la loi morale parce qu'il a compris que c'était là l'intérêt de tous et de chacun. Celui-là ne se laisse pas seulement aller à ses passions et ses sentiments, il veut être guidé par des principes, il agit en agent libre, en être raisonnable ; il n'est pas contraint de l'extérieur mais se conduit comme un être autonome : il agit certes *selon son intérêt*, mais ajoute Renouvier, « éclairé, réfléchi, et bien entendu »<sup>8</sup>. Prenons un exemple : il est permis à l'homme juste de ne pas mépriser les biens matériels, d'aspirer à la richesse, à la reconnaissance d'autrui, à la bonne conscience – à condition toutefois que pour obtenir tout cela il n'use que de moyens légitimes, à condition qu'il ne soit pas amené à passer outre

---

<sup>6</sup> *Petit Traité*, p. 184.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 177.

l'obligation de respecter autrui, en le traitant comme simple instrument.

Cependant, peut-on dire du citoyen « éclairé » qu'il a atteint le degré le plus haut de la moralité ? Non, car Renouvier distingue entre celui qui n'agit que par intérêt – même « bien compris - et celui qui agit comme un homme de bien parce qu'il a atteint la véritable autonomie morale, « s'estimant libre d'obéir à ce qu'il juge le meilleur »<sup>9</sup>. Ce dernier pourra alors faire plus que ce qu'exigerait son seul intérêt, il pourra même être capable d'un véritable désintéressement en offrant à son semblable de l'affection et des services *gratuits*, c'est-à-dire sans rien attendre en échange. Dans ce cas, son intérêt est la conséquence, et non pas la cause de sa conduite respectueuse envers autrui. Mais on est là dans l'exception... Quelques Grands Hommes seulement y sont parvenus : Socrate, Marc-Aurèle, Washington.

Ces principes étant bien compris, on trouvera dans la première partie du *Petit Traité* une étude précise et détaillée des devoirs quotidiens : comment se comporter en famille, à l'école, au travail, envers les étrangers, bref dans toutes les circonstances de la vie où la liberté de la personne est à l'épreuve d'autrui ; comment agir en toute justice, comme un homme de bien, en conciliant la nécessaire obligation de respecter autrui et son intérêt propre. On se trouve alors en présence de près de deux cents pages assez hétérogènes à mon sens ; de nombreuses analyses étonnent par leur vigueur, leur originalité, d'autres semblent en retrait, plus conformistes, prêchant au peuple l'obéissance, la patience, voire la résignation... Je prendrai quelques exemples, arbitrairement choisis certes, et il est bien certain que l'on peut proposer d'autres points de vue sur ce texte.

### **Morale de l'enfance**

D'une manière générale, qu'il s'agisse de l'enseignement de la morale ou de celui des sciences, on retrouve les deux principes fondamentaux qui déterminent la morale

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 180.

## CORPUS, revue de philosophie

renouviériste : le premier concerne la finalité de l'enseignement : en toute circonstance, c'est à la *raison* de l'enfant que l'on s'adresse ; le second, qui découle du premier, concerne la nature de cet enseignement : c'est un enseignement essentiellement *laïque*, car tout fondement et toute finalité religieuse en sont exclus. L'enseignement religieux ne peut se faire qu'en dehors du temps et des établissements scolaires, par des personnes extérieures. A proprement parler, d'ailleurs, l'école n'a pas à connaître la confession propre à chaque enfant, et réciproquement il n'est pas question de Dieu à l'école. L'enfant doit apprendre non sous la contrainte extérieure d'une autorité physique ou métaphysique, mais par obligation intérieure, parce qu'il a compris « *qu'il est bon d'apprendre* », et toute transmission de savoir exclura les explications « *mythologiques* » : ainsi on ne dira pas à l'enfant qu'il tonne parce que le Bon Dieu est en colère, mais « *qu'il tonne parce qu'il y a une décharge d'électricité dans les nuages.* »<sup>10</sup>. La République a essentiellement besoin de citoyens instruits et de savants.

Mais ce qui frappe tout d'abord, me semble-t-il, dans ce texte, c'est le statut de l'enfant, et la considération que tout adulte (parent, éducateur) doit avoir pour lui. L'enfant est en effet une *personne* morale potentielle. Dès l'*Avant-Propos*, Renouvier critique sans ambiguïté le manque de respect, voire le mépris pour l'enfant qui caractérise en général la pédagogie morale dans l'enseignement confessionnel : « La plupart des manuels et catéchismes destinés à l'enseignement primaire de la morale offrent des leçons d'une nature assez basse, sous le prétexte de l'infirmité d'esprit des élèves. » Ces basses leçons sont celles qui sous-estiment les capacités rationnelles des enfants, et ne vont donc jouer que sur les ressorts affectifs, le « pur sentiment » dit l'auteur, comme la crainte du châtement – et surtout du châtement religieux –, ou l'obéissance aveugle. Mais en négligeant ainsi la raison de l'enfant – que l'enfant possède par nature, même si elle n'est pas entièrement développée – comment peut-on prétendre véritablement *éduquer* l'enfant, c'est-à-dire lui permettre de devenir une personne

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 83.

accomplie ? Or comme le montre l'auteur à la suite de Kant, l'enfant a la capacité de reconnaître où se trouve son devoir : « la notion de justice est à la portée de tous les âges. » Il donne alors quelques exemples éclairants ; ainsi le chapitre sur l'obéissance contient ce précepte : « Obéir, c'est écouter le commandement qui a droit de se faire entendre. » Ce qui signifie que l'obéissance ne se fonde pas sur la crainte, ou sur la contrainte, car il n'y aurait là bien entendu aucune moralité ; en revanche, l'enfant qui a reçu un véritable enseignement moral, qui aura donc toujours eu recours à sa raison, qui aura exercé sa capacité naturelle à reconnaître le bien fondé de toute autorité, obéira à ses parents et leur témoignera du respect parce qu'il a compris tout ce qu'il leur doit, et notamment ce bien inestimable qu'est la vie. Et cette obéissance est indépendante des affections et émotions ; l'enfant qui obéit par devoir – par raison – à ses parents leur obéit même s'ils ne sont pas aimables ... De la même façon, l'enfant obéira à son maître, non parce qu'il a peur de lui et craint la punition, mais parce qu'il a compris que le maître n'est que l'incarnation, si l'on veut, de la raison elle-même : « la raison et la conscience sont ici ce qui commande, ce qui oblige ; l'instituteur ne fait que leur prêter sa voix. »<sup>11</sup>. En obéissant au maître, l'enfant n'obéit qu'à lui-même ; de même l'enfant doit comprendre qu'il ne travaille pas pour l'instituteur, mais pour lui-même. Ainsi, ce qui vaut pour la communauté scolaire n'est rien d'autre que ce qui vaut pour la communauté politique ; pas de rupture, mais continuité de l'une à l'autre. D'une certaine manière l'école est l'apprentissage de la vie politique.

Certains pourraient objecter que ces principes sont d'une difficulté excessive pour de jeunes enfants ; c'est oublier que l'enfant est, comme l'écrit Renouvier dans un très beau texte de *l'Organisation Communale*, « plus philosophe qu'on ne pense »<sup>12</sup>, qu'il veut souvent aller plus loin que le simple fait et se trouve ainsi conduit à s'interroger sur les fondements de ce qu'il perçoit ; le devoir de l'éducateur est de répondre à cette attente.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>12</sup> *Organisation Communale...*, p. 116.

## CORPUS, revue de philosophie

Quel est le principe essentiel de cette morale de l'enfance ? Le *respect* de l'autre : « le respect est l'attitude mutuelle des personnes comme personnes. »<sup>13</sup> ; ne jamais traiter les autres personnes comme des choses, ajoute Renouvier, ce qui instaure une égalité *morale* entre tous. Ceci étant bien compris, comment doit se comporter l'enfant raisonnable ? On retrouve alors les commandements de la morale traditionnelle : politesse, tolérance, patience, conciliation, bienveillance... Mais on se tromperait en ne voyant là qu'une version en quelque sorte laïcisée des valeurs chrétiennes. Ce qui est essentiel ici, c'est la nature des fondements de la morale et des modalités d'acquisition des vertus qui en découlent. Renouvier insiste sur le fait que ces vertus pratiquées par l'enfant à qui on les aura fait découvrir par l'exercice bien conduit de la raison sont radicalement différentes de celles pratiquées par l'enfant à qui on les aura inculquées par la force. Si l'enfant raisonnable et donc juste s'efforce de combattre en lui l'égoïsme et la haine, par exemple, ce n'est pas parce qu'on l'y a contraint, mais parce qu'il s'y est obligé ; il a compris la nécessité de la *réciprocité*, et en toute circonstance il sait « se mettre à la place des autres. »<sup>14</sup>.

Une question se pose alors inévitablement : un enseignement moral développant chez l'enfant en toute occasion le libre examen critique de la légitimité des actions, des siennes et par voie de conséquence de celles des autres, peut-il former des citoyens dociles et résignés, acceptant d'attendre, selon la belle formule du chapitre XCV de la *Science de la Morale*, « que la lumière naisse du temps » ? Les enfants ainsi éduqués pourront-ils se satisfaire de rester passifs dans le cas où leur liberté, leur dignité seraient remises en cause ? On comprend que le *Petit Traité* n'ait pas été retenu comme manuel de morale pour les nouvelles écoles de la République, les autorités ayant dû le juger potentiellement dangereux pour l'ordre établi...

---

<sup>13</sup> *Petit Traité*, p. 7.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 32.

## Morale des adultes

Ce qui concerne les enfants concerne également les adultes : l'adulte est un citoyen accompli qui va s'insérer dans un tissu extrêmement complexe de relations avec les autres citoyens. Le principe moral général est toujours le même : l'homme juste est celui qui en toutes circonstances sait se mettre à la place de l'autre, la *réciprocité* étant en quelque sorte la mise en pratique du devoir de respect de la personne humaine. Le but de Renouvier est donc de passer en revue les différents types de situations concrètes dans lesquelles l'homme entre en relation avec autrui, afin de déterminer les préceptes, les exemples qui lui permettront à chaque fois d'être un homme de bien. Ainsi chaque chapitre traite d'un domaine particulier de la vie sociale ; d'abord les rapports « privés » : le domaine économique (droits et devoirs du travail), le domaine de la famille (relations entre époux, éducation des enfants), le domaine dit corporatif (les associations) ; le dernier chapitre traite des rapports « publics », ceux du citoyen et de l'État. Les rapports privés constituent des sphères de liberté dans lesquelles se pose parfois de façon aiguë le problème de l'articulation entre la législation de l'État et les règles de la morale privée – par exemple dans le cas des associations religieuses. Pour chaque cas, bien évidemment, il s'agit de fonder en raison l'attitude qui est préconisée, de s'assurer qu'elle est en conformité avec le respect de la personne, et avec l'intérêt de la « chose publique », afin que chacun puisse être se déterminer librement, en connaissance de cause, au terme d'une argumentation méticuleuse.

Cependant la lecture des quelques cent pages de la *Morale des Adultes* peut susciter la perplexité : en effet, on est devant un texte par moments hétérogène, avec des analyses, des principes que l'on pourrait qualifier de « libéraux », qui forcent l'admiration par leur originalité et leur modernité ; mais leur effet est pour le moins tempéré par des préceptes, ou par des développements nettement plus « conservateurs », qui se situent d'une certaine manière en retrait par rapport au domaine ouvert par les principes.

## CORPUS, revue de philosophie

En ce qui concerne le domaine économique, Renouvier affirme, par exemple que le travail est à la fois un droit et un devoir : c'est l'exercice d'une liberté d'ordre privé, ainsi on ne peut légitimement contraindre un homme à un travail qu'il n'aurait point librement choisi, pas plus qu'on ne peut l'empêcher de travailler. Un homme sans travail est un homme privé de liberté. D'un autre côté, le travail est un devoir, et « celui qui ne travaille pas et vit du travail d'autrui est dans l'incapacité de satisfaire à la justice », parce qu'il traite autrui comme un simple moyen ou instrument de travail. Evidemment on est loin de la célèbre phrase du *Manuel Républicain de l'Homme et du Citoyen* de 1848, qui contribua à la chute du ministère Carnot : « Existe-t-il au moins un moyen d'empêcher les riches d'être oisifs et les pauvres d'être mangés par les riches ? ». Cependant l'idée est la même : l'activité du rentier est contraire à la morale républicaine ; pour autant la solution ne passe pas par une transformation radicale de la société, mais par une réorganisation du travail au sein même de la société capitaliste. C'est ce que montre le chapitre qui traite des associations privées : Renouvier appelle de ses vœux la création de sociétés ouvrières de consommation, sortes de coopératives ouvrières, et de sociétés de production, que nous appellerions en termes modernes « sociétés coopératives ouvrières de production », qui permettraient d'améliorer la condition ouvrière, voire même de supprimer l'antagonisme entre le capital et le travail, en faisant de l'ouvrier du même coup le propriétaire de ses instruments de production. On a là certainement pour Renouvier une réponse aux légitimes aspirations populaires, en faisant l'économie de la violence révolutionnaire, et donc en restant dans le cadre de la légitimité morale, du respect de la personne. Mais ce point sera approfondi plus loin.

En ce qui concerne maintenant la sphère familiale, une question attire l'attention du lecteur moderne, c'est la question du statut des femmes, qui trouve là une réponse exemplaire. On sait que Renouvier développe déjà dans la *Science de la Morale* et dans *La Critique Philosophique* une conception plutôt originale et bien en avance sur son temps : la femme est une personne morale à part entière, et tout ce qui est dit de la personne en

général est rigoureusement applicable à la femme. La phrase qui suit est particulièrement remarquable :

L'inégalité des sexes est partout en fonction de la barbarie des hommes... l'homme et la femme sont égaux moralement, malgré toutes les inégalités particulières qui peuvent exister en vertu des lois, des mœurs, ou de la nature même, dans leurs droits, dans leurs devoirs et dans leurs fonctions<sup>15</sup>.

Ainsi les femmes ont, en tant qu'êtres raisonnables, les mêmes droits que les hommes ; elles ont droit à l'instruction, et les écoles publiques doivent impérativement accueillir les enfants des deux sexes sans discrimination aucune. Les femmes ont également droit au travail - travailler pour pouvoir acquérir leur indépendance si besoin est. Elles peuvent aussi bien travailler dans le commerce, l'industrie, ou devenir médecin ou avocat, ou même choisir le métier de forgeron, soldat ou chauffeur : aucune profession ne leur est interdite, dans la mesure où leur ambition professionnelle repose sur des fondements légitimes comme « l'intelligence et l'amour de l'étude. »<sup>16</sup>. Et dans toutes les analyses qui concernent le comportement des époux l'un envers l'autre ou par rapport aux enfants, l'égalité entre homme et femme est toujours affirmée : par exemple l'infidélité conjugale n'est pas plus admise pour les hommes que pour les femmes, tous deux moralement tenus par l'engagement mutuel de leur parole. On est bien loin de l'indulgence de la société bourgeoise du dix-neuvième siècle pour les incartades masculines !

Enfin, Renouvier poursuit son analyse des devoirs dans le domaine politique. On ne peut, dans le cadre restreint de cet article, rendre compte de tout ce qui est dit de la nature, des fonctions et des différentes attributions de l'État républicain. Prenons d'abord la question du patriotisme. D'un côté, on trouve des appels vibrants au sacrifice de soi à la patrie, à l'héroïsme : « ce serait dissoudre entièrement le lien national que de regarder comme personnellement responsable l'individu que la guerre

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 14.

## CORPUS, revue de philosophie

réduit à la condition de pur instrument entre les mains de la nation »<sup>17</sup>. Faut-il y voir un abandon définitif de la loi morale ? Non, car dans le même temps, Renouvier affirme avec vigueur son universalisme : ne sommes-nous pas d'abord des hommes avant que d'appartenir à notre patrie ? Par conséquent tout n'est pas permis dans les relations entre États, comme le montre quelques lignes plus loin cette affirmation tout à fait remarquable : « Si vous saviez quelque chose qui fût utile à votre patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe ou au genre humain, il faudrait le regarder comme un crime. » Autrement dit, aucune « Raison d'État » ne saurait justifier l'abandon des principes que la raison découvre en elle-même ; et c'est ce qui explique pourquoi Renouvier s'est toujours opposé à la peine de mort, au nom de la raison elle-même, que ce soit dans ses articles ou dans la *Science de la Morale* où l'on trouve une argumentation remarquable<sup>18</sup>.

D'autre part, toujours dans le domaine politique, le *Petit Traité* pose un problème fondamental : la possibilité d'un conflit entre la légalité, le droit positif, et le droit naturel, la loi morale. Que peut légitimement faire le citoyen en cas d'injustice sociale ? Le quatrième « droit naturel » énoncé dans la *Déclaration* fondatrice de 1789 est la « résistance à l'oppression ». L'argumentation de Renouvier est ici beaucoup moins approfondie que dans la *Science de la Morale* ; on pourra s'y reporter avec profit, plus précisément au chapitre XCV, notamment pour la distinction qui est faite entre la résistance *passive* et la résistance *active* à l'oppression : après une longue discussion, appuyée sur des exemples historiques, il ressort que l'on ne saurait soutenir de manière absolue un droit à l'insurrection, dans la mesure où les moyens mis en œuvre – moyens qui ne peuvent être que violents – risquent de se retourner contre la cause initiale, si légitime qu'elle puisse être au départ.

Le *Petit Traité* aboutit à la même conclusion : si la loi est mauvaise, rien ne peut justifier sa transgression ; en effet toute loi représente une limitation des égoïsmes et de leur violence

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>18</sup> *Science de la Morale*, T.II, p. 232.

intrinsèque par un contrat. Rompre ce contrat, même s'il se révèle qu'il ne satisfait pas aux exigences de la justice, ne peut être qu'illégitime, car la violence se trouve à nouveau activée, ce qui porte atteinte à la liberté des personnes. C'est pourquoi Renouvier s'élève vigoureusement contre toutes les « violences populaires [...] jacqueries, émeutes, révolutions » comme constituant autant « d'attentats contre la liberté. »<sup>19</sup>. La figure de Robespierre, les violences de 1793, les journées de juin 1848 et le « traumatisme » de la Commune de Paris pèsent certainement de tout leur poids sur la pensée de Renouvier, qui, comme beaucoup d'intellectuels de son temps, condamne toute insurrection populaire, et engage les classes laborieuses à la patience et à la résignation – ne vaut-il pas mieux une injustice qu'un désordre ? « Ne vous associez point pour atteindre un but contraire à la morale ou interdit par les lois, ni pour atteindre un but légitime, mais par des moyens contraires à la morale ou aux lois. »<sup>20</sup>. On comprend mieux alors le sens des vertus qui sont prônées et les divers – et souvent fastidieux – conseils et recommandations qui invitent les classes laborieuses à s'abstenir de tout excès : amour de l'ordre, économie, propreté, sobriété, fidélité conjugale, autant de moyens de parvenir à la sagesse, de maîtriser des passions jamais éteintes. La vie de l'ouvrier semble toujours exposée à la possibilité de la transgression : on est tenté d'y voir une sorte de crainte de la violence populaire, comme la reconnaissance inconsciente de sa puissance potentielle. Volonté de justice, mais refus de la violence politique, Renouvier est bien un réformiste.

La philosophie de Renouvier est traversée par des tensions qui témoignent bien de l'ambiguïté de son propre parcours : son adhésion initiale aux idées socialistes, celles de Proudhon dans sa période parisienne, mais aussi ses critiques et ses condamnations ultérieures, sa volonté de résoudre le problème du mal et de l'injustice, et son refus de toute violence, son souci de se retirer de la vie publique, tout en y participant quand même par le biais de *La Critique Philosophique* et du *Petit Traité à*

---

<sup>19</sup> *Petit Traité*, p. 156.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 104.

## **CORPUS, revue de philosophie**

*l'usage des écoles primaires laïques*, jusqu'aux regrets qu'il exprime à la veille de mourir, avec une grande lucidité ... Mais jamais ne se dément l'exigence intellectuelle et éthique, qui permet à Renouvier de contribuer de manière éclairante aux débats actuels, et d'apporter des éléments de réflexion à des questions essentielles, et loin d'être résolues : comment combattre l'injustice ? Comment éduquer les enfants ?

FRANÇOISE FOURQUET-TURREL  
LYCÉE CHARLES RENOUVIER  
PRADES

## **RENOUVIER ET 'LA PSYCHOLOGIE DE L'HOMME PRIMITIF'**

A partir de 1872, date de création de la revue *La Critique philosophique*, la pensée de Charles Renouvier se rapprocha plus encore de celle de Kant. L'impératif catégorique l'emportait sur tout critère de jugement fondé sur le but, les conséquences ou l'utilité morales, encore que selon Renouvier il fût nécessaire de construire, à partir d'une science rationnelle pure, une science appliquée qui ne séparât pas radicalement impératif catégorique et mobiles humains. Un tel programme devait entraîner Renouvier vers une critique approfondie des nouvelles sciences anthropologiques et de la pensée évolutionniste qui, venues de la Grande Bretagne, exerçait en France dans les années 1870 une profonde influence<sup>1</sup>. La tâche que se proposait Renouvier était peu aisée. Il se devait, à la fois, de maintenir l'idée d'un impératif moral implanté en l'homme et constitutif de son essence dès ses origines, et d'articuler son criticisme sur une science appliquée du développement historique de l'humanité radicalement hostile aux thèses de l'évolutionnisme anglo-saxon, dont les présupposés s'appuyaient sur les idées de progrès, d'évolution de la sauvagerie à la civilisation, et d'origine animale de l'homme, notions envers lesquelles Renouvier éprouvait une véritable aversion.

La critique par Renouvier d'une oeuvre philosophique générale, s'en tenant à des principes premiers comme la philosophie synthétique d'Herbert Spencer, dont la popularité dans les années 1870 fut immense, était, sinon aisée, du moins réalisable sur un plan strictement philosophique. Dans *La Critique philosophique*, à partir de 1872, Renouvier et son associé François Pillon passèrent ainsi au crible l'oeuvre de Spencer. Ils critiquèrent ses analogies biologiques, son appui sur la notion d'hérédité, son déterminisme réducteur, sa dépendance à l'égard des faits physiologiques, au nom de la supériorité du social sur le biologique, et de 'la suprématie de l'éthique sur l'ethnique'.

---

<sup>1</sup> Cf. D. Becquemont et L. Mucchielli, *Le cas Spencer*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 282.

## CORPUS, revue de philosophie

Tout en reconnaissant le talent littéraire et les qualités de vulgarisateur de Spencer, ils dénoncèrent le caractère spéculatif de ses *Premiers principes* (traduit en 1874), son recours à des inductions imparfaites et hâtives, son appui sur les 'sciences à la mode', l'ensemble constituant une sorte de mythe scientifique reposant sur quelques lois d'évolution à la fois générales et réductrices<sup>2</sup>.

Ces 'sciences à la mode', stigmatisées par Renouvier au-delà des généralités des lois d'évolution spencériennes, venues de Grande Bretagne et rapidement traduites en français, traitaient de l'origine de l'homme dans la perspective évolutionniste. L'archéologie préhistorique, en ses premiers balbutiements avec John Lubbock, tentait d'établir des époques successives de développement de 'l'homme primitif'. L'anthropologie évolutionniste d'Edward Tylor postulait l'existence d'une 'culture primitive' variée évoluant, dans des conditions favorables, vers la civilisation, celle-ci conservant cependant en elle tout un ensemble de survivances primitives. Charles Darwin, dans *La descendance de l'homme*, voyait dans le développement graduel de l'instinct de sympathie la source du progrès de l'humanité vers la civilisation, et envisageait le passage graduel d'un langage animal au langage humain. Tylor situait aux sources du langage un langage gestuel. Tous ces auteurs, explicitement ou implicitement, admettaient l'origine animale de l'homme, tentaient d'expliquer le développement de la rationalité à partir d'instincts animaux, et voyaient dans la morale le fruit d'un long développement. Le retentissement de leur oeuvre, dans les années 1860-70, était immense : les premiers rudiments de l'archéologie et de l'anthropologie culturelle, enserrées dans leur gangue évolutionniste, suscitaient un vif intérêt, sur le continent presque autant qu'en Grande Bretagne. Leurs conclusions étaient bien sûr incompatibles avec le criticisme de Renouvier qui, dans son souci d'établir une science appliquée de la morale, se sentit obligé d'effectuer une critique approfondie de ces thèses dans une série d'articles publiés dans *La Critique philosophique* en 1874 et 1875, sous la rubrique 'la psychologie de l'homme

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 283-296. Les textes de Renouvier et Pillon portant sur l'oeuvre spencérienne s'étendent de 1872 à 1889.

primitif<sup>3</sup>. Cette série d'articles forme une suite cohérente, avec introduction et conclusion, qui peut être considérée comme un petit traité autonome, où Renouvier fustige tour à tour – ou simultanément – l'empirisme anglo-saxon, l'associationnisme, l'utilitarisme, la croyance au progrès, les lois de l'évolution darwiniennes ou spencériennes, au nom d'un homme moral originel ainsi que d'une science pratique de la morale et des civilisations inspirée de l'impératif catégorique kantien, où la dégénérescence était plus fréquente que le progrès. De psychologie au sens moderne du terme, il n'en est guère question.

Au-delà d'une critique philosophique des présupposés de l'évolutionnisme anglo-saxon, Renouvier fut ainsi amené, soit à dénier toute importance à l'archéologie préhistorique ainsi qu'aux premières données et théories anthropologiques, soit à les rejeter – comme le faisaient les adversaires de la théorie darwinienne de *L'Origine des espèces*<sup>3</sup> – comme des données partielles, lacunaires, insuffisantes pour fonder des inductions sérieuses.

Dans un premier article (3 décembre 1874), Renouvier précisait ses objectifs : combattre 'l'opinion à la mode' qui ne prêtait aux premiers hommes ni religion ni moralité ni intelligence. La première erreur était d'assimiler hâtivement l'homme primitif et le sauvage actuel, sans jamais envisager l'idée que le sauvage 'industriellement si faible', ait pu être réduit, « par un état de misère physique et morale à un état de décadence et de corruption où le relèvement et le progrès lui sont devenus fort difficiles »<sup>4</sup>. Le dénuement matériel, affirmait-il, n'impliquait nullement une infirmité morale, et l'idée d'établir une quelconque connexion entre critères technologiques et développement de l'intelligence ou de la moralité lui paraissait une absurdité. Les divers âges des métaux, établis depuis les années 1840, la distinction récemment effectuée par John Lubbock entre néolithique et paléolithique, ne s'appuyaient que

---

<sup>3</sup> Renouvier ne fait aucune référence à *L'Origine des espèces*. Il ne s'attaque qu'à *La descendance de l'homme*.

<sup>4</sup> *La Critique philosophique*, III, 44, p. 273.

## CORPUS, revue de philosophie

sur l'étude du 'sauvage actuel', et étaient appliqués sans aucun argument aux premiers ancêtres : « Où sont-ils ceux-là, et que sait-on sur leur génération et leur habitat, leurs impressions premières et leurs premiers actes ? »<sup>5</sup>. Une école qui se réclamait faussement de l'expérience, n'était, à ses dires, qu'une forme de religion grossière vénérant 'la Force-Matière, le dieu évolution, 'l'atome fait animal et l'animal fait homme', dont Spencer était le prophète.

Renouvier poursuivait en s'attaquant plus précisément à John Lubbock, « celui d'entre eux qui ne serait peut-être pas indiqué pour le talent mais à qui pourtant on accorde de l'autorité »<sup>6</sup>, dont l'ouvrage *Prehistoric Times* avait été récemment (1867) traduit en français. Renouvier citait longuement Lubbock, qui affirmait que l'opinion générale était que les sauvages étaient le reste de nations autrefois civilisées, mais que rien n'autorisait à penser que ce soit le cas général, et qu'il n'existait pas de preuve de ce déclin général, ni ruines ni autre trace d'une culture plus avancée. A ceci, Renouvier, en polémiste plus qu'en philosophe, répondait d'abord que l'opinion commune ne penchait nullement en faveur de la théorie de la dégénérescence des sauvages, ni en France ni en Grande Bretagne.

On pourra s'étonner d'une telle argumentation, sachant que l'idée d'une évolution de la sauvagerie à la civilisation – communément associée à l'idée de progrès –, avait été violemment combattue en Grande Bretagne par les adeptes, anglicans ou non, de la religion naturelle qui, allant parfois jusqu'à s'inspirer du mythe du 'bon sauvage', soutenaient que les hommes primitifs disposaient d'un certain niveau de rationalité et d'innocence, et que les sauvages actuels n'étaient rien d'autre que des hommes dégénérés. Les polémiques s'y inscrivaient dans le conflit entre l'évolutionnisme biologique et les tenants d'un certain fixisme, à la fois biologique et culturel. D'un côté, presque tous les anthropologues, et tous les évolutionnistes sans exception. De l'autre des adversaires de

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 274. Les chapitres IV et V de *Prehistoric Times* de Lubbock sont pourtant consacrées aux données de l'archéologie préhistorique concernant les habitations.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 274.

moindre envergure, comme le duc d'Argyll et l'évêque de Dublin, Whately, dont la cible principale n'était autre que... John Lubbock. Edward Tylor, de son côté, défendait l'idée d'une 'culture primitive' chez tous les 'sauvages actuels', alors que ses contradicteurs voyaient dans cette culture les quelques restes à peine discernables d'une forme de rationalité primitive. Renouvier se trouvait donc du côté des adversaires religieux de l'évolutionnisme, mais se dissociait avec netteté de tels alliés, dont il fallait disait-il tenir les thèses pour 'non avenues' en raison de leurs préjugés religieux. Le raisonnement des adversaires religieux de Lubbock, Tylor ou Darwin, n'en était pas moins le même à peu de choses près que celui de Renouvier.

Une fois rejetées ces opinions 'fondées sur une prévention à motif religieux', et 'l'opinion publique' réduite à celle de la communauté scientifique, il était aisé de soutenir que cette dernière se prononçait majoritairement en faveur des thèses de Lubbock. La prétention de défendre une opinion minoritaire alors que l'on se fait le porte-voix d'une opinion publique majoritaire est en tout temps une position rhétorique assez fréquente dans l'histoire des idées : Renouvier, prenant alors les propos de Lubbock au pied de la lettre, lui reprochait, s'il se considérait vraiment comme minoritaire, de ne pas fournir assez de preuves de ses dires, alors que la preuve lui incombait. Il ne suffisait nullement de prétendre qu'il n'existait pas de preuve à l'appui du déclin général : Lubbock se devait de prouver que le passage de la sauvagerie à la civilisation était la loi la plus commune.

Le premier et principal argument de Renouvier était que Lubbock s'inspirait des sauvages actuels – dégénérés selon Renouvier – pour reconstituer la psychologie de son homme primitif. Quant à l'idée d'estimer la moralité d'un homme selon l'avancement de son industrie, elle était inadmissible. « L'avancement de l'industrie n'a pas suivi la même loi que la culture de l'âme »<sup>7</sup>. L'idée de conclure, de 'l'abrutissement' des sauvages actuels à l'absence de notions morales de l'homme primitif était absolument sans fondement. On pouvait tout aussi bien – mieux en fait – postuler qu'entre un homme des cavernes

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 276.

## CORPUS, revue de philosophie

d'autrefois et un 'féroce Polynésien' contemporain existait une différence analogue à celle qui séparait les patriarches hébreux des chasseurs de chevelures. Si Renouvier saisissait les faiblesses et apories d'une analogie qui liait sauvage contemporain et homme primitif, sa position radicale l'entraînait à récuser toute analogie – basée sur une comparaison pourtant bien précise à son époque entre industrie de l'homme primitif et industrie des 'sauvages' – entre niveau moral des uns et des autres. De plus, sa notion de temps historique ou préhistorique était certainement plus proche de celle des milieux religieux qu'il exécrait que des premiers préhistoriens anglais ou français, ce qui rendait sa position assez difficile : en cette même année 1874, l'homme de Cro-Magnon venait d'être officiellement admis comme désignation d'une espèce d'*homo*. S'il était possible et légitime de postuler un primat anthropologique de l'impératif catégorique kantien, il l'était bien moins d'en inférer, comme le faisait Renouvier, dans le contexte de la connaissance préhistorique de son époque, qu'une figure morale de patriarche biblique avait précédé l'homme des cavernes, ou en était contemporaine. Renouvier préférait alors insister sur la variété des mœurs des sauvages, s'appuyant sur les exemples fournis par Lubbock lui-même, des tribus guerrières aux tribus considérées comme inoffensives. Prendre comme 'critère unique' la possession d'un métal pour les classer comme le faisait Lubbock devenait alors une absurdité. Par ce raisonnement, Renouvier s'inscrivait en faux contre toute une tradition d'histoire des civilisations qui, depuis Adam Smith, liait, sans pour autant en faire un critère exclusif, développement des forces productives, développement culturel et développement moral.

Renouvier n'admettait cependant pas non plus, à ce stade de son plaidoyer en faveur d'un état d'innocence morale primitive, l'idée que le sauvage pût être au-delà de toute amélioration possible. Les peuplades les plus dégradées vivaient néanmoins 'dans un état de société quelconque'. Quant à leur 'dégradation', il suffisait d'imaginer « en quel état de misère physique et morale a dû se trouver réduite une tribu que les accidents de la vie, c'est-à-dire la chasse à l'homme, une suite de persécutions et de migrations, ont expulsée progressivement

d'un continent tout entier et forcée de se fixer dans les glaces australes... »<sup>8</sup>. Tout aussi hostile à l'idée de distribution géographique en expansion spontanée des 'hommes primitifs' qu'à celle de l'immensité des temps géologiques, Renouvier considérait en effet que le choix par l'homme de certains habitats hostiles n'était explicable que par la guerre et la misère « dont la dégradation des races est tantôt la cause et tantôt l'effet, dans lesquelles il peut arriver aussi qu'elle trouve un correctif »<sup>9</sup>.

Partisan de l'idée d'une dégénérescence du 'sauvage' contemporain à partir d'un état d'innocence morale primitive, Renouvier n'en admettait pas moins l'idée que ces sauvages conservaient des rudiments d'un état antérieur moins corrompu, et la possibilité d'une amélioration de leur état. Renouvier fait ici explicitement allusion aux indigènes de la Terre de Feu et aux Inuit (Eskimos). En Grande Bretagne, des polémiques analogues avaient eu lieu... avec des arguments inversés : le duc d'Argyll avait mis en avant la dégénérescence de ces peuples, chassés par les guerres aux confins des terres habitables<sup>10</sup>, ce à quoi Lubbock lui avait répondu que l'esprit pacifique d'un peuple ne pouvait nullement constituer une preuve de dégénérescence.

Quant à l'anthropologue Edward Tylor, il alla jusqu'à critiquer Darwin pour la description par trop animale faite par ce dernier des Fuégiens de la Terre de Feu dans son *Voyage du Beagle*, et mit l'accent sur leur culture (chasse, pêche, construction de canots)<sup>11</sup>. On pourrait supposer que Renouvier aurait éprouvé quelque sympathie pour Tylor et son ouvrage consacré à la *Culture primitive*, s'il l'avait lu. Mais Renouvier se contenta de la lecture d'un article de Tylor, et son hostilité

---

8 *Ibid.*, p. 277.

9 *Ibid.*, p. 277.

10 Thomas Campbell, 8<sup>e</sup> duc d'Argyll. Auteur de *The Reign of Law*, Londres, Strahan, 1868. Il y soutient la théorie de la dégénérescence du sauvage et critique la théorie darwinienne.

11 Darwin tint compte de cette critique dans la deuxième édition de *La descendance de l'homme (The Descent of Man)*, Londres, John Murray, 1871, p. 35).

## CORPUS, revue de philosophie

envers ce dernier ne différa guère de celle qu'il éprouvait envers Lubbock. L'idée que l'homme primitif disposait aux origines d'un sens moral indéterminé lui était plus chère encore que l'idée que le sauvage actuel pouvait s'améliorer.

### **L'origine du sentiment moral**<sup>12</sup>

La critique de Lubbock se poursuivit deux semaines plus tard, portant sur un ouvrage plus récent de ce dernier<sup>13</sup> : Lubbock ne savait pas distinguer un 'code de morale' fondé sur la pression sociale, et 'celui qui se rattache à des principes généraux suggérés par la raison'. Prêtant à l'homme primitif une moralité rudimentaire, Lubbock ne se demandait jamais si ces idées étaient vraiment primitives ou si elles n'étaient pas l'effet d'une perversion morale antérieure, perversion que Renouvier voyait s'exprimer dans des formes de religion fondées sur l'idée de sacrifice et d'expiation. Bien sûr Lubbock était revenu sur certaines de ses préventions, mais il demeurait attaché à l'idée d'un progrès général de la sauvagerie vers la civilisation.

Il fallait, pour cela, postuler à l'origine 'un état de moralité simplement nulle', alors que tout poussait à penser que les idées du sauvage actuel n'avaient rien de primitif, mais étaient l'effet de la misère et des « principes de guerre entrés dans les cœurs... à la suite des premières épreuves de la vie »<sup>14</sup>. Renouvier récusait l'état de 'lutte de tous contre tous', insistant sur le fait que l'homme aux origines était frugivore, donc pacifique. A la suite de l'expérience, par l'exercice de sa raison, l'homme parvenait à différer des animaux, en bien comme en mal. Seules des perversions du jugement pouvaient rendre compte des phénomènes religieux fondés sur le sacrifice et l'expiation : « les idées dont nous parlons sont venues d'une perversion de jugement, à la suite des injustices commises et des coutumes et

---

<sup>12</sup> *La Critique philosophique*, 24 décembre 1874, III, 47.

<sup>13</sup> *Les origines de la civilisation*, Paris, Germer Baillière, 1873 (*The Origins of Civilisation and the primitive Condition of Man. Mental and social Conditions of Savages*, Londres, 1870).

<sup>14</sup> *La Critique philosophique*, 24 décembre 1874, III, 47 p. 322.

institutions nées de ces injustices ». La théorie spencérienne, déjà critiquée par Renouvier dans d'autres articles<sup>15</sup>, d'intuitions morales comme résultat d'expériences accumulées par hérédité, n'expliquait pas les notions de juste et d'injuste : en dépit de tout ce que l'hérédité pouvait transmettre, la force de solidarité du milieu social était bien plus importante pour modeler « les principales idées qu'un homme peut se faire sur son intérêt propre ou sur l'intérêt commun de son groupe ». Jamais l'association des idées, même basée sur l'utilitarisme, ne pourrait expliquer l'habitude de distinguer bien moral et mal moral, négligeant toute détermination motivée par la *nature* de l'homme, c'est-à-dire sa *raison*.

Lubbock, qui voyait dans l'utilité commune le critère premier de la vertu, ne niait pas à proprement parler l'intervention de la raison, mais envisageait un développement progressif, « et c'est comme s'il la niait, du point de vue de ce qui est primitif ». Renouvier élargissait alors sa critique, comme il l'avait fait dans d'autres oeuvres, à l'empirisme et l'associationnisme en général, 'écoles de Locke et de Condillac' sur lesquels s'appuyait l'évolutionnisme contemporain. L'erreur fondamentale des évolutionnistes, selon Renouvier, consistait à considérer tout fait actuel, puis alléguer « que le fait en question, avait d'exister, mais moindre, et avant cela moindre encore, et ainsi de suite, en remontant jusqu'au moment où il eût été vrai de dire qu'il n'existait pas du tout. C'est un devenir substitué à une donnée »<sup>16</sup>. La condamnation par Renouvier de l'évolutionnisme est radicale, et va bien au-delà d'une simple critique de Spencer, de l'évolution des espèces ou de l'évolution sociale : « les auteurs du système de l'évolution imaginent un monde dans lequel il n'y avait d'abord rien, un zéro monde, où se seraient l'un après l'autre introduits, on ne sait comment...tous les éléments voulus ». Dans cette perspective, toute réflexion évolutionniste sur les origines était condamnée d'avance, et toute idée même de

---

15 Cf. D. Becquemont et L. Mucchielli, *Le cas Spencer*, op. cit., pp. 222.

16 *La Critique philosophique*, 24 décembre 1874, III, 47, p. 327.

## CORPUS, revue de philosophie

*pré* histoire blâmable a priori. L'homme primitif était par principe dans l'histoire : « avant, il n'y avait pas d'homme. »<sup>17</sup>.

### La nature du sentiment moral

L'ouvrage majeur d'Edward Tylor, *Primitive culture*, était paru en Grande Bretagne en 1871. Renouvier n'en lut qu'une sorte de résumé français paru dans la *Revue Scientifique* (20 juin 1874), et c'est à partir de ce seul article qu'il pesa, jugea et condamna la pensée de Tylor. Celui-ci, pourtant, comme l'indique le titre de son oeuvre, considérait que toute société possédait une forme de culture, et que tout être humain, même le plus sauvage, se faisait une certaine idée du bien et du mal : le degré zéro de l'échelle morale n'était jamais observable, et seule la dureté des modes de vie rendait compte de l'homicide ou du suicide euthanasien. Mais ni l'idée de culture primitive ni celle d'une moralité du sauvage ne permettaient à Tylor de trouver grâce aux yeux de Renouvier, peu sensible aux propos anthropologiques, à la vie sociale du sauvage ou même à sa psychologie à proprement parler ; tout au plus pouvaient-elles servir à montrer qu'à l'intérieur de la pensée associationniste, les propos de Tylor et de Lubbock se contredisaient. Mais l'un comme l'autre auteur appartenait à 'l'école expérimentale pure'. Tylor, comme tous les évolutionnistes, considérait que l'homme d'autrefois était sauvage, et que l'état sauvage était la source de la civilisation (sans donner d'autre exemple que... 'des ustensiles de pierre'), thèses odieuses à Renouvier. Pour Tylor, les lois morales des sauvages sont en effet conçues dans l'intérêt d'un clan, intermédiaire entre l'individu et l'humanité. Elles ne sont pas 'un ensemble de règles éternelles de la droite raison', mais relèvent d'un utilitarisme patriarcal. La morale selon Tylor commence en effet dans la famille, puis s'étend à la nation et au monde, de la sympathie à l'intérêt public<sup>18</sup>, théorie qui, affirme Renouvier, est certes supérieure à l'utilitarisme proprement dit,

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>18</sup> Renouvier ne peut s'empêcher de dénoncer 'le sens communiste inhérent à cette dernière pensée'.

mais qui pêche en tentant d'expliquer la nature du sens moral en s'appuyant uniquement sur la sympathie, sans y ajouter le concept d'obligation<sup>19</sup>. L'idée même que la morale puisse ne pas être innée, mais un produit du développement, lui était fondamentalement odieuse.

Tout comme Darwin se demandait quelle était l'origine des espèces, Tylor se demandait quelle était l'origine de l'idée morale, alors que l'un et l'autre savaient fort bien que l'on ne peut remonter stricto sensu à l'origine. Mieux valait parler de la nature des idées morales. Pour Renouvier, il y a d'abord le devoir, puis l'expérience, alors que pour Tylor et toute l'école empiriste britannique, le devoir se dégage graduellement de l'expérience. On ne saurait à partir de la sympathie expliquer la justice, système de fautes et de sanctions qui accompagnent invariablement les actes et les institutions de contrainte.

Renouvier considérait au contraire que la règle morale ne pouvait simplement être un produit de 'la sympathie particulière des membres du clan, puis de leur utilité spéciale', mais une application de la fonction sociale avec ses conditions inhérentes, application qui est peu à peu restreinte 'à tout fait de société qui se réalise'. Une sorte de contrat moral lie les individus avant toute expérience :

C'est la distinction même qui sépare l'école philosophique où l'on pose des lois préalables à l'expérience, et nécessaires à l'intelligence même des faits empiriques, d'avec celle où l'on

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 105. Depuis la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, la notion de sympathie était l'une des notions clé de la plupart des théories morales anglaises que Renouvier traite d'empiristes. Les hommes promouvaient les règles générales de justice par une somme de desseins particuliers, assurant 'sans le vouloir' un dessein général. S'il existait des principes naturels qui avancent vers certaines fins, l'homme était trop enclin à imputer à la raison humaine, considérée comme une cause efficiente, les sentiments et les actions par lesquelles il avançait vers ces fins, et d'attribuer à l'intelligence de l'homme ce qui faisait partie du plan de la Providence.

## CORPUS, revue de philosophie

ne reçoit que de tels faits sans lois, dès lors incohérents et inexplicables<sup>20</sup>.

Les rapports entre morale et religion selon Tylor relevaient, poursuivait Renouvier, de la même erreur de perspective. Tylor confondait code de la morale et la bonne règle des mœurs des peuples civilisés, règle que la religion venait tardivement confirmer. Pour Renouvier, les religions n'avaient pas leur origine dans le code de la morale, mais dans une morale déjà pervertie, née des premiers méfaits chez des hommes qui tentaient de justifier leurs pratiques par leurs théories, donnant ainsi naissance aux religions 'd'expiation et de sacrifice', pour lesquelles Renouvier éprouvait une véritable aversion.

La tentative de réconcilier, par contre, loi mosaïque et impératif kantien, lui paraissait d'un intérêt certain. Il s'appuyait sur deux oeuvres citées abondamment de David Rowland<sup>21</sup>, philosophe peu connu, qui assimilait l'impératif catégorique kantien et le second commandement (tu ne voleras pas). « Le formel est à considérer plus que le matériel quand il s'agit de définir une nature morale... tout homme imaginable, en sa qualité d'homme, et alors même qu'on en chercherait l'exemplaire premier dans le sauvage le plus dégradé, a ce caractère formel empreint dans son esprit »<sup>22</sup>. Renouvier envisageait un homme abstrait, proche moralement du patriarche de la Bible, connaissant une loi de respect et pourvu d'un idéal de perfection personnelle, donc doté de facultés morales; les ethnologues évolutionnistes, s'appuyant sur des témoignages concrets que Renouvier récusait, traitaient d'une zone incertaine entre l'animal et l'homme. A l'évolutionnisme des anthropologues et des préhistoriens, Renouvier opposait une sorte de fixisme moral. A l'hostilité, enfin, des utilitaristes envers

---

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 106.

<sup>21</sup> *An essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in Kant's groundwork of the metaphysics of ethics*, Londres, 1871, et *The second table of the commandments, a perfect code of natural moral law, and of fundamental human law, as the criterion of justice*, Londres, 1867.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 108.

toute idée de contrat social, Renouvier avait répondu que l'entente mutuelle des animaux dotés d'instincts sociaux était tout entière due à la nature, alors que l'entente des hommes était basée sur des conventions. Là où les évolutionnistes avaient tendance à percevoir une certaine continuité entre nature et culture, Renouvier y voyait une discontinuité radicale, fort proche de celle des milieux religieux traditionnels, et les mêmes divergences se retrouvaient dans des théories antagoniques du langage.

### **Le langage humain (1875, IV, 21).**

Renouvier, sans doute, n'avait pas connaissance des théories de Tylor sur l'origine du langage, et des rapports entre geste et parole, fondées sur les résultats d'enquêtes sur la gestuelle des sourds. Il commençait par réfuter l'idée, fréquente chez les voyageurs et reprise par de nombreux évolutionnistes, que les sauvages ne possédaient pas de termes abstraits et généralisants. « Nous n'ignorons pas que les sauvages sont étrangers aux sciences. Mais ils usent de ceux des termes abstraits et généraux dont ils ont besoin, et pour former ces termes, l'abstraction et la généralisation sont des procédés de l'esprit indispensables ». Renouvier s'appuyait alors sur les écrits de Max Muller, orientaliste allemand enseignant à Oxford, au point de lui céder la parole dans une longue citation de deux pages (le tiers de l'article consacré au langage).

Max Muller rejetait vigoureusement toute théorie de l'origine du langage par imitation de sons naturels ou par expression d'interjections émotionnelles. Il était nécessaire de distinguer deux formes de langage : le langage d'émotion et le langage de raison, alors que Darwin et les évolutionnistes n'avaient considéré que le langage d'émotion dans leur théorie du passage du langage animal au langage humain. Renouvier fut sans doute particulièrement attiré par les thèses de Muller<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> *Lectures on Mr. Darwin's philosophy of language*, Londres, 1873, traduit par C. Renouvier dans *La Critique philosophique*, p. 325. Ce texte de Muller est une réponse aux thèses de Darwin dans *La descendance de l'homme*.

## CORPUS, revue de philosophie

sur le moment précis de l'origine du langage chez l'homme, « le commencement de la période du langage à radicaux, avec la première formation d'un concept général incorporé dans la forme unique où nous trouvons les concepts incorporés; à savoir, dans les racines de nos langues »<sup>24</sup>. Darwin, pour établir sa théorie du langage, avait été obligé d'humaniser l'animal et d'animaliser l'homme afin d'établir une continuité. Les lois de la philologie permettaient, au contraire, malgré la décadence phonétique, de remonter à des racines communes, formes primitives indépassables, 'barrières placées entre le chaos et le cosmos du parler de l'homme'. Chacun de ces radicaux était le signe d'un concept général. Telle était la source du langage rationnel, qui séparait radicalement l'animal de l'homme, alors que le langage émotionnel existait également chez les animaux, et qu'aucune trace d'étapes intermédiaires du langage rationnel n'existait entre les hommes et les animaux, poursuivait alors Renouvier. « Ni la philosophie ni la science n'auraient jamais dû s'engager dans cette thèse d'un état irrationnel, ou presque irrationnel, de l'esprit humain à un certain moment du développement observable de l'humanité »<sup>25</sup>.

### La religion

Radicalement hostile à l'idéologie du progrès, persistant dans sa théorie d'une dégénérescence à partir d'un état initial d'innocence indifférenciée de l'homme, Renouvier étendit ses thèses à la religion de l'homme primitif, et construisit une théorie du fétichisme comme forme même de cette dégénérescence religieuse<sup>26</sup>. Si Hegel avait su voir dans le

---

<sup>24</sup> *La Critique philosophique*, IV, 21, p. 324.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>26</sup> Le premier article qui traite du sujet, et qui seul nous concerne ici, date de 1875, et constitue le cinquième article de 'la psychologie de l'homme primitif'. Renouvier développera sa théorie du fétichisme dans quatre autres articles de *La Critique philosophique* (1878, II, 97-106, 1880, I, 130-138, 145-154, et 209-217. Pour une étude complète de la

premier état de l'humanité un état de moralité religieuse, où l'esprit se trouvait en puissance (et portant en lui-même son contraire), il dut pour construire sa théorie écarter du progrès les 'races rebelles' pour ne traiter que de l'Europe. Auguste Comte avait su écarter formellement « l'idée d'une origine de l'homme en quelque chose qui ne serait point l'homme', et « n'était nullement disposé à se payer de fictions géologiques et zoologiques et de l'hypothèse des êtres anthropo-pithécoïdes imaginaires »<sup>27</sup>, mais sa théorie du fétichisme comme état premier de l'humanité au stade théologique ne présentait pas les caractères nécessaires et suffisants pour s'appliquer à un état religieux historiquement déterminé, et il n'avait jamais songé à déduire les croyances fétichistes, signes d'un état de détérioration mentale, « de la phase religieuse primitive telle qu'il l'a définie »<sup>28</sup>. Or le caractère général de toutes les superstitions fétichistes, affirme Renouvier, s'explique par le 'vertige mental'. Une même disposition intellectuelle, s'exprimant dans les rêves, la folie, ou l'esprit des ignorants que leur propre raison n'a pas disciplinés, attribue une existence réelle à tout ce que l'imagination présente avec vivacité, ou même à tout ce que l'on peut croire possible, disposition analogue à la représentation intérieure 'vive et non combattue'<sup>29</sup> que Hume donnait comme définition de la croyance. Si Taine définit les sensations en général comme des 'hallucinations vraies', le 'vertige mental' peut être considéré comme une 'hallucination fausse'. Cette 'analyse psychologique des moins contestables'<sup>30</sup> rendait compte de la variété des imaginations dégradées religieuses. Le sauvage avait, selon l'expression de Walter Bagehot – dont c'est ici la première mention- 'l'esprit tatoué' d'images monstrueuses. Et Renouvier d'affirmer avec emphase : « je me refuse à voir dans cette disposition un fait normal, un fait originaire de sa\* (de

---

notion de fétichisme chez Renouvier, cf. Laurent Fedi, *Fétichisme, philosophie, littérature*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 188-215.

27 *La Critique philosophique*, 1875, IV, 23, p. 358.

28 *Ibid.*, p. 360.

29 *Ibid.*, p. 361. Cf. Laurent Fedi, *op. cit.*

30 *Ibid.*, p. 361.

## CORPUS, revue de philosophie

l'homme) nature »<sup>31</sup>. La raison, comme instrument pour lier des idées en dehors de la sensibilité, était toujours accompagnée de la raison comme organe du jugement réfléchi. Individus ou races *tombaient* dans le fétichisme à partir d'un état antérieur : le vertige mental lié au fétichisme était une maladie humaine, non un état psychique originaire. Renouvier s'en prenait alors à nouveau à Lubbock – son adversaire évolutionniste privilégié dans cet ensemble d'articles – qui soutenait que les hommes passaient d'une sorte d'athéisme passif au fétichisme, puis au totémisme, au chamanisme, à l'idolâtrie : le modèle de la religion chez Lubbock demeurait le christianisme, alors qu'il faudrait en rechercher l'origine 'dans ce qui précède, et non ce qui suit'. L'homme primitif était doté d'une moralité, avant l'histoire, « antérieurement à ses plus fortes épreuves et ses plus tristes défaites »<sup>32</sup>. Il avait pour règle de délibérer avant d'affirmer des jugements, ne prenait pas ses rêves pour la réalité, ne cherchait pas à dominer la nature par des actes de magie. Une véritable reconstitution de la religion de l'homme primitif devait se fonder sur l'archéologie (mais Renouvier entendait par là une étude de monuments des grandes civilisations, non celle de huttes en bois ou d'outils de pierre), la mythologie et les langues (ceci conformément aux théories anti-évolutionnistes, voire créationnistes, de Max Muller). On pouvait également inférer de la perversion morale à la perversion religieuse<sup>33</sup> « dans les tribus que la misère physique et morale envahit totalement et jeta dans une dégradation sans ressources, et conduisit d'autres fois à ces religions puissantes d'arbitraire et de sang qui n'ont point été incompatibles avec ce qu'on appelle des civilisations »<sup>34</sup>.

---

31 *Ibid.*, p. 362.

32 *Ibid.*, p. 366.

33 Une analogie entre 'sauvages contemporains' et primitifs, fondée sur la seule culture matérielle, était pour Renouvier dépourvue de tout fondement. Une analogie entre 'perversion de la moralité' et 'perversion de la religion' était une inférence solide.

34 *Ibid.*, p. 368.

### Lois scientifiques du développement des nations

L'ouvrage de Walter Bagehot, *Physics and politics*<sup>35</sup>, attira plus particulièrement l'attention de Charles Renouvier. Il s'agissait d'une série d'articles sur le développement des sociétés de la sauvagerie à la civilisation, dont le retentissement fut considérable en Grande Bretagne. Bien sûr l'auteur, qui s'appuie sur Lubbock et Tylor, est vivement critiqué pour sa théorie de l'origine animale de l'homme, mais sur un ton moins virulent que ses inspireurs, car Bagehot apporte à ses assertions des nuances considérables : ainsi le progrès est-il dans l'histoire de l'humanité, bien moins fréquent que la stagnation ou la dégénérescence, thèse qui ne pouvait rencontrer que l'approbation de Renouvier. Par ailleurs, Bagehot, moins résolument empiriste que ses inspireurs, se demandait si la logique et la morale n'étaient pas indépendantes de l'expérience, en vertu d'une force innée de l'esprit, ce qui ne pouvait que disposer favorablement Renouvier à son égard.

Mais Bagehot avait le tort de se rallier à l'opinion de Jowett sur l'origine de la religion. Pour Jowett, la religion classique portait les traces des époques antérieures à la moralité<sup>36</sup>, alors que selon Renouvier, les idées religieuses d'expiation et de sacrifice 'supposent une moralité antérieure, dont elles sont en partie le renversement'<sup>37</sup>, et il existe une opposition croissante entre religion et développement de la moralité. Quelle que soit l'hostilité de Renouvier envers l'aspect sacrificiel des grandes religions, son concept de rationalité de l'homme primitif demeurerait fort proche de l'innocence d'Adam avant la Chute. L'homme n'était homme qu'au moment de la distinction entre

---

<sup>35</sup> Il s'agit d'une série d'essais, parus en 1872. *La Critique philosophique* mentionne 'Lois scientifiques du développement des nations', 1878, et plus tard dans ses *Essays* s.d.

<sup>36</sup> La citation est de Jowett, citée par Bagehot. Benjamin Jowett, qualifié par Renouvier de 'théologien qui a laissé en Angleterre la mémoire d'un esprit indépendant' était professeur de grec à Oxford – donc homme d'Eglise. Il fut souvent accusé par ses pairs de dissoudre la foi anglicane dans un rationalisme proche de la pensée de l'évolution.

<sup>37</sup> *La Critique philosophique*, 1875, IV, 27, p. 7.

## CORPUS, revue de philosophie

bien et mal, condition même de la liberté. Si Darwin, Spencer, et les évolutionnistes en général voyaient nature et société en continuité, ou reliées par des médiations très fines, Renouvier, tout comme les théologiens qu'il brocardait, accentuait à l'extrême la discontinuité. « En un mot la plus simple révélation du bien et du mal dans les actes de réciprocité humaine a certainement développé chez l'agent et chez les intéressés des passions intenses et vives invariablement accompagnées des sentiments et des jugements de la catégorie de la moralité. Il est permis et nécessaire d'attribuer à l'homme primitif des notions morales qui ne sont pas 'rudimentaires, imparfaites et difficiles à discerner' »<sup>38</sup>. Tout gradualisme lui était odieux.

C'est à partir de cet état d'innocence indéterminée que pouvait se produire la 'chute' dans le fétichisme. La raison naturelle allait s'affaiblissant, l'habitude gagnait ce que perdait la raison, et c'est ainsi que se constituaient des peuplades aussi sauvages que le pires que connaissait l'humanité, ou des individus aussi dégradés que ceux des basses classes de nos sociétés contemporaines. Seule l'idée qu'aux origines même prévalait une loi morale permettait de préserver l'idée d'un être humain libre de son choix à chaque moment du passé ; dans les théories empiristes évolutionnistes, les impulsions originelles, n'étant pas guidées par un sens moral, étaient rigidement déterminées. Pour Bagehot, poursuivait Renouvier, il n'existait, a posteriori, qu'une seule histoire possible, une seule destinée, alors que l'idée d'un champ de possibles à chaque moment du temps pouvait impliquer que, dans l'histoire, les choses auraient pu se passer autrement<sup>39</sup>. La diversité des races humaines ne pouvait s'expliquer que par l'autonomie de l'homme, au-delà d'un déterminisme étroit : le milieu, la condition, l'époque ne pouvait en rendre compte. Les plus élevées des races morales n'étaient jamais passées par une période de sauvagerie.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>39</sup> D'où, chez Renouvier, l'idée d'une uchronie, figuration des événements qui auraient pu se produire dans le passé.

### Les premières conditions du progrès

Ainsi conçue, poursuit Renouvier, la psychologie de l'homme primitif, n'est que 'la psychologie même, en ses principes, envisagée sur un théâtre humain antérieur à l'histoire et aux habitudes des races', un état de non-détermination originelle qui, prenait la peine de souligner Renouvier, n'avait rien à voir avec Adam, le péché originel et la Chute. La doctrine humaine et 'expérimentale' du péché faisait appel aux notions humaines les plus simples et les plus communes<sup>40</sup>, basée sur une morale originelle et un écart par rapport à cet idéal, et n'avait rien de théologique. Le point de départ social était une société qui 'a subi les épreuves de la liberté et de la vie'. Tout manquement au devoir d'un individu entraînait 'la réaction contre le crime, souvent criminelle elle-même', puis en règle générale une 'solidarité dans la décadence': « le progrès dans le mal comme dans le bien est une suite naturelle de faits de solidarité tant personnelle que sociale »<sup>41</sup>. La décadence était donc la règle bien plus que le progrès. 'Cristallisation mentale, tatouage moral, misère physique', et l'on pouvait juger de l'état des sociétés par la profondeur de la chute, « variable suivant les familles ou tribus diverses mises à l'épreuve de la vie »<sup>42</sup>. Celles qui s'étaient le moins éloignées de l'Etat primitif témoignaient d'un état patriarcal originel, non sauvage, à la source des grandes nations et des grandes civilisations, et constituaient les 'races nobles' ou 'races éthiques'<sup>43</sup>. Dans le tableau général d'une 'chute' à partir de l'état d'innocence originelle, seules ces races éthiques étaient susceptibles de progrès : « Le progrès n'est possible qu'à des groupes sociaux dans lesquels une certaine liberté morale, une certaine mesure de conduite des passions et d'esprit d'examen des maximes, se sont conservées chez les

---

<sup>40</sup> *La Critique philosophique*, IV, 38, p. 180.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>43</sup> Renouvier, tout comme Bagehot, voit dans la 'coutume' l'élément racial principal, et récuse toute idée de 'communauté de sang'.

## **CORPUS, revue de philosophie**

individus, et peuvent s'exercer, sans trouver un obstacle insurmontable dans le milieu et dans la coutume »<sup>44</sup>. Mais la discipline de ces races ne devait pas être assez rigide pour entraîner une fixité totale, conformément aux thèses formulées par Walter Bagehot. Le progrès, ainsi conçu, ne s'inscrivait nullement dans un ordre de développement suivi et régulier. Il n'était nullement 'le lot du plus grand nombre des sociétés humaines parvenues à un certain point de développement'<sup>45</sup>. C'est dans ce cadre général que l'on pouvait envisager de formuler certaines lois de développement des sociétés, qui correspondaient à ce que Bagehot appelait 'lois scientifiques de développement des nations'.

### **Lois des états de société**

L'état social primitif n'était donc nullement analogue à l'état sauvage. L'observation et l'expérience ('ici point d'hypothèses', affirmait Renouvier) confirmaient l'idée qu'il s'agissait d'un « état patriarcal réduit à sa plus simple expression : c'est le groupe humain encore très borné ; c'est la raison encore très peu appliquée et développée... Il s'agit d'un état mental, d'un état moral, et des premiers éléments des rapports sociaux ». Le passé originel envisagé par Renouvier, interprété dans le sens de sa théorie morale, se référait aux ancêtres supposés des premières civilisations historiques. Sur un plan plus scientifique que philosophique, l'idée d'une immensité des temps géologiques semble avoir échappé à Renouvier, ainsi que l'ancienneté de l'homme, et en ceci il était proche des anti-évolutionnistes religieux : « Tout ceci est fort étranger à l'âge de pierre, la question des poteries ou celle des époques géologiques »<sup>46</sup>.

A partir de cet 'homme primitif' à l'état patriarcal s'étaient développées les sociétés patriarcales historiques, formes de société élémentaires ayant réagi avec succès aux épreuves de la vie naturelle et sociale, pourvues d'un sens de la discipline et de

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>46</sup> *La Critique philosophique*, IV, 40, p. 210.

la justice ; elles correspondaient historiquement aux anciens Aryens, Chinois, Egyptiens, aux 'patriarches-type de la tradition sémitique'. De telles races de raison étaient protégées contre le danger d'extrême décadence et de chute dans l'état sauvage, mais étaient susceptibles de tomber dans la barbarie, et ici Renouvier formulait un ensemble de distinctions entre sauvages et barbares.

Les sauvages consistaient en tribus 'définitivement dégradées' dont l'assiette mentale excluait « d'une manière plus ou moins complète leur relèvement »<sup>47</sup>. Ils étaient comparables à des aliénés 'incommunicables', 'immodifiables', plongés dans un état mental 'qu'on pourrait nommer, si les individus n'étaient pas physiologiquement sains, et en considérant l'état social ou collectif, une *paralysie générale*<sup>48</sup>. Ils représentaient la plus grande chute à partir de l'état primitif originel. Au contact de la civilisation, ils contractaient des vices nouveaux, ils 'périssent plutôt que de se transformer'. Si, dans le premier article de la série, Renouvier avait parlé d'un 'relèvement fort difficile du sauvage', le dernier article de la série ne laisse guère de doute sur leur dégradation définitive.

Les Barbares (anciens Germains ou Celtes, Arabes anciens et modernes), descendus également de familles patriarcales, n'avaient pas atteint un tel degré de dégradation. Ils avaient l'esprit ouvert, n'étaient pas dépourvus de curiosité intellectuelle, étaient parfois aptes à discuter de leurs coutumes, donc à les changer.

C'est sur ce fond général de décadence totale ou relative que se dégagent quelques nations progressives à partir des sociétés patriarcales historiques, et à partir de là Renouvier s'appuyait sur les thèses de Walter Bagehot. Une réaction contre le désordre et le mal pouvait se traduire en coutumes rigides, qui engendraient des coutumes rigides, et (pour reprendre des termes de Stuart Mill mentionnés par Bagehot, mais que Renouvier ne cite pas) un état stationnaire. Il s'agissait des races éthiques disciplinées.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 211-12.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 212. La paralysie générale est à cette époque étroitement associée à la syphilis. Les italiques sont de Renouvier.

## CORPUS, revue de philosophie

A partir de ce point, Renouvier reprenait à son compte les thèses de Bagehot sur 'l'âge de la discussion'<sup>49</sup> ayant son origine dans le 'miracle grec', caractérisé par une liberté à l'égard de la coutume, l'absence de pouvoir sacerdotal maître de l'éducation et capable d'embrasser l'Etat, la recherche de nouvelles constitutions, l'élaboration continue d'une culture, génératrice de liberté. Les religions d'expiation et de sacrifice, au contraire, étaient le signe d'une déchéance morale à laquelle avaient succombé des races éthiques esclaves. Les races éthiques libres, races de discussion, étaient réellement progressives, ce qui corroborait en dernière instance l'idée de Bagehot que 'la stagnation est la règle du monde, les progrès une exception fort rare'.

« Les lois des états sociaux... expliquent donc et représentent, sur le simple fondement de la liberté morale... sous les conditions de solidarité et de milieu que l'induction supplée si l'histoire ne peut les atteindre, l'existence et la nature de sociétés entièrement dégradées, anciennes et actuelles, qu'on nomme sauvages, la formation des sociétés patriarcales historiques et des sociétés barbares, formation soit parallèle, soit successive, et de celles-ci à celles-là : les unes aptes à un développement régulier, à des progrès et à des chutes en divers points, les autres plus ou moins aptes encore, mais bien plus difficilement et surtout moins spontanément ; l'organisation graduelle, à partir de ces sociétés patriarcales, de ces races éthiques disciplinées dont la réaction contre le désordre et le mal s'est traduite en fondations sociales et religieuses, mères d'absolue coutume et d'habitudes d'esprit invincibles ; enfin l'avènement de races éthiques libres, qui... ont ouvert l'âge de la discussion, et créé la cité, la science et l'art »<sup>50</sup>.

L'idée même de croyance au progrès général était pour Renouvier le commencement même de la décadence, ce qui explique l'acharnement avec lequel il combattit toute sa vie cette notion. L'école 'historique' du progrès avait nié l'idée de morale pure, en prétendant que la morale n'était qu'une détermination

---

<sup>49</sup> Tout en rendant hommage à Saint-Simon et sa définition de 'l'époque critique'.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 219.

historique, toujours relative. Le vrai progrès ne pouvait être que moral, il n'était pas accroissement brut de connaissances, mais travail actif de la raison. L'ennemi principal demeurait « la philosophie de l'évolution éternelle du monde, du progrès mécanique de l'humanité et du droit historique (on ose donner ce nom à l'empire brutal du fait en histoire et en politique) en un mot la philosophie de la force et la négation de la loi morale »<sup>51</sup>.

IL serait nécessaire, avant de tirer des conclusions définitives des théories de Renouvier sur l'homme primitif et de sa critique de l'anthropologie évolutionniste d'origine britannique, de situer l'une et l'autre théorie dans leur contexte historique et leur contexte de pensée (les années 1870 en France et en Grande Bretagne), d'approfondir l'étude des théories de Tylor, Lubbock, Bagehot, ainsi que leur critique de l'innéisme, afin de les saisir en miroir se reflétant et se critiquant l'une l'autre, dans une symétrie où se relativiserait la question de savoir qui (ou en quoi) l'une avait tort ou l'autre raison. On se contentera ici de souligner brièvement apports et limitations de cette incursion de Renouvier dans le domaine de l'anthropologie, et de souligner qu'il ne se posait pas les mêmes questions que celles auxquelles tentaient de répondre Lubbock, Tylor, Bagehot, ou même Darwin dans les quelques chapitres de *La descendance de l'homme*<sup>52</sup> consacrés à 'la psychologie de l'homme primitif'.

S'il était aisé pour Renouvier d'effectuer la critique d'une philosophie de l'évolution comme celle de Spencer (menée par Renouvier et son disciple François Pillon dans d'autres articles de *La Critique philosophique*), car Spencer se maintenait au niveau de la philosophie et des principes (premiers, biologiques, sociologiques) et n'utilisait les faits scientifiques que de seconde main, à titre d'illustration dans une philosophie générale où Renouvier était sur son terrain pour lui répondre, le problème se posait en termes différents concernant des ouvrages à prétention scientifique, tentant d'ouvrir, sur des bases qui n'étaient pas uniquement philosophiques, de nouveaux domaines de

---

51 *Ibid.*, p. 219.

52 L'essentiel de cet ouvrage est en fait consacré à la sélection sexuelle.

## **CORPUS, revue de philosophie**

connaissance. La critique de l'empirisme, des apories d'une philosophie associationniste et de 'l'école de Locke et de Condillac' poursuivie dans ces textes de Renouvier, présentait des aspects novateurs, traquant dans l'empirisme évolutionniste une forme de déterminisme, avançant une théorie de la liberté humaine à chaque moment de l'histoire, ouvrant la voie à une reconstitution des possibles du passé et une histoire ouverte. Mais, quelle qu'en soit la pertinence, sa critique ne suffisait pas à réfuter sur leur propre terrain les données de l'archéologie préhistorique, de la géologie, de l'anthropologie culturelle naissantes, quelles qu'en soient leurs failles et leur dépendance idéologique.

Peu de chercheurs en sciences sociales, aujourd'hui, plaideront en faveur de l'utilitarisme évolutionniste qui servait de charpente et de cadre idéologique aux premières formulations de l'archéologie et de l'anthropologie, et la critique qu'en fit Renouvier paraîtra pertinente, voire percutante. Mais ces mêmes chercheurs n'hésiteront pas à mentionner Lubbock et Tylor comme les fondateurs de nouveaux objets d'investigation scientifique, quelles que soient leurs faiblesses philosophiques. Leur souci d'observation, de classification des outils et habitats, de mesure des faits culturels, en dépit d'une philosophie évolutionniste étroitement dépendante du contexte du XIX<sup>e</sup> siècle, ouvrait la voie à une investigation fertile à laquelle sont redevables les sciences de l'homme contemporaines.

Renouvier, récusant 'l'explication des lois par les faits, par des faits sans loi' qu'il prêtait à l'école évolutionniste, soucieux de construire une science appliquée à partir d'une science rationnelle pure, fut ainsi poussé à répondre à Tylor, Lubbock, Darwin, – et même Bagehot auquel il n'emprunta que les éléments finaux de sa loi des sociétés – sur un terrain qui n'était pas le sien. Ce qu'il y avait d'important dans la pensée de ces derniers n'était pas leur réponse à des questions philosophiques fondamentales, mais leur souci d'observation et de classification dans des domaines plus restreints auxquels Renouvier ne prêta guère attention. Le carcan philosophique rigide dans lequel prenaient forme ces mesures n'impliquait pas automatiquement leur absurdité. L'idée formulée par Renouvier d'un homme moral aux origines n'impliquait pas que la distinction entre

paléolithique et néolithique fût insignifiante, pas plus que le classement des diverses formes de mariage. Au nom d'une philosophie morale qu'il tenta d'étendre dans le champ historique – et préhistorique –, au nom d'une notion de temps plus mosaïque que géologique (science dont il parlait avec mépris), il développa, sur un terrain qui échappait à la philosophie, une étrange reconstitution où des concepts philosophiques empruntés tels quels se superposaient à des données d'ordre historique dont il ne tenait pas compte. Ainsi pensa-t-il dégager une loi 'conforme à l'expérience'<sup>53</sup>, en ne prétendant 'rien ajouter aux faits que leur interprétation'<sup>54</sup>, fondée sur des notions d'observation et d'expérience à l'usage de « ceux qui aiment mieux se fier, en pareil sujet, à l'histoire visible et constamment renouvelée du cœur humain, en chaque personne, qu'à l'histoire imaginaire des anthropopithèques, appelés par l'évolution et le progrès à passer de la condition de bêtes sans reproches à celles d'hommes pervers ». <sup>55</sup>. A l'impératif moral catégorique constitutif de l'humanité dans l'abstrait, Renouvier ajouta, conformément à l'observation et l'interprétation des faits par des 'lois du cœur', l'idée d'un patriarche primitif, doté d'une faculté morale non encore exercée. Quoiqu'il s'en défendît constamment, on ne saurait passer sous silence la ressemblance de l'homme primitif selon Renouvier avec l'Adam d'avant la chute selon la théologie chrétienne.

Si l'on se place en effet de l'autre côté du miroir, du côté de l'évolutionnisme victorien, force est de constater que plusieurs des arguments avancés par Renouvier contre l'évolutionnisme avaient déjà été portés par des hommes d'Eglise et des partisans de la religion établie contre Tylor et Lubbock, mais aussi – à l'origine des débats – contre Darwin et la nouvelle géologie dite uniformitariste. Celle-ci, avec James Hutton et Charles Lyell, était fondée sur l'idée que les causes actuelles, soit les phénomènes observables de nos jours, suffisaient à rendre

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 209. 'Ici point d'hypothèse' ajoutait-il en allusion explicite à Newton.

<sup>54</sup> *La Critique philosophique*, IV, 40, p. 213.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 211.

## CORPUS, revue de philosophie

compte de l'histoire de la Terre depuis ses origines, arguments que refusaient les défenseurs de la théologie naturelle, qui voyaient dans l'histoire de la Terre une succession d'interventions divines. L'idée que les 'sauvages' actuels pouvaient servir de modèle à l'homme primitif provient d'une extension de ce cadre méthodologique actualiste. L'idée que, si l'on avance une idée nouvelle contraire aux théories dominantes, la preuve incombe à l'innovateur, qui devrait apporter tous les éléments, sert également d'argument contre la théorie darwinienne, considérée comme non fondée faute d'une argumentation complète. L'argumentation de Renouvier sur la rareté des données fournies, prolongée lorsque ces données existaient par le refus de leur accorder un intérêt quelconque, l'absence fréquente de 'missing links', font partie de l'arsenal rhétorique des partisans de l'Eglise établie face à Darwin, ainsi que les théories d'une dégénérescence à partir d'un état d'innocence originelle. Un tableau symétrique des critiques adressées à l'évolutionnisme en France et en Grande Bretagne – en biologie comme dans les sciences sociales – ferait mieux encore ressortir ces ressemblances.

L'homme primitif de Renouvier et l'Adam de la Bible ont, si l'on ose dire, une origine commune et une psychologie comparable. Renouvier, certes, réfute à maintes reprises l'idée que la chute à partir de l'Etat patriarcal ait des points de ressemblance avec la Chute au sens théologique du terme, récuse l'idée de péché originel, éprouve une aversion profonde pour les 'religions de sacrifice et d'expiation'. Mais son homme primitif, « non arrêté dans la connaissance du bien et du mal, dans un état moralement vague, passant à un autre état, né de son acte, dans lequel il s'est senti déterminé à ce qu'il a conçu n'être pas bien »<sup>56</sup> n'est pas sans évoquer Adam et Eve au paradis terrestre, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, le péché originel et la chute, dans une version rationalisée de très vieux thèmes chrétiens. En plongeant dans l'histoire, et reconstituant son origine sous la forme fantasmée d'un patriarche primitif, pour renforcer l'idée d'un impératif moral propre à l'homme, Renouvier fragilisa plus qu'il ne renforça cet

---

<sup>56</sup> *La Critique philosophique*, 1875, IV, 27, p. 8.

**Daniel Becquemont**

impératif, et fit malgré lui ressortir les racines bibliques de son  
'état social primitif'.

DANIEL BECQUEMONT  
UNIVERSITÉ DE LILLE III



## **L'UCHRONIE ET LES UCHRONIES UN LIVRE EPONYME OUBLIE, DANS UN SOUS-GENRE PRIS ENTRE LITTERATURE LEGITIME ET ROMAN DIT POPULAIRE**

Charles Renouvier ne semble guère avoir sa place en littérature. Lui-même a entretenu sa mauvaise réputation, avec humour, indiquant ainsi : « On a dit de moi que je ne savais pas écrire ma langue. Ce n'est pas tout à fait exact » puis concédant que son style « n'a ni la grâce, ni le charme du style d'Anatole France »<sup>1</sup>, ou ajoutant « Oh ! » à l'évocation d'un « ouvrage auquel [il a] dû tâcher de donner quelque valeur littéraire<sup>2</sup> ». Or cet auteur, dont, à sa mort, les plus bienveillants relèvent que « l'exposition est pénible, embarrassée<sup>3</sup> », s'il n'a pas tout à fait inventé un genre, lui a donné un nom, l'uchronie, histoire « telle qu'elle n'a pas été, telle qu'elle aurait pu être » comme le dit un sous-titre de son *Uchronie*<sup>4</sup>. Il s'agit ici de le replacer dans ce genre, apparentable à la science-fiction, sous-catégorie de celle-ci encore qu'il soit antérieur et qu'il semble mieux accepté par la culture « légitime ». On en suivra les traces ou esquisses antérieures, puis la perpétuation, même s'il peut sembler aussi absurde d'y intégrer Renouvier que de tenter un parallèle stylistique entre lui et Stendhal. Cela suppose de présenter

---

1 Charles Renouvier. *Les derniers Entretiens – recueillis par Louis Prat*, Colin, 1904 (rééd., Paris, Vrin, 1930) p. 88.

2 *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, Paris, Colin, 1910, lettre du 18 novembre 1872.

3 A. Darlu, « La morale de Renouvier », p. 1-38 de *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 1. Cf. aussi, par ex., Gabriel Séailles, *La Philosophie de Charles Renouvier*, Paris, Alcan, 1905, p. 15-16.

4 Charles Renouvier, *Uchronie (l'utopie dans l'histoire) Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Paris, Bureau de la critique philosophique, 1876, rééd., *Uchronie*, Paris, Fayard, 1988. Page 9, le sous-titre devient « Histoire de la civilisation européenne, telle qu'elle n'a pas été, telle qu'elle aurait pu être. »

## CORPUS, revue de philosophie

*l'Uchronie*, ses précédents, mettant d'ailleurs fort peu en cause son originalité, puis sa postérité ou plutôt les convergences et cousinages repérables en littérature, populaire ou non.

*L'Uchronie*, « livre très curieux<sup>5</sup> » paru en 1857, qualifié par Renouvier en 1875 de « travail informe et mal écrit qui avait été commencé il y a quinze ou vingt ans dans certaine Revue<sup>6</sup> » puis retravaillé, est publié en 1876 sous sa forme définitive. Il emprunte les allures d'une publication de document, se donne pour la traduction d'un manuscrit en latin, écrit par un religieux brûlé en 1601 à Rome, par l'inquisition, transmis par son confesseur converti à ses vues et ayant fui en Hollande, dont le fils rapporte le témoignage, y ajoutant le sien, avant le petit-fils prenne à son tour la plume en 1709 et 1715. Ces « appendices » copieux, plus du tiers du livre, forment une fiction suivant l'évolution de trois générations face au manuscrit dont elles s'éloignent, et face à l'histoire, aux religions, avec le passage d'un respect distancié aux franges d'un fanatisme désespéré<sup>7</sup>. Ils relèvent de l'effet de réel, ancrent le texte dans notre monde avec des rappels de l'histoire depuis l'empire romain, et, en particulier de la Saint-Barthélémy, des victimes de l'inquisition comme Giordano Bruno, de l'invasion des Provinces-Unies par Louis XIV, de la révocation de l'Édit de Nantes, des dragonnades.

Le caractère fictif de l'ensemble est souligné *in fine*, dans une postface « de l'éditeur », où Renouvier se présente comme auteur, évoque les difficultés de construction de l'ouvrage, précise le fond de son propos entre affirmation de la multiplicité des possibles et rejet du fatalisme au nom de la liberté. L'effet de réel est à double tranchant, il intègre le supposé manuscrit dans l'Histoire mais souligne aussi son énorme distance d'avec la dite Histoire. Car le cœur du texte décrit un monde différent du nôtre. Non encore dans le premier ni la moitié du deuxième des cinq « tableaux » : y sont traités les rapports entre Églises et États, le judaïsme et le christianisme, la place de l'Orient dans

---

<sup>5</sup> Gabriel Séailles, *op. cit.* p. 11.

<sup>6</sup> *Correspondance de Renouvier...*, *op. cit.*, lettre du 11 janvier 1875.

<sup>7</sup> Cf. Hubert Grenier, « Uchronie et utopie chez Renouvier », *Corpus*, n°10, 1989, p. 173.

l'empire romain, l'histoire de ce dernier jusqu'à Marc-Aurèle. Mais tout bascule alors pour quelque 210 pages, une petite moitié du volume. Une note précise que « nous entrons dans le roman » avec une lettre « probablement [!] apocryphe » du général Avidius Cassius à l'empereur, exigeant et obtenant d'être adopté. Commode est déshérité. Des réformes sont engagées ; le texte suggère leur caractère plausible, leurs précédents, leurs applications ultérieures : droit de cité généralisé, réforme agraire et distribution de terres, service militaire universel et abrégé, « extension des droits civils des femmes, des enfants et des esclaves », et enfin « interdiction des droits de citoyen à tout homme qui se reconnaît chrétien »<sup>8</sup> et qu'appelle à bannir le testament secret de Marc-Aurèle. Ce dernier se suicide, Cassius est assassiné, Commode écarte Pertinax, le successeur désigné, et s'empare du pouvoir. C'est le troisième « tableau ». On retrouve presque notre Histoire.

Mais Pertinax reprend le dessus. Il disperse les prétoriens, les réformes agraire et militaire, radicales, sont acceptées comme seule solution aux difficultés de Rome. Une constitution renouvelle la République. Enfin, le christianisme est banni d'occident mais domine l'orient romain, que décrit le quatrième « tableau », avec la multiplicité des sectes et hérésies originelles, les conciles, débats, rivalités, et, du fait d'invasions « barbares », contenues en occident, une évolution politique et sociale qui est celle de notre moyen-âge. Le cinquième tableau, de loin le plus long, raconte un occident qui échappe à une restauration militaire oligarchique et donne naissance à des nations indépendantes aux structures diverses, avec un municipalisme grec et italien et des guerres déchirant la Gaule par la faute d'un nord aristocrate et druidique. Les courants religieux sont aussi divers, entre cultes à mystères et néo-platonisme. Une vaine offensive de l'orient et des « barbares », décalque retourné des croisades, amène une union politique, mais a surtout des effets indirects, acculturant les agresseurs, surtout les Germains, d'où leur relecture du christianisme et une Réforme permettant une convergence entre « les nations chrétiennes réformées et les

---

<sup>8</sup> Charles Renouvier, *Uchronie*, *op. cit.*, p. 110, 116.

## CORPUS, revue de philosophie

nations philosophiques à religions libres<sup>9</sup> ». S'y ajoutent un développement scientifique et technique, les grandes explorations et découvertes, etc.

Bref, dans ce monde, le XVI<sup>e</sup> siècle des olympiades ressemble à notre XVI<sup>e</sup> siècle, en plus satisfaisant pour l'auteur, et est fort loin du VIII<sup>e</sup> avec lequel il coïnciderait : le moyen-âge est escamoté, le christianisme correspond aux vœux de Renouvier, mais les bouleversements de l'Histoire renvoient en fait à des choses connues, certes accélérées, souvent déplacées entre est et ouest, parfois inversés lorsqu'il s'agit du hasard des armes. Les causalités sont ou semblent respectées. Il s'agit de mettre en avant la liberté humaine, de refuser la fatalité en Histoire, mais en s'inscrivant dans le raisonnable, en s'appuyant sur le connu.

En dehors du propos philosophique et politique, le mécanisme a quelques antécédents. Quoi qu'écrivait en 1927 l'auteur de *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, il est inexact que « jamais on n'avait rien vu de pareil à ce livre étrange<sup>10</sup> ». On trouve des allusions, d'abord. Chez Pascal, bien sûr, et le compte rendu de l'*Uchronie* dans la *Revue philosophique*, en 1876, évoque le nez de Cléopâtre<sup>11</sup>. On peut remonter à Tite-Live demandant (livre IX-17 à 19) quel aurait été le sort de Rome si elle avait été en guerre contre Alexandre (et concluant à la supériorité de l'*Urbs*) voire à Clovis, catéchumène, s'exclamant au récit de la passion du Christ que s'il avait été là avec ses Francs, il aurait vengé le fils de Dieu (et non empêché la crucifixion, ce qui limite le bouleversement pensable)<sup>12</sup>. On signale<sup>13</sup> une autre allusion avant Pascal, en 1581, chez

---

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 290.

<sup>10</sup> P. Mouy, *L'Idée de Progrès dans la philosophie de Renouvier*, Paris, Vrin, 1927, p. 154.

<sup>11</sup> G. Compayré, *Revue philosophique*, 1876-2, p. 294. On pourrait ajouter, toujours chez Pascal, le grain de sable tuant Cromwell.

<sup>12</sup> Cf. Laurent Theys, *Clovis, de l'histoire au mythe*, Bruxelles, Complexe, 1996.

<sup>13</sup> Cf. Éric B. Henriot, *L'Histoire revisitée. Panorama de l'uchronie sous toutes ses formes*, Amiens, Encrage, 1999 (rééd. complétée en 2003) ;

Duplessis-Mornay imaginant, dans *De la vérité chrétienne contre les athéistes*, que les « Indiens occidentaux » aient pu « abord[er] premièrement en Irlande ou en France ou au Groenland où ils eussent pu dire de nous ce que nous d'eux ». Renversement intéressant, mais qui s'arrête là. On trouverait aussi chez Voiture des considérations sur la balle tuant Gustave Adolphe de Suède à Leipzig. Mais depuis Tite-Live on a peu progressé, ce qui n'étonnera pas les lecteurs de l'*Uchronie*.

On passe de quelques lignes à quelques pages, avec les Lumières. En 1732, André Lesage publie *Les Aventures du chevalier de Beauchêne, Canadien français élevé par les Iroquois et qui devint capitaine des flibustiers*. Un personnage imagine que des hommes du Nouveau Monde, « nous prévenant dans l'art de la navigation », ont découvert l'Europe avant 1492, y commentent éberlués nos mœurs, et, portant une statue de leur dieu-oiseau dans un cimetière, sont pris à partie, doivent fuir et laisser derrière eux leurs prêtres dont les chrétiens vérifient la combustibilité. Plus qu'en uchronie, on est entre le bon sauvage et le Persan. Mais on passe à tout un chapitre avec la Révolution française, progression conforme aux vues de Renouvier. En 1791, Jean-Baptiste Isoard, dit Delisle de Sales, publie *Ma République*. Au chapitre XXI, il suppose Louis XVI tenant sa noblesse, rendant inutile le serment du jeu de paume, mais aussi, plus tard, ne pouvant se faire obéir de sa garde, qui tire sur les femmes de Paris venues à Versailles. Et en 1813, Lorenzo Pignotti publie en Italien une « Histoire de la Toscane jusqu'au Principat », où dans un chapitre, Laurent le Magnifique ne meurt pas en 1492, préserve l'Italie des invasions, étouffe la Réforme dans l'œuf. On se rapproche de Renouvier, même si l'on est fort loin de ses convictions.

Dernier épisode ou presque, avec Napoléon. À Sainte-Hélène, il rêve sur Alexandrie, l'Égypte, toute l'Afrique, imagine pour la première « dix ans d'administration française » donnant « cinquante ans de prospérité et de bon gouvernement »,

---

« Uchronie », in Pierre Versins, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanne, L'âge d'homme, 1972 ; Jacques Van Herp, *L'Histoire imaginaire*, Bruxelles, Recto-Verso, 1984 ; Emmanuel Carrère, *Le détroit de Behring, introduction à l'uchronie*, POL, 1986.

## CORPUS, revue de philosophie

esquisse ce qui serait advenu s'il avait débarqué en Angleterre ou triomphé à Saint-Jean-d'Acre<sup>14</sup>. Napoléon encore, mais personnage de Balzac, rêve de contre-offensive en 1814, dans *Une ténébreuse affaire*. Et surtout, il devient personnage principal, même si c'est d'un auteur obscur, Louis Geoffroy, avec en 1836 *Napoléon et la conquête du monde 1812-1832. Histoire de la monarchie universelle*, réédité en 1841 comme *Napoléon apocryphe, Histoire de la conquête du monde et de la monarchie universelle*<sup>15</sup>. On a, pour la première fois semble-t-il, en tous cas en France, tout un livre présentant l'Histoire « telle qu'elle n'a pas été, telle qu'elle aurait pu être ». Avec un résultat grandiose, agrémenté de clins d'œil quand on énumère les œuvres littéraires de ce monde-là, ou quand l'empereur fait saper et exploser, sans motif, « Sainte Hélène, petite île ». Mais c'est aussi un univers totalitaire, où « il n'y eut plus (...) ni homme ni mot pour exprimer l'idée de la liberté »<sup>16</sup>. On pourra ajouter, après Napoléon auteur et personnage, Napoléon catalyseur, s'il est vrai qu'on lui doit la preuve, au moins pour les Français, de ce que l'homme, l'individu, pouvait faire l'histoire. Selon Marthe Robert dans *Roman des origines et origines du roman*, c'est une des définitions de la modernité et la condition de l'expansion du genre romanesque<sup>17</sup>. Avec l'idée de faire basculer l'histoire, on

---

<sup>14</sup> Comte de Las Cases, *le Mémorial de Sainte-Hélène*, rééd. Paris, Gallimard, «Pléiade», 1956, p.392-393, 454-455. Cf. également René Grousset, *Figures de proue – d'Alexandre le Grand au Grand Mogol*, (1948), Paris, Balland, 1992, p. 221-224.

<sup>15</sup> Rééd. sous le titre de 1836, titre et sous-titre inversés, et entre parenthèse : « Napoléon apocryphe », Paris, Tallandier, 1985.

<sup>16</sup> Bien avant, donc, le surgissement littéraire de « l'idée d'un pouvoir absolu de type inédit » au début du XX<sup>e</sup> siècle, et « l'État total » possible après la première guerre mondiale. Cf. Bernard Bruneteau, *Les totalitarismes*, Paris, Colin, 1999.

<sup>17</sup> « La fortune du Bâtard au siècle de l'Histoire et du roman est proprement inconcevable sans la montée de Napoléon. L'aventurier sans naissance ni fortune, qui, en rien de temps, se couronne lui-même, installe ses frères sur tous les trônes d'Europe qu'il a rendus vacants, et se taille un empire dans une république toute neuve dont il est à peine citoyen, appartient au roman par toutes les fibres de sa

retrouve Renouvier, même si lui, il ajoute la Révolution ou la République, une Morale. S'y ajoute un autre filon, que je qualifierais, si le pavillon ne servait à couvrir trop de choses, de libéral, et où l'on trouve des anglo-saxons, avec d'autres antécédents que Renouvier ignorait sans doute, comme Isaac Disraeli indiquant dans des *Curiosités de la Littérature* publiées en 1849, les vertus d'un jeu d'historien dans un essai « Sur une histoire des événements qui ne sont pas arrivés », ou Nathaniel Hawthorne, imaginant en 1845, dans des lettres, les vies alternatives de Byron, de Mary Shelley et, derechef, de Napoléon<sup>18</sup>.

Ainsi, si l'on voit dans quel ensemble s'inscrit l'*Uchronie* de Renouvier, il n'y a ni continuité, ni influence directe ou indirecte, mais cousinage, et on perçoit son originalité, avec tout un livre, continu, comme seul Geoffroy semble l'avoir osé auparavant, mais ne portant pas cette fois sur un passé immédiat, prenant ses origines loin dans le temps, développant Pascal en somme. De plus, ce livre pose explicitement le problème de la liberté, réfléchit sur lui-même, sur ses mécanismes, ses possibilités de production, son sens. On trouve ce qui manquait aux prédécesseurs, faute de développements ou de profondeur, le sentiment de devoir circuler entre liberté et nécessité, pour ne

---

personnalité, il est roman de bout en bout, un roman qui se fait à mesure qu'il influence les événements de l'histoire et qui, pour la première fois à l'époque moderne, s'imprime en lettres de chair et de sang dans le tissu même de la réalité. Le petit homme insignifiant qui se révèle assez fort pour changer son « roman familial » en instrument de puissance historique a certes quelque raison de s'écrier : « Quel roman que ma vie ! » (il eût pu dire mieux encore : « Quelle vie que mon roman ! »), il est effectivement le Bâtard incarné, le renégat parfait qui bouleverse le monde en accomplissant sans scrupules ni remords ce que ses pareils osent à peine rêver. Aussi devient-il pour le Bâtard contemporain l'inspirateur, le maître, l'idole qui n'écrase pas, mais relève ses fidèles ; et pour le roman moderne le génie libérateur dont l'action même, aux confins de l'action et du rêve, recule comme jamais encore les limites de l'imagination. » Marthe Robert, *Roman des origines et origine du roman*, Paris, Grasset, 1972, p. 237-238.

<sup>18</sup> Cf. Éric B. Henriot, *op. cit.*

## CORPUS, revue de philosophie

pas tomber dans l'arbitraire même stimulant. D'où, parce que l'histoire a ses pesanteurs, une convergence avec le monde que nous connaissons, ce qui semble avoir été peu noté après la *Revue philosophique*<sup>19</sup>.

C'est un des éléments laissant penser que l'*Uchronie* de Renouvier peut être citée sans avoir été lue. Le mot même d'uchronie, nom commun, s'est perdu<sup>20</sup>. Pierre Larousse et ses successeurs immédiats le connaissent<sup>21</sup>, mais les dictionnaires semblent l'oublier depuis la première guerre mondiale. André Chamson, en 1927, salue avec chaleur la mémoire de Renouvier, mais appelle « uchronies » les systèmes politiques prétendant s'appuyer sur les leçons de l'histoire mais tronquant celle-ci par dogmatisme, à commencer par les élucubrations de Maurras<sup>22</sup>. Plus près de nous, des chercheurs en littérature en font une « utopie située dans l'avenir », citant Renouvier mais affirmant qu'ensuite la notion « s'est chargée d'avenir » et « s'emploie de plus en plus fréquemment », ou en font « la forme traditionnelle de l'utopie moderne »<sup>23</sup>. Mettre en avant Sébastien Mercier et *L'an 2440*<sup>24</sup> dit assez que le mot est alors employé pour science-fiction ou anticipation, fleurant trop la littérature populaire. Cela dit, il n'a pas tout à fait disparu, même dans son sens initial ; on le retrouve ainsi chez Georges Vedel se demandant en 1964 qui aurait remplacé le général De Gaulle à la tête de l'État après, par

---

19 G. Compayré, art. cit., p. 301.

20 Hubert Grenier parlait de « néologisme mort-né », art. cit., p 171.

21 *Grand Dictionnaire Universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, tome XVII, p. 1958-1959, *Nouveau Larousse illustré*, 1913.

22 André Chamson, « L'Homme contre l'Histoire. Essai sur la puissance de l'uchronie », in André Chamson, André Malraux et alii, *Écrits*, Paris, Grasset, 1927, p. 11-12.

23 Hinrich Hudde, Peter Kuon, « Utopie – Uchronie – et après : une reconsidération de l'utopie des lumières », in Id. (éd.), *De l'Utopie à l'Uchronie. Formes, significations, fonctions*, Tübingen, Gunter Narr, 1988, p. 10, 15 ; Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2<sup>e</sup> édition, 1979, p. 16, 174-179.

24 Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440*, rééd. Paris, France Adel, 1974.

exemple, le Petit-Clamart<sup>25</sup>. Ceci avant une floraison relative et récente, paraissant avoir ramené le terme sinon dans le langage courant, du moins dans le vocabulaire usité<sup>26</sup>, au-delà de son emploi plus précoce par les amateurs et critiques de science-fiction<sup>27</sup>,

Par ailleurs, le contenu du livre de Renouvier a été oublié. On le juge souvent sur des on-dits, à commencer par ceux concernant son style. Et tous ceux se repassant le mot ne pensent pas, contrairement à Julien Benda, à l'associer en cela à Auguste Comte ou à Emmanuel Kant<sup>28</sup>. Les on-dits continuent pour le contenu. On cite titre, sous-titre, point de départ. On semble croire qu'après la décision de Marc-Aurèle, tout est joué et s'enchaîne mécaniquement. On y voit « un mépris superbe des conditions sociales »<sup>29</sup> alors que l'auteur ne les a pas oubliées, et qu'il insiste entre autres sur les effets de la cupidité des grands propriétaires romains ou sur le nécessaire retour à la petite propriété, avec rappel des Gracques et référence implicite à l'utopie sociale du républicanisme français. Il est plus juste de noter, avec O. Hamelin, que « l'acte libre fondamental qui lui sert de point de départ laisse subsister toutes les circonstances au

---

25 Georges Vedel, « Vers le régime présidentiel », *Revue française de science politique*, 1964, p. 27.

26 Par exemple par une revue spécialisée dans la bande dessinée, interviewant un scénariste de renom, quitte à donner en note, pour le lecteur, une définition, parlante mais approximative (*DBD Les Dossiers de la Bande Dessinée*, mars 2000, cahier 2, « Dossier Arleston », p. 23).

27 Quelques articles remontant aux années 1980 : Denis Guiot, « Faire de l'uchronie », *Mouvance – science-fiction et pouvoir*, 1981 ; Marc-André Brie, « Quelques repères pour une bibliographie de l'uchronie », *Imagine...* n°14, 1982 ; Stéphane Nicot et Éric Vial, « Les seigneurs de l'histoire », *Univers 1988, J'ai Lu*, 1988.

28 Julien Benda, « Pêchés d'artistes » (*Les Nouvelles littéraires*, 3 mai 1931), in *Id.*, *Précision (1930-1937)*, Paris, Gallimard, 1937, p. 75.

29 P. Mouy, *op. cit.*, p. 142. Fort loin dans l'éventail des idées, la nécrologie de la *Revue socialiste* ne cite pas l'*Uchronie*, et affirme que « l'histoire sera pour Ch. Renouvier un drame et une comédie d'un intérêt puissant, mais d'un enseignement nul. Il n'y a vraiment rien à en tirer, sauf un jugement esthétique sur les performances des acteurs illustres » (Paul Buquet, « Ch. Renouvier », *La Revue socialiste*, 1903-2, p. 391).

## CORPUS, revue de philosophie

milieu desquelles, en fonction desquelles il s'est produit » et que la liberté « nous a été présentée avec tout un cortège de limitations et de conditions »<sup>30</sup>. Par ailleurs, le fait que *l'Uchronie* aboutisse en accéléré à une société meilleure mais peu différente de la nôtre, répond à qui arguerait de lois inéluctables, d'étapes, de progressions nécessaires : qu'elles existent ou non, Renouvier ne les bafoue pas. Et *l'Uchronie* semble illustrer un propos de Marx, assez éloigné de ce qu'une vulgate lui attribue : « Les hasards fortuits rentrent naturellement dans la marche générale de l'évolution et se trouvent compensés par d'autres hasards. Mais l'accélération ou le ralentissement du mouvement dépendent beaucoup de semblables « hasards », parmi lesquels figurent aussi le « hasard » du caractère des chefs appelés les premiers à conduire le mouvement<sup>31</sup> ». Par ailleurs, peut-être le but de Renouvier peut-il toujours « scandaliser bien des âmes », comme il l'écrivait<sup>32</sup>. Des deux principaux spécialistes des origines de la science-fiction, l'un, Pierre Versins, qui était protestant et libertaire, disait grand bien de Renouvier<sup>33</sup> ; l'autre, semble-t-il plutôt catholique et conservateur, Jacques Van Herp, considère qu'on « n'en imposerait pas la lecture à son pire ennemi<sup>34</sup> ». Et se référant de façon claire à *l'Uchronie*, il regrette que dans les uchronies « l'histoire [se] déroule sans a-coups », ajoutant que « les romanciers sont logiques, l'histoire ne l'est pas »<sup>35</sup>, ce qui revient à oublier en l'occurrence la prise de pouvoir par Commode, les tentatives de Septime Sévère ou Constantin, les croisades et autres broutilles, se soldant chez

---

30 O. Hamelin, *Le Système de Renouvier*, Paris, Vrin, 1927, p. 342.

31 Lettre du 17 IV 1871 à L. Kugelmann, citée par exemple in Edward H.Carr, *Qu'est-ce que l'Histoire*, Paris, la Découverte, 1988, p. 161.

32 *Correspondance de Renouvier ... op. cit.*, lettre du 11 janvier 1875.

33 Art. cit., p. 904. Sur Pierre Versins, cf. (Coll.), « Il venait de Céphée — Il s'appelait Versins ». *Hommage à Pierre Versins*, Lausanne, L'âge d'homme, 2003.

34 Jacques Van Herp, *Panorama de la science-fiction. Les thèmes, les genres, les écoles, les auteurs*, (1974), rééd., Bruxelles, Lefrancq, 1996, p. 121. Et *id.*, *L'Histoire imaginaire, op. cit.*, p. 37-39, évoquant Monsieur Homais.

35 *Ibid.*.

Renouvier comme d'autres équipées de notre réalité, avec la même part laissée au hasard ou à la nécessité.

Dans ces conditions, pourquoi parler d'une postérité de Renouvier ? C'est que l'uchronie a continué après lui. Elle a trouvé en 1895 un adjuvant, la machine à remonter le temps d'Herbert George Wells, pour prendre une dimension romanesque, imaginer un personnage modifiant l'histoire pour les motifs les plus variés, le plus simple étant la nécessité de survivre, comme chez l'auteur américain Lyon S. De Camp en 1939, dans *De peur que les ténèbres*, où un archéologue catapulté sans explication à Rome après la chute de l'empire introduit la distillation des alcools, le zéro, l'imprimerie, le télégraphe optique ou les campagnes électorales, fort possibles du point de vue technique<sup>36</sup>. À l'évidence, face à Renouvier, ce genre de roman a l'inconvénient de la superficialité, rançon de l'amusement. Mais il pose de manière à peine implicite les problèmes affrontés dans *l'Uchronie*, place de l'initiative individuelle, réalité des possibilités d'action, partage entre volonté ou hasard et « tendances lourdes » de l'Histoire. Et dans ce cas précis, on a aussi une élimination du moyen-âge, au moins potentielle, et quelque ironie quant aux diverses sectes chrétiennes s'affrontant avant que l'une d'elles triomphe.

D'autres, nombreux, face au même thème, aux mêmes problèmes, répondent par un fatalisme inverse de la pensée de Renouvier, et disent qu'on ne peut rien changer, Ainsi, *Le Voyageur imprudent* de René Barjavel<sup>37</sup> ne parvient pas à tuer Bonaparte au siège de Toulon, *Le Voyageur des siècles* du film réalisé par Noël-Noël en 1971 supprime la Révolution française pour sauver une future guillotinée, mais n'en peut empêcher la mort pour d'autres raisons, risque de précipiter une guerre épouvantable, et finit par annuler sa propre action. Si cela ne suffisait pas, la « patrouille du temps » de Poul Anderson<sup>38</sup> et

---

<sup>36</sup> Lyon Sprague De Camp, *Lest Darkness Fall*, New York, Holt, 1941, trad., *De peur que les ténèbres...*, rééd. Paris, Les Belles Lettres, 1999.

<sup>37</sup> 1943, Rééd. Paris, Gallimard, « Folio », 1988.

<sup>38</sup> Poul Anderson, « Time Patrol », 1955, trad. in *La Patrouille du temps*, rééd. Paris, J'ai Lu, 1991.

## CORPUS, revue de philosophie

autres polices temporelles viendraient rétablir le *statu quo*. Il est vrai qu'en France, le prototype de l'événement discriminant a longtemps été Waterloo, et, si l'on veut rester raisonnable, on imagine mal que, supposée victorieuse, cette bataille n'ait pas été suivie par une autre défaite. Cela n'aurait guère changé qu'un nom de gare à Londres. On peut considérer comme Montesquieu que « si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un Etat, il y avait une cause générale qui faisait que cet Etat devait périr par une seule bataille »<sup>39</sup> et ajouter que l'idée que les choses auraient pu être différentes relève des délectations moroses des victimes de l'histoire, réelles ou supposées, si « les théories de l'accidentel en histoire prévalent dans les groupes sociaux ou les nations qui sont au creux de la vague »<sup>40</sup>. D'où peut-être le choix entre inanité et immobilisme. Il est aussi vrai qu'il n'est pas aisé de construire une histoire alternative, tout en captivant le lecteur.

Reste l'autre possibilité, celle de Renouvier. Non la tentation de réécrire l'histoire, mais l'affirmation que celle-ci n'était pas écrite et inéluctable, ce qui vaut de façon hypothétique pour le passé, mais a d'évidentes conséquences pour l'action présente ou future. En science-fiction, un cycle romanesque à base de voyage dans le temps et d'immortalité, en cours de traduction, par exemple, imagine que les grandes lignes de l'Histoire, ce qui en a été écrit, est intangible, mais de façon symptomatique l'idée s'insinue vite que ce n'est qu'une interdiction destinée à sauvegarder les intérêts, ou l'existence, des bénéficiaires futurs de l'Histoire telle qu'on la connaît<sup>41</sup>. Reste aussi la solution consistant à se placer dans un autre univers, avec une autre Histoire, puis à les modifier pour les ramener à ce que nous connaissons, avec l'idée consolatoire que nous vivons dans le moins mauvais monde possible. Ainsi, un voyageur temporel présent à la bataille de Gettysburg peut en modifier l'issue, au

---

39 *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, chapitre XVIII.

40 Edward H. Carr, *Qu'est-ce que l'Histoire*, *op. cit.*, p. 157 et 160.

41 Kage Baker, *In the garden of Iden*, 1997, trad. *Dans le jardin d'Iden*, Paris, Payot & Rivages, 2002 ; *id.*, *Sky Coyote*, 1999, trad. *Coyote céleste*, Paris, Payot & Rivages, 2003.

terme d'une assez longue présentation d'un monde où les États-Unis ont explosé, dans *Bring the Jubilee* de Ward Moore<sup>42</sup>. Et, à la veille d'une guerre mondiale particulièrement ravageuse, un savant peut tenter de remonter le temps pour la déclencher plus tôt, dans l'été 1914 à Sarajevo, avant la mise au point de nombre d'armes, dans une nouvelle de Claude Cheinisse, « Le Suicide »<sup>43</sup>. L'existence concurrente de notre histoire et de l'histoire uchronique permet de résoudre le problème des rappels de la réalité, réglé par Renouvier dans ses appendices, solution peu praticable dans un roman. La formule non romanesque, l'essai, fonctionne d'ailleurs également, mais le plus souvent avec au moins l'un de deux aménagements possibles, la réduction de l'ampleur du texte et le recours à l'humour. On trouve la réduction en nouvelle ou en article, par exemple, dans des essais de 1931, parus en anglais, dus à G. K. Chesterton (« Si Don Juan d'Autriche avait épousé Marie, reine d'Écosse »), Winston Churchill (« Si Lee n'avait pas gagné la bataille de Gettysburg »), André Maurois (« Si Louis XVI avait eu un atome de fermeté »), etc<sup>44</sup>, ou dans une autre série, française, de 1956, avec Jacques Chastenet (« Si le comte de Chambord s'était rallié aux trois couleurs... »), Michel Riquet (« Si Ponce Pilate avait dit non... »), Jérôme Carcopino (« Si Brutus n'avait pas osé... ») etc.<sup>45</sup>, ou encore dans le *Figaro* à l'été 1999, à propos d'écrivains ayant vécu plus vieux que dans la réalité — Jean d'Ormesson s'attaquant à Proust, ou Marc Lambron à Drieu la Rochelle<sup>46</sup>.

---

42 Éd. française : Ward Moore, *Autant en emporte le temps*, Paris, Denoël, 1977 ; la réédition de 2000 comporte, p. 263-305, un dossier, « l'Uchronie », dû à Francis Valéry.

43 *Satellite*, mai 1958, rééd. in Gérard Klein, Ellen Herzfeld, Dominique Martel (éd.), *Les Mondes francs*, Paris, Livre de poche, 1988. Cf. aussi, avec des éléments en partie comparables, Michel Pagel, *L'Équilibre des paradoxes*, Paris, Fleuve noir, 1999.

44 Sir John Collings Squire, *If it had happened otherwise*, rééd recomposée, Londres, Sidwick & Jackson, 1972.

45 *Les Annales, Revue mensuelle des Lettres françaises*, juillet 1956, novembre 1956, avril 1957 et *passim*.

46 La formule a été utilisée auparavant avec Howard P. Lovecraft, par Roland C. Wagner, « HPL (1890-1991) », (1997), rééd, *Id.*, *Musique de*

## CORPUS, revue de philosophie

L'autre aménagement joue sur l'humour, ou le pastiche, présents dans ces derniers textes, mais pas si absents chez Renouvier qui détourne des personnages réels, Constantin déjà cité ou ce Karl, roi des Francs, qui n'arrive pas tout à fait à se faire sacrer empereur. On a déjà le mécanisme de *La Gloire de l'Empire*<sup>47</sup>, de Jean d'Ormesson, de nouveau, imaginant un empire crypto-byzantin, dont l'histoire est racontée dans le style académique en prétendant s'appuyer sur des textes classiques ou modernes imaginaires, et sur des chapitres apocryphes d'œuvres connues, de Montesquieu à Marx. C'est aussi le choix, plus directement polémique, de Maurice Glodring racontant en 1984 *La République populaire de France (1949-1981)*<sup>48</sup>, de l'assassinat du général de Gaulle au coup d'État du général Massu, ce dernier jouant à peu près le rôle de Jarulewski en Pologne : récit et notes sont parsemés de réjouissantes perfidies quant aux carrières supposées de tel ou tel dans la politique, la culture ou l'université.

On pourrait s'interroger sur une opposition parfois mise en avant, entre uchronies françaises du XIX<sup>e</sup> siècle, peu nombreuses on l'a vu, et uchronies anglo-saxonnes (ou d'influence anglo-saxonne par le biais de la science-fiction) par la suite. Les auteurs des premières, dont Renouvier, construiraient un monde meilleur, les secondes imaginerait des formes d'enfer. Cela rejoint une opposition — chronologique — entre utopistes et anti-utopistes, d'ailleurs moins immédiate qu'il ne semble, si les premiers ont moins pour but de présenter un idéal que de critiquer le réel. Mais cela renvoie à des nécessités non de la littérature, mais de la confection romanesque : il est plus consolant pour le lecteur, confronté au monde réel, d'imaginer un monde pire, et il est plus facile pour l'auteur d'y poser une intrigue. Ajoutons que du fait de la seconde guerre mondiale, maintes uchronies ne pouvaient, dans

---

*l'énergie*, Paris, Nestiveqnen, 2000, et Olivier Girard (dir.), *SF 98 Les meilleurs récits de l'année*, Le Plessis-Brion, Bifrost/Étoiles vives, 1998.

<sup>47</sup> 1971, rééd. Paris, Gallimard, « Folio », 1994.

<sup>48</sup> Paris, Belfond, 1984.

le second XXe siècle, qu'être très noires, supposant que le nazisme a triomphé<sup>49</sup>.

Il faudrait aussi envisager le problème des connaissances des lecteurs potentiels, qui réduit sans doute l'audience de Renouvier, problème auquel se heurte tout auteur d'uchronies, qu'il peut résoudre par l'utilisation d'événements appartenant à la culture commune<sup>50</sup>, ou par la présence d'un personnage venant de notre histoire et guidant de fait le lecteur, plutôt que par des développements didactiques comme Renouvier. Il faudrait également reprendre le problème du lien à l'événement, qui en 1979 faisait dire au critique Robert Kanters que « le genre [...] souffre un peu [...] du discrédit de l'histoire événementielle<sup>51</sup> » — ce qui renvoie à un structuralisme qui aurait irrité Renouvier et n'est par ailleurs plus guère de mise en histoire. D'autre part, les « tendances lourdes » ou « forces profondes », bien présentes chez Renouvier, peuvent être à l'honneur. Ainsi, *La Porte des mondes* de Robert Silverberg dépeint un univers où la peste de 1348 a mis hors jeu l'Europe et partagé le monde entre empires ottoman, chinois, africain et amérindien<sup>52</sup>. Dans un autre genre, avec *La Véritable Histoire de*

---

49 Cf. Éric B. Henriot, *op. cit.*, p. 131 *sqq.*. Quelques exemples : O. Sarban, *Le Son du Cor*, (1952), Paris, Livre de poche, 1978 ; Philip K. Dick, *The Man in the high castle*, 1963, trad. *Le Maître du haut château*, rééd. Paris, J'ai Lu, 1974, et *in Id.*, *Substance rêve*, Paris, Presses de la Cité, « Omnibus », 1993 ; Robert Harris, *Fatherland*, 1992, trad. rééd. Paris, Pocket, 1996, etc.

50 Cf. par ex. Jacques Boireau, « La machine à ralentir de temps », *Imagine...* n°14, 1982. Reste que, comme le note un illustre historien anglais, « toute personne à qui un étudiant américain a fait remarquer que si on parlait de « Seconde Guerre mondiale », c'est donc qu'il y en avait eu une Première, ne peut tenir pour acquise la connaissance des événements historiques les plus élémentaires du siècle » (Eric J. Hobsbawm, *L'Age des Extrêmes – Histoire du Court XXe Siècle*, 1994, Bruxelles, Complexe, 1999, p. 22).

51 Préface à André Maurois, *Le Chapitre suivant 1927-1967-2007*, Paris, La nouvelle Librairie, 1979, p. 15.

52 Robert Silverberg, *The gate of worlds*, 1967, trad., *La Porte des mondes*, Laffont, 1977, cf. aussi *Id.*, « Lion Time in Timbuctoo », 1990, trad. « Tombouctou à l'heure du lion », *in Id.* *Le Nez de Cléopâtre*, rééd., Paris, Gallimard, « Folio », 2001.

## CORPUS, revue de philosophie

France de Bernard Quilliet<sup>53</sup>, la Révolution française n'a pas lieu, mais l'évolution technique, culturelle, etc. fait qu'on retrouve en 1981 la France que nous connaissons, après une transition démocratique inspirée de l'Espagne et au terme d'une histoire bourrée d'à-peu-près, comme des « pousse-pousse de Hanoï » dans le rôle des taxis de la Marne...

Il serait possible de trouver d'autres parallèles entre l'*Uchronie* de Renouvier et celles d'auteurs « populaires » ou d'écrivains « légitimes » (à D'Ormesson et Maurois, on ajouterait volontiers Antoine Blondin, Roger Caillois, Gilles Perrault ou Gore Vidal<sup>54</sup>). D'autant qu'en parallèle au retour du mot « uchronie », la production a connu en vingt ans une nette croissance, avec des variantes, comme le courant dit *steampunk* ne partant pas d'une bifurcation précise, mais peignant un XIX<sup>e</sup> siècle où « l'avenir est arrivé plus tôt », sans d'ailleurs avoir plus que Renouvier la religion du progrès et en pointant les limites de ce dernier<sup>55</sup>. Cette multiplication renvoie à une envie de jouer avec l'histoire, qui est une affirmation de la liberté : on retrouve, de nouveau, sinon le style, du moins l'esprit de Renouvier. Mais il faudrait multiplier les références de romans et de nouvelles<sup>56</sup>,

---

<sup>53</sup> Paris, Presses de la Renaissance, 1983.

<sup>54</sup> Antoine Blondin, *Les Enfants du bon Dieu*, Paris, la Table ronde, 1954, Roger Caillois, *Ponce Pilate*, Gallimard, 1961, Gilles Perrault, « Rapport au Reichsführer-S.S. », in *Id.*, *Les Sanglots longs*, Fayard, 1970, Gore Vidal, *The Smithsonian Institutions*, 1998, trad., *La Ménagerie des hommes illustres*, Paris, Payot, 1999.

<sup>55</sup> Éric Vial, « Le steampunk et ses alentours. Une frontière de la science-fiction entre post-modernité et retour à la modernité », *Europe*, octobre 2001. Quelques exemples : William Gibson, Bruce Sterling, *The Difference Engine*, 1991, trad. *La Machine à Différences*, Paris, Laffont, 1997 ; Colin Greenland, *Harm's way*, 1993, *Les Chemins de l'espace*, Paris, j'ai Lu, 2000 ; Francis Valéry, *La Cité entre les mondes*, Paris, Denoël, 2000 ; Johan Heliot, *La lune seule le sait*, Paris, Mnemos, 2000, rééd., Paris, Gallimard, « Folio », 2003.

<sup>56</sup> De façon générale, on consultera Éric B. Henriot, *op. cit.* Quelques exemples cependant, outre ceux déjà cités : Keith Roberts, *Pavane*, 1968, trad. rééd. Paris, Le Livre de Poche ; Guido Morselli, *Contropassato prossimo*, 1973, trad. *Le Passé à venir*, Lausanne, l'âge d'homme, 1991 ; Chelsea Quinn Yarbro, *Ariosto*, 1980, trad. *Ariosto furioso*, Paris, Denoël, 1981 rééd., Paris, Gallimard, « Folio », 2003 ;

pour voir non ce que leurs auteurs lui doivent — ils ne l'ont sans doute pas lu — mais en quoi ils le contredisent, l'adaptent, le rejoignent, le dépassent ou l'affadissent. Cela excéderait les limites de cette présentation, déjà trop longue, d'autant qu'il ne s'y agit que d'indiquer comment l'exercice intellectuel de Renouvier, original malgré ses précédents, peut rejoindre un canton exotique de la narration, partagé entre littératures dites « générale » et « de genre », et d'inciter des lecteurs à s'y aventurer, pour y voir comment s'y combinent le roman et l'Histoire, sous le signe de la liberté de l'imagination et souvent de celle de l'homme contre l'idée de destin, choses que Renouvier, même s'il aurait pu être surpris par cette postérité, n'aurait probablement pas désavouées.

ÉRIC VIAL  
UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

---

Terry Bisson, *The Fire on the Mountain*, 1988, trad. *Nova Africa*, Nancy, Imaginaires Sans Frontières, 2001 ; Nicolas Saudray, *Les Oranges de Yalta*, Paris, Balland, 1992 ; Luca Masali, *I biplani di D'Annunzio*, 1996, trad. *Les Biplans de D'Annunzio*, Paris, Fleuve noir, 1999, etc.



## **RENOUVIER ET TARDE : L'ACCIDENT MONADIQUE EN SOCIOLOGIE HISTORIQUE**

Si l'on se risque à schématiser la réorientation que Tarde entend opérer en sociologie, on peut la définir par deux aspects. En premier lieu, la sociologie ne peut établir son opérativité qu'en rompant avec les « philosophies de l'histoire » qui, des théologiens chrétiens à Auguste Comte et Herbert Spencer, ont conçu l'histoire, « cet écheveau si embrouillé, ou plutôt ce pêle-mêle d'écheveaux multicolores, sous l'aspect d'une seule et même évolution », évolution « unilinéaire » et « finalisée » « où tout se précipite irrésistiblement vers le dénouement final »<sup>1</sup>. A ce titre, Tarde voit dans la doctrine de Comte « le dernier mot » de la philosophie de l'histoire et sa laïcisation manquée, c'est-à-dire, non une sociologie à proprement parler, mais une transposition magistrale de la pensée de Bossuet, « admirablement déduite » sans doute, qui n'aboutit pourtant qu'à une « sorte de néo-catholicisme laïque »<sup>2</sup>. L'évolutionnisme spencerien, à cet égard, n'apporte que peu de chose : s'il diversifie les lignes de développement — lignes linguistique, économique, politique, religieuse... —, c'est encore pour les embrasser d'une vue panoramique dans un « plan d'architecte »<sup>3</sup>, de sorte que toujours « l'homme s'agite mais une loi de l'évolution le mène »<sup>4</sup>. Contre cette « historico-théologie » qui empêche une étude positive des sociétés, Tarde propose donc un changement d'échelle et de point de vue : expliquer les grandes régularités sociales à partir des pratiques individuelles, locales ; faire « apparaître la régularité, l'ordre, la marche logique, dans les faits sociaux, [sans] sortir de leur détail ».

---

1 G. Tarde, *Les Lois sociales* (1898), rééd. Paris, Le Seuil, 1999 (abrèv. *LS*), p. 113.

2 *Ibid.*

3 G. Tarde, *La Logique Sociale* (1893), rééd. Paris, Le Seuil, 1999 (abrèv. *Log. Soc.*), p. 263.

4 *LS*, p. 114.

## CORPUS, revue de philosophie

Or un tel changement de point de vue implique une seconde réorientation pour la sociologie, qui conteste la consistance assignée par Durkheim aux faits sociaux en tant que tel, indépendamment de tout contenu psychologique. Plutôt qu'une procédure scientifique d'objectivation, Tarde voit dans le postulat d'« une existence propre [du fait social], indépendante de ses manifestations individuelles », le résultat d'une « séparation toute subjective du phénomène collectif et des actes particuliers dont il se compose » :

J'ai beaucoup de peine à comprendre, je l'avoue, comment il peut se faire que, “les individus écartés, il reste la Société”. Les professeurs ôtés, je ne vois pas bien ce qui reste de l'Université, — si ce n'est un nom qui, s'il n'est connu de personne, avec l'ensemble de traditions qu'il exprime, n'est rien du tout. Allons-nous retourner au réalisme du Moyen Âge ? Je me demande quel avantage on trouve, sous prétexte d'épurer la sociologie, à la vider de tout son contenu psychologique et vivant. On semble à la recherche d'un *principe social* où la psychologie n'entre pour rien, créé tout exprès pour la science qu'on fabrique, et qui me paraît beaucoup plus chimérique encore que l'ancien *principe vital*<sup>5</sup>.

L'établissement rigoureux de la sociologie, « cet enfant qu'on a eu l'art de baptiser avant qu'il ne soit né »<sup>6</sup>, appelle donc, d'une part, une théorie critique de l'histoire permettant de rompre avec l'évolutionnisme unilinéaire (le « transformisme ») et de rendre compte de la multilinéarité de l'histoire des communautés humaines, et d'autre part, une théorie de l'individuation psychosociale qui permette de conjurer le réalisme des universaux dans lequel verse la sociologie durkheimienne. Or à cette fin, Tarde peut trouver chez Renouvier un ensemble systématique de critiques philosophiques pour étayer son propre projet. La démarche même de Tarde semble ainsi confirmer la déclaration de Renouvier selon laquelle « [la] philosophie analytique de l'histoire est l'instrument utile, et

---

<sup>5</sup> *Log. Soc.*, pp. 62-63.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 61.

même indispensable, de la morale et de la sociologie »<sup>7</sup>. Mais en intégrant les apports criticistes dans la formulation d'une « néomonadologie » originale chargée d'établir les hypothèses philosophiques et les réquisits épistémologiques qui permettront d'« achev[er], s'il se peut, de (...) faire naître » le bambin tant attendu, le parcours de Tarde éclaire en retour la pensée renouviériste du social. Plus largement, de la « néomonadologie » de l'« un des hommes les plus intelligents de notre temps »<sup>8</sup> à la « nouvelle monadologie » de « l'illustre métaphysicien »<sup>9</sup>, c'est à une problématisation du rapport entre sociologie et philosophie en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle que nous ouvrent ces deux itinéraires<sup>10</sup>.

La critique de l'évolutionnisme est constante chez Renouvier, en chaque examen touchant l'histoire naturelle ou l'histoire humaine. Mais elle s'inscrit dans un ensemble critique qui vise plus profondément un certain nombre de positions

---

<sup>7</sup> C. Renouvier, *Quatrième Essai de critique générale. Introduction à la philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes*, (1864), 2<sup>de</sup> éd., Paris, Ernest Leroux, 1896 (abrèv. *IPAH*), p. 3. Gabriel Tarde découvre très tôt Renouvier, et cet ouvrage fait partie des ouvrages qu'il lit avidement dans ses jeunes années — dès sa parution en 1864, d'après son *Journal* —, parmi Hegel, Cournot, Renan.

<sup>8</sup> A propos de Tarde, C. Renouvier, *Les derniers entretiens*, Paris, Vrin, 1930, p. 81. L'article fameux de Tarde, « Les monades et la science sociale », paraît en 1893, et est réédité sous le titre « Monadologie et sociologie » en 1895, quatre ans avant que Renouvier publie sa « nouvelle monadologie ». Editions citées : G. Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris, Le Seuil, 1999 (abrèv. *MS*) ; C. Renouvier, L. Prat, *La Nouvelle Monadologie*, Paris, Armand Colin et C<sup>ie</sup>, 1899 (abrèv. *NM*).

<sup>9</sup> Tarde à propos de Renouvier, G. Tarde, *L'Opposition universelle* (1897), rééd. Paris, Le Seuil, « Les empêcheurs de tourner en rond », 1999 (abrèv. *OU*), p. 47.

<sup>10</sup> Le texte qui suit prolonge une intervention proposée lors de la troisième Journée d'Etude Renouvier : « Charles Renouvier : entre les lettres et la sociologie », 25 mars 2002, Université Paul-Valéry Montpellier III. On ne saurait dire assez ce qu'il doit à l'amitié bienveillante, et aux si fines suggestions de Laurent Fedi.

## CORPUS, revue de philosophie

métaphysiques dont Renouvier exhibe à maintes reprises, en même temps que la solidarité intime avec le transformisme, les inconséquences empiriques et les écueils moraux.

Le transformisme trouve sa matrice dans un monisme substantialiste, ou « doctrine de la chose », qui pose « le postulat d'une unité absolue derrière la pluralité des relations et des individus, qui entraîne la négation de l'individuation, et la subordination de l'individuel concret à l'universel abstrait »<sup>11</sup>. Affirmant un plan substantiel qui transcende les individus, ce monisme pose le problème de *l'individualité du mode*, ou de la réalité de la *personne*. Un tel plan substantiel, dont le « bouddhisme » panthéistique de Spinoza offre le paradigme repoussoir, implique en effet pour toutes ses productions le statut d'épiphénomènes momentanés et inessentiels ; son impersonnalisme « consiste à se représenter les choses et leurs rapports comme ne formant qu'un tout solidaire, développé dans le temps, et à leur refuser, au moins à titre permanent, [la] qualité de personnes »<sup>12</sup>. L'inconséquence empirique de l'ontologie moniste se double alors de son absurdité morale. En postulant pour le plan substantiel une formule autotélique de développement, le transformisme implique, *du point de vue des modes individués*, un déterminisme absolu qui nie la liberté ou la possibilité d'un « premier commencement dans l'ordre des phénomènes ». De « la négation de la personnalité en général, en tant que loi fondamentale du monde »<sup>13</sup>, le transformisme ne peut alors que verser dans un continuisme dont la portée est théorique autant que pratique, les théories positivistes du progrès qui en marquent l'avatar moderne balançant sur place entre l'illusion de l'optimisme et la passivité du fatalisme.

Sur cette base critique, Renouvier formule un double problème, théorique et pratique, dont on verra à quel point il peut intéresser Tarde. Le versant théorique du problème trouve une formulation en 1864 dans le *Troisième Essai de critique*

---

<sup>11</sup> L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 385.

<sup>12</sup> C. Renouvier, *La Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, Ernest Leroux, 1896-1897, 4 vol., t. I, p. 179.

<sup>13</sup> *La Philosophie analytique de l'histoire*, t. III, p. 131.

*générale* : si l'on ne peut renoncer à étendre les acquis du néocriticisme à « une thèse unique [sur] l'essence d'une chose quelconque », comment faire échapper cette généralisation métaphysique à un réalisme substantialiste qui hypostasie l'être du représenté dans une « chose en soi » indéterminée et indéterminable, sans cependant la faire retomber dans un « idéalisme subjectif absolu »<sup>14</sup> ? Bref, comment tenir cette induction, jusqu'à son ultime « conception métaphysique »<sup>15</sup>, sous contrôle du criticisme, en concevant l'être ni comme *en soi* insaisissable, indéterminé et indéterminable, ni comme seulement *pour nous*, émanation fugitive ou expression par soi inconsistante de notre faculté représentative ? Le versant pratique du problème, tourné plus particulièrement contre les postulats continuiste et déterministe du transformisme, est formulé en 1885 dans *l'Esquisse d'une classification systématique...* : selon les doctrines héritières du panthéisme, statique ou dynamique, « on n'admet plus dans la réalité des choses ni force, ni volonté », de sorte que « toute idée de création et de commencement doit être réputée chimérique »<sup>16</sup>.

A ces deux problèmes, Renouvier trouve une solution synthétique, indiquée dès 1864 avant d'être développée en 1899 : une « nouvelle monadologie », qui définit le principe d'individuation de l'être, d'une part, non comme être *en soi*, ni comme être seulement *pour nous*, mais comme être *pour soi*, relation à soi ou rapport interne de la dualité représentatif/ représenté dans une unité qualitative<sup>17</sup>, et d'autre part, comme « force suscitative » de ses propres états, c'est-à-dire

---

14 C. Renouvier, *Troisième Essai de critique générale. Les Principes de la nature* (1864), 2<sup>nd</sup>e éd., Paris, Alcan, 1912, pp. 11-14.

15 *NM*, p. 12.

16 C. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Paris, Bureau de la Critique philosophique, 1885-1886, t. I, pp. 134-135.

17 La monade est « un composé qualitatif, ou un sujet de relations internes, *subjectives* » (*NM*, art. IV, p. 3). Une telle relation interne, c'est la représentation elle-même, c'est-à-dire « *la conscience*, si on la considère dans sa forme ; *le phénomène* si on le considère dans sa matière » (*id.*, art. V, p. 3).

## CORPUS, revue de philosophie

« spontanéité » ou principe de devenir de la monade, puissance de modification du rapport interne en quoi elle consiste « entre le sujet et l'objet de la représentation »<sup>18</sup>.

Or l'ensemble du dispositif renouviériste ne peut que retenir vivement l'attention de Tarde, au moins pour trois raisons.

1. D'une part, sous son versant critique, il permet de renverser la déclaration de principe de Durkheim selon laquelle sa méthode sociologique « n'implique (...) aucune conception métaphysique, aucune spéculation sur le fond des êtres »<sup>19</sup>, et de dégager l'ontologie implicite de la sociologie durkheimienne. Lorsqu'il revient, dans la 2<sup>nd</sup>e préface aux *Règles de la méthode sociologique*, sur la mécompréhension dont a fait l'objet sa proposition de traiter les faits sociaux « comme des choses », Durkheim explique qu'il faut entendre par là la précaution d'une simple « attitude mentale », celle qu'impose un objet que l'on ne peut connaître que « du dehors », « qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence », inaccessible aux voies de l'introspection<sup>20</sup>. Mais du point de vue néocriticiste, une telle précaution risque de faire perdre le bénéfique méthodologique qu'elle espère nous assurer : à considérer les faits sociaux comme des choses, et à définir la « chose » comme « tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même »<sup>21</sup>, le risque est grand d'abstraire l'objet représenté de ses conditions de représentation, et de l'hypostasier en le chargeant d'une consistance substantielle en elle-même indéterminable. On retrouve ainsi la critique renouviériste des positions conjointes du substantialisme et du monisme, rapportées à leur origine subjective dans l'individu connaissant : c'est la séparation artificielle des deux phases corrélatives de la représentation qui rend possible le point de vue de la doctrine de

---

18 *Id.*, art. VIII, p. 5.

19 E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (1894), Paris, Flammarion, 1988, « Préface à la 2<sup>nd</sup>e édition », p. 79.

20 *Id.*, p. 77.

21 *Ibid.*

la chose, et qui permet d'isoler (de manière purement nominale), dans le représenté, une substance dont les modes sont réduits à des apparences inconsistantes et transitoires. De même que Renouvier pouvait alors critiquer la théorie comtienne de l'« humanité », et opposer à l'érection de ce sujet universel en objet sociologique le fait que « l'Humanité et la personnalité ne s'observent nulle part séparées de fait »<sup>22</sup>, de même Tarde peut voir une résurrection du réalisme des universaux dans la caractérisation méthodologique de la chose sociale chez Durkheim, et considérer la séparation de droit que ce dernier établit entre « le phénomène collectif et les actes particuliers dont il se compose » comme une « séparation toute subjective »<sup>23</sup>, qui tient au monisme substantialiste du sociologue.

2. Mais la solution monadologique de Renouvier permet un second renversement, positif et non plus seulement critique : ontologie pour ontologie, là où Durkheim demande de considérer les phénomènes sociaux et les représentations collectives comme des choses, Renouvier propose de comprendre toute chose comme une représentation, une relation ou un faisceau de relations saisies dans une unité qualitative, proto-subjectivité ou monade. Et en identifiant la monade à un « individu psychique »<sup>24</sup>, et en caractérisant son unité primitive par le jeu des trois relations « inséparablement unies » que sont la spontanéité (rapport de modification de soi par soi comme principe de devenir ou auto-causation), l'appétition (forme primitive de la relation volitive), et la perception (forme primitive de la relation cognitive)<sup>25</sup>, Renouvier assigne à la sociologie une orientation précise : celle d'une « psychologie sociale » chargée d'étudier les *relations spécifiques* dans lesquelles entrent ces trois activités psychiques au niveau des collectivités humaines. L'inscription ontologique de l'étude du social dans la

---

<sup>22</sup> *IPAH*, p. 14.

<sup>23</sup> *Log. Soc.*, p. 62.

<sup>24</sup> *NM*, art. CVI : « Chaque monade, depuis les monades *servantes*, au plus bas de cet ordre, est un individu, un individu psychique, défini dans ses qualités et dans son action » (p. 326).

<sup>25</sup> Cf. *NM*, art. VIII-X.

## CORPUS, revue de philosophie

monadologie ne vise pas à réduire la sociologie à la psychologie pour considérer les faits sociaux comme des phénomènes mentaux ; et la psychologie sociale ne vise pas simplement à réhabiliter les droits de l'individuel contre un réalisme des universaux ou un monisme substantialiste. Cette double démarche impose de considérer toute individualité comme relative, et toute individuation, personnelle ou collective, comme relationnelle.

Or sans reprendre l'intégralité du dispositif criticiste, Tarde réinvestit cette double orientation dans les postulats mêmes de sa sociologie. En premier lieu, c'est bien à la réintroduction, appelée par Renouvier, de la force et de la volonté dans les éléments constitutants du réel que s'emploie Tarde dans « Les monades et la science sociale ». En effet, ces éléments originaux et ultimes détiennent d'eux-mêmes leur propre existence ; ils sont « *causa sui* » en vertu d'une spontanéité psychique dont l'analyse tardienne ne diffère guère de celle de Renouvier<sup>26</sup>. Conformément à la fameuse thèse du « psychomorphisme universel » énoncé dans le second chapitre de l'article de 1893, Tarde caractérise les monades par deux forces psychiques primordiales, la *croyance* et le *désir*, qui sont toutes deux des *activités* constituant l'intégralité du réel. Désirs et croyances sont alors les quantités sociales élémentaires, unités psychologiques minimales en quoi se résout l'analyse de toute représentation dite collective. Mais en second lieu, croyances et désirs sont eux-mêmes des formations relationnelles, des unités prises dans et constituées par des relations d'invention, d'imitation et d'adaptation. La sociologie comprend alors deux disciplines distinctes (en raison de la distinction de nature de la croyance et du désir) et complémentaires (en raison de leur mélange de fait), la *logique* et la *téléologie sociales*. La première se doit d'étudier la manière dont l'imitation d'une idée, d'un rite,

---

<sup>26</sup> Il faut donc donner raison à Espinas quand il écrit que Tarde retrouve un certain « myriathéisme ou polythéisme », et qu'il « est aussi, par là, disciple de Renouvier » (A. Espinas, « Notice sur la Vie et l'œuvres de Gabriel Tarde », séances des 18 et 22 décembre 1909, in *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politique*, juillet-décembre 1910, vol. 174, nouvelle série 74, p. 358).

d'une technique, produit une redistribution de la quantité générale de croyance dans le champ social (l'ensemble des « savoirs », au sens large, ou ce que Tarde appelle la « vérité » sociale) ; la seconde, elle, envisage la manière dont l'invention et la propagation d'un penchant ou d'un besoin modifie la répartition, l'investissement et l'organisation des désirs. Bref, la sociologie a à charge de déterminer les relations psychosociales (séries inventives et rayons imitatifs) sous l'effet desquelles les quantités sociales élémentaires, de croyance et de désir, se transforment, se redistribuent et se réagent.

Loin donc de « chosifier » les faits sociaux, l'hypothèse monadologique vise à les rapporter à leurs relations interpsychologiques constitutives. La convergence des vues de Tarde et Renouvier est à ce sujet remarquable, bien qu'elle recouvre, nous le verrons, une disparité profonde. Dans une longue note de *La Nouvelle Monadologie*<sup>27</sup>, Renouvier reprend sur trois points les catégories de la sociologie tardienne :

1. Tout d'abord, Tarde identifie dans la relation imitative, qui est en même temps un processus, la forme primaire du lien social, la relation constituante *du social*, ce qu'il appelle encore la « socialité »<sup>28</sup>. Que l'on comprenne l'origine de la société par l'association utilitaire d'intérêts, ou par un contrat de type juridique, ou encore par une soumission à une autorité, une telle origine présuppose encore l'émergence même du lien social. L'imitation interpsychologique est précisément cette *mise en relation socialisante*, avant toute qualification sociale de cette relation<sup>29</sup>. Et c'est sous cette condition qu'une pratique ou une croyance prend une valeur collective ou une signification sociale. Renouvier peut ici trouver confirmation de la « loi de solidarité » qu'il formulait en 1864, selon laquelle « les actes répétés deviennent chez l'individu des habitudes, et les habitudes, prenant une valeur sociale, deviennent des usages et des

---

<sup>27</sup> *NM*, note. 83, pp. 298-302.

<sup>28</sup> *Les Lois de l'imitation*, (1890), rééd. Paris, Le Seuil, 2001, (abrèv. *LI*), p. 130.

<sup>29</sup> *Ibid.* : la société « est à la socialité, à l'imitativité, pour ainsi dire, ce que l'organisation est à la vitalité ou même ce que la constitution moléculaire est à l'élasticité de l'éther ».

## CORPUS, revue de philosophie

coutumes »<sup>30</sup>. En effet, à cette date déjà, Renouvier faisait de la relation imitative le mécanisme central de la « solidarité sociale », et la définissait, de manière très extensive, par « le lien résultant de l'ensemble [des] mobiles d'un acte libre qui se rattache aux actes antérieurs répétés et habituels dans une société donnée, et aux maximes autorisées, et aux institutions et coutumes dont l'expérience et la répétition même sont les sources »<sup>31</sup>. Cela confirme l'importance de l'*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* dans la genèse de la philosophie sociale de Tarde. Mais dans l'ouvrage de 1899, c'est dans les termes mêmes de Tarde que Renouvier reformule et affine sa thèse de la solidarité imitative.

2. En effet, Tarde propose dans *Les Lois de l'imitation*<sup>32</sup> une distinction formelle, au sein du processus imitatif, entre une imitation coutumière et une imitation de mode - distinction formelle qui s'articule à une forme binaire de dialectique où chaque type imitatif suscite l'autre, se supprime en passant dans l'autre. L'« imitation-coutume » concerne les idées et les pratiques dont la répétition est déjà ancienne, les croyances et les besoins qui se sont sédimentés en habitudes ou en institutions (la sphère de la moralité objective en quelque sorte). Plus précisément, l'élément traditionnel et coutumier, qui constitue la part « prépondérante dans la vie sociale », résulte de l'imitation actuelle d'un « modèle sien ou ancien »<sup>33</sup>, c'est-à-dire d'une imitation qui découle elle-même de l'intégration identitaire du modèle reproduit. Renouvier relève bien le sens précis qu'il faut alors donner, après Tarde, au terme de « mode », celui de « changements graves (et non pas seulement plus superficiels) qui se produisent dans les opinions humaines et dans les mœurs »<sup>34</sup>. En effet, la *mode* se définit pour Tarde par référence à un modèle nouveau ou étranger, qui se propage actuellement en introduisant dans les rayons imitatifs déjà sédimentés une

---

30 *IPAH*, p. 67.

31 *Ibid.*, p. 19.

32 Cf. *LI*, pp. 301-311.

33 *Ibid.*, pp. 303-304.

34 *NM*, note 83, p. 299

variation ou une opposition. Ainsi, la dialectique originale que formule Tarde entre la coutume et la mode est le processus même par lequel l'imitation interpsychologique fait et défait les champs sociaux. La coutume est la marque stationnaire de la société, ou comme l'écrit Renouvier, « la conservatrice des sociétés »<sup>35</sup>, et la mode, l'élément dynamique qui vient la perturber en introduisant une différence qui tendra à son tour à se réifier en une nouvelle coutume : « Les révolutions les plus profondes aspirent à se traditionaliser, pour ainsi dire ; et réciproquement, à la source des traditions les plus routinières, nous trouvons un état révolutionnaire d'où elles procèdent »<sup>36</sup> ; ou comme l'écrit Renouvier : le règne de la mode « est dans les entraînements, comme celui de la coutume est dans la stabilité, et les entraînements peuvent être de grande conséquence et créer sur tel ou tel point des coutumes. (...) C'est toujours une mode qui se trouve avoir engendré une opinion durable ou une coutume ; et ainsi c'est une initiative individuelle qui est l'origine de la coutume »<sup>37</sup>.

3. Enfin, ce double processus imitatif qui préside à la socialisation et à la désocialisation d'une pratique ou d'une croyance, s'ancre dans des actes d'initiatives singuliers. Sur ce dernier point, Renouvier avait déjà dégagé l'essentiel, et Tarde lui reconnaît maintes fois le mérite d'avoir souligné l'importance de cette « initiative des esprits inventeurs »<sup>38</sup>. Ainsi Renouvier réfutait par exemple l'« hypothèse organiciste » des saint-simoniens « qui place dans la société une autre force et d'autres perfections que celles dont les actes, les passions et la moralité des personnes sont les conditions antécédentes : comme si les progrès de la science, de l'art et de la religion même, et aussi les pertes et les déchéances ne remontaient pas, après tout, à l'initiative individuelle, et comme si des résultantes étaient des causes et non des effets »<sup>39</sup>.

---

35 *Ibid.*, note 83, p. 298 ; et aussi art. CXXIV, p. 424.

36 *LI*, p. 351.

37 *NM*, note 83, p. 299.

38 *Ibid.*

39 *IPAH*, p. 117.

## CORPUS, revue de philosophie

Un texte particulièrement significatif permet d'éclairer l'intérêt que Tarde trouve dans l'idée renouviériste d'initiative individuelle : dans la Préface aux *Transformations du pouvoir*, Tarde est conduit à rectifier les conceptions de celui qu'il considère pourtant comme son maître, Augustin Cournot. Des *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Tarde retient essentiellement deux idées d'une grande importance selon lui : d'une part, la distinction cruciale, qui fait défaut au déterminisme et à l'évolutionnisme unilinéaire, entre une « nécessité interne, seule rationnelle », et une « nécessité externe, accidentelle », - distinction que Cournot appuie sur « la très réelle indépendance des séries causales qui viennent à se rencontrer, jonction qui devient le point de départ, le "premier commencement" comme dirait Renouvier, de séries nouvelles destinées peut-être elles-mêmes éventuellement, mais non poussées par une *nécessité interne*, à des croisements analogues »<sup>40</sup>. D'autre part, une conception du développement historique « comme un ordre qui se fait avec du désordre, comme l'assimilation harmonieuse d'une suite de hasards greffés les uns aux autres ». Et c'est déjà en héritier de Cournot que Tarde pouvait écrire dans *La Logique Sociale* : « il est vrai de dire que l'accidentel est la source ou le point de départ du nécessaire, et qu'il n'y a pas de développement auquel n'aient collaboré des milliers d'accidents »<sup>41</sup>.

Cependant, Tarde limite ici l'apport de Cournot, dont les thèses restent sujettes à objection. En particulier, il ne précise pas « en quoi consistent ces éléments accidents », « leur nature propre » : il lui manque une conception positive de l'accident, non seulement comme *indétermination* de la rencontre entre

---

<sup>40</sup> G. Tarde, *Les Transformations du pouvoir* (1899), 2<sup>de</sup> éd. Paris, Alcan, 1909 (abrèv. *TP*), Préface, p. IX. Cf. aussi *Log. Soc.*, pp. 255-256, où Tarde justifie de même la multilinéarité de l'histoire par « la distinction du nécessaire et de l'accidentel, du déterminisme nécessaire et du déterminisme accidentel, [fondée] sur l'indépendance relative des séries causales régulières, dont la régularité s'interrompt quand elles se rencontrent ou se heurtent ou s'embrassent, sauf à inaugurer ensuite le cours d'une série nouvelle ».

<sup>41</sup> *Log. Soc.*, p. 256.

séries causales indépendantes, mais comme création effective d'une pluralité de séries causales nouvelles<sup>42</sup>. Si l'histoire est « un mélange d'accidentel et de rationnel à doses telles que l'imprévu y domine le cours des événements »<sup>43</sup>, comme l'avait bien vu Cournot, il faut définir positivement la puissance même de l'accidentel comme production de nouveauté, initiative. Or c'est là le bénéfice de la notion renouviériste d'initiative, ou de « premier commencement », que Tarde utilise à plusieurs reprises, avec une grande liberté souvent<sup>44</sup>, mais toujours comme principe explicatif de cette multilinéarité faisant de l'histoire, « non un chemin à peu près droit, mais un réseau de chemins très tortueux et tout semés de carrefours »<sup>45</sup>. La référence devient explicite au dernier chapitre du même ouvrage :

Dans son *Introduction analytique à la philosophie de l'histoire* (1864), M. Renouvier développe magistralement cette thèse, que le cours de l'histoire n'est assujéti à aucune évolution uniforme de phases enchaînées, que tout y est varié, imprévu, original, malgré les similitudes fréquentes, parce que tout y découle, en dernière analyse, du libre arbitre<sup>46</sup>.

L'idée de « premier commencement », et la thèse du libre-arbitre qui la sous-tend, paraissent à Tarde une solution profonde - bien qu'insuffisante, nous le verrons - au problème de la multilinéarité de l'histoire, et à son origine dans ces singuliers et innombrables moteurs de l'histoire que sont les initiatives individuelles. Cela s'entend par l'analyse renouviériste du libre-arbitre et de son mécanisme volitif concret.

---

42 *TP*, Préface, p. IX. Sur la réorientation des apports de Cournot, cf. aussi *TP*, p. 187 ; *Log. Soc.*, pp. 254-262, et p. 301.

43 *Id.*, Préface, p. VII

44 Notamment *TP*, Préface, p. IX ; *Cours au Collège de France*, 1802-1803, 6<sup>ème</sup> leçon ; et *Essais et Mélanges Sociologiques* (1895), 2<sup>nde</sup> éd., Lyon, Storck, 1900, p. 187.

45 *Log. Soc.*, p. 254.

46 *TP*, p. 246.

## CORPUS, revue de philosophie

Réinscrivant, par réaction à l'idéalisme pratique de Kant, « le libre-arbitre réel » dans l'ordre de l'empirie, c'est-à-dire « au milieu des passions et des mobiles concrets » et dans le milieu social « où [il] a sa place »<sup>47</sup>, Renouvier propose de concevoir la conscience comme un champ où se répartissent des tendances, dispositions intellectuelles et affectives, tantôt convergentes, tantôt divergentes, parfois contradictoires. Dans « tout ce jeu de représentations » dont « le dernier fond est le désir »<sup>48</sup>, il revient alors à l'intelligence d'apporter la forme de l'opposition, et par son travail de liaison et de comparaison, de déterminer les contrariétés et de fixer les « objets d'attraits » contradictoires qui ainsi entrent « en conflit dans la conscience »<sup>49</sup>. Mais sur cette base, la volonté peut affirmer son hégémonie, puissance émergente de la conscience (« saillie ») de choix et d'exclusion, et fait de l'acte libre « un acte d'arbitrage entre des motifs examinés et comparés »<sup>50</sup>. Il faut alors définir la volonté comme « volonté-arbitre » ou « puissance des contraires », faculté de résolution de déterminants « doubles et contraires, alternatifs et comparatifs »<sup>51</sup>. Et c'est cette définition de la conscience volitive comme « puissance des contraires » qui peut permettre à Tarde de voir dans libre-arbitre renouviériste un principe de bifurcation du temps social. « La volonté-arbitre n'a nullement à intervenir, tant qu'il ne se produit, dans la conscience, point d'oppositions, point d'alternative avec nécessité d'option »<sup>52</sup> ; mais cette condition remplie, chaque décision volontaire, entraînant avec elle les dispositions affectives, intellectuelles et sociales qui la conditionnent sans la causer, est susceptible de réorienter le cours des phénomènes, de provoquer « *de profonds changements de direction intellectuelle et morale* »<sup>53</sup> : « à la source

---

47 IPAH, pp. 105-106.

48 NM., art. XCI, p. 233.

49 Ibid., art. LXXVII, p. 185.

50 Ibid., art. LXXXIX, p. 229.

51 Ibid., art. XCI, p. 232.

52 Ibid., art. XCI, p. 233.

53 IPAH, p. 72.

de tout changement, il y a l'idée et la volonté d'un homme en possession de dicter la mode »<sup>54</sup>.

Pourtant, Tarde ne réinvestit pas passivement l'analyse renouviériste, dont l'effort est louable, mais dont l'issue lui paraît insuffisante et doit être corrigée.

La critique porte en premier lieu sur la subordination de la théorie de l'initiative individuelle à la thèse du libre-arbitre. Non que Tarde réfute l'existence de la liberté en tant que telle ; sa controverse avec l'école italienne de criminologie et les thèses de Lombroso relatives au « criminel né » l'ont conduit assez tôt à défendre la « liberté personnelle », qu'il dit même, dans *La Criminalité comparée*, « défendable métaphysiquement »<sup>55</sup>. C'est plutôt son inutilité théorique, *pour la sociologie*, que lui reproche Tarde, sur l'argument suivant : si l'imitation est le processus de socialisation d'une pratique, d'une croyance ou d'un désir quelconques, il n'y a pas de différence de nature, *du point de vue de l'imitation socialisante*, entre une imitation volontaire et une imitation involontaire, ou entre une répétition consciente et une répétition inconsciente. « Ne passe-t-on pas par degrés insensibles de la volonté réfléchie à l'habitude à peu près machinale ? Et un même acte change-t-il absolument de nature

---

54 *NM*, note 83, p. 209. C'est ainsi que Renouvier pouvait critiquer, dans *IPAH*, l'idée de race comprise comme une « prédisposition générale » par laquelle on voudrait expliquer, en l'y réduisant, « tout ce que présentent de diversités (...) les mœurs, les institutions et les produits religieux des peuples », alors que le contraire « éclate à l'examen le plus sommaire des annales, des idées et des mœurs. Contre quelques traits de caractère qui peuvent persévérer à travers toutes les évolutions de la conscience, on observe chez telle race des plus tranchées, d'une époque à une autre époque, *de profonds changements de direction intellectuelle et morale* » (*IPAH*, pp. 71-72).

55 G. Tarde, *Criminalité comparée* (1886), 6<sup>ème</sup> éd. Paris, Alcan, 1907, p. 130 : « Je crois la liberté personnelle défendable métaphysiquement, en tant qu'aséité d'un élément éternel et individuellement caractérisé (comme tous les éléments, selon moi) qui aurait joué le principal rôle dans la formation de notre être depuis l'ovule natal, et qui, à ses produits les plus complexes, imprimerait toujours son cachet propre ; d'où la nécessité des variations individuelles... ».

## CORPUS, revue de philosophie

pendant ce passage ? Ce n'est pas que je nie l'importance du changement psychologique produit de la sorte ; mais, *sous son aspect social*, le phénomène est resté le même »<sup>56</sup>.

Mais la critique tardienne du libre-arbitre ne répond pas seulement à un principe d'économie des hypothèses. En second lieu, Tarde reproche à la défense néocriticiste du libre-arbitre de ne pas suffire à établir suffisamment ce qu'elle est censée justifier, à savoir la puissance différenciatrice de l'initiative individuelle. Il s'en explique quand, dans la suite du passage des *Transformations du pouvoir* déjà cité, après avoir reconnu les intérêts multiples des thèses énoncées dans l'*Introduction à la Philosophie analytique de l'histoire*, il propose « un simple changement de clefs » qui ouvrira en fait un tout autre édifice théorique. Pour « avoir le droit de combattre l'évolutionnisme unilinéaire et invariable de l'histoire », nul besoin de cette notion si fragile de libre-arbitre :

il suffit de généraliser et de placer en tête des explications historiques ce fait, reconnu par M. Renouvier à titre secondaire et partiellement, dans sa seule application de la moralité, à savoir que tout provient d'initiatives individuelles contagieuses, c'est-à-dire imitées. Il n'érige pas ce fait en principe (...). Or, à notre avis, ce principe dispense de ce dogme (...). Diversité ici tient lieu de liberté, ou plutôt, la liberté sans la diversité n'empêcherait en rien le déroulement uniforme de l'histoire, tandis que la diversité sans la liberté s'y oppose absolument<sup>57</sup>.

Tarde se montre fin lecteur de Renouvier lorsqu'il indique que les catégories d'initiative individuelle et d'imitation, et la philosophie sociale où elles s'inscrivent, trouvent leur véritable application dans la moralité, et sont soutenues de part en part par un problème pratique. En effet, pour Renouvier, l'initiative n'est possible que par une mise en opposition, « binarisation »

---

56 LI, pp. 45-46 (nous soulignons).

57 TP, p. 247.

des mobiles par l'intelligence<sup>58</sup> ; mais cette opération elle-même trouve sa condition de possibilité dans l'« attention », opération préalable indispensable qui suspend l'entraînement imitatif et le ressort psychologique du « vertige mental » sur lequel il repose. « Au point de vue psychologique, l'obéissance spontanée à la coutume est l'effet du vertige intellectuel qui détermine nos pensées ou nos actes dans le sens de ceux qui, les premiers, se trouvent nous être suggérés, comme les plus communs et les plus familiers dans notre milieu, pour des circonstances données. C'est ce qu'on appellerait en mécanique le côté de la *moindre résistance* »<sup>59</sup> ; et dans cette situation psychique, « la part que la volonté y prend consiste en ceci, qu'elle *n'empêche pas ce qui est représenté, accompagnement d'un certain désir, comme se produisant, de se produire* »<sup>60</sup>. Il y a donc antinomie entre l'imitation et l'initiative individuelle, entre le vertige qui emporte la plupart du temps le libre cours associatif des états de conscience, et la volonté qui permet de nous en abstraire et d'interrompre les flux imitatifs auxquels nous nous abandonnons dans notre vie sociale habituelle. Antinomie entre le déterminisme quasi naturel que produit le « *conformisme* de l'homme à son milieu »<sup>61</sup>, et le mouvement forcé de la volonté pour « écarter la suggestion, chercher *proprio motu* des motifs, en éloigner d'autres, inventer, créer »<sup>62</sup>.

On comprend par là pourquoi Renouvier, tout en reconnaissant la nécessité du « prudent esprit de conformisme » qu'imposent la vie sociale et ses répétitions imitatives, en fait un masque pour une répétition toute théâtrale cette fois, qui

---

58 C'est l'opération spécifique de la *réflexion*, qui « met des distinctions entre les biens, les oppose à tout moment comme incompatibles les uns avec les autres, et matière d'option ».

59 *NM*, note 83, p. 298.

60 « Cette imagination et ce désir sont les causes immédiates de l'événement » (*NM*, art. LXXXVIII, pp. 224-225).

61 *NM*, art. XCIII, p. 238 : « La volonté-arbitre ou n'intervient pas, ou n'intervient que peu dans la multitude et la continuité des cas de jugements humains... ».

62 *Id.*, note 83, p. 299.

## CORPUS, revue de philosophie

recouvre « la personne véritable ». Faire ce qu'on a vu faire, répéter ce qu'on a entendu dire, obéir à la coutume, à la mode : notre costume est celui d'un Arlequin anonyme, bariolé de tous les exemples où l'on se coule ; notre personnage, « un être d'habitude au lieu d'un être de raison » ; notre rôle, « être comme tout le monde ». Il y a en Renouvier un moraliste du XVII<sup>e</sup> siècle pour écrire que « chaque homme, en ses rapports sociaux, joue un rôle de théâtre »<sup>63</sup>. Mais c'est un moralisme immédiatement politique s'il est vrai que l'imitation produit des « intelligences esclaves » dépourvues de volonté, des hommes « réduits à l'état de rouages » et dont les « fonctions dans le monde sont comparables à celles des monades servantes dans un organisme constitué »<sup>64</sup>. Il revient alors à la volonté de soulever « le problème social », problème moral-politique en vérité, puisqu'elle ne peut affirmer sa fonction hégémonique qu'en bloquant la pente quasi naturelle de la vie sociale, en empêchant son conformisme de se durcir en un déterminisme strict, et en obligeant à introduire, dans la fonction « complexe [et] enveloppante » que représente la société, l'hétérogénéité d'un individu qui « a sa propre fin dans la fin plus générale de la société »<sup>65</sup>.

Qu'est-ce qui permet alors à Tarde d'écrire que « la liberté sans la diversité n'empêcherait en rien le déroulement uniforme de l'histoire » ? Tout d'abord, Renouvier réduit l'opposition des possibles dans la conscience volitive à la seule situation de termes contradictoires. Il ne considère pas d'autres formes d'opposition, en particulier la forme essentielle de l'opposition intensive ou dissymétrique qui résulte d'une *variation*<sup>66</sup>. Tarde écrit dans *L'Opposition universelle* : « L'ordre, la conservation sociale, provient souvent d'un balancement ou d'un équilibre de

---

63 *Ibid.*, art. LXXXVI, pp. 209-210.

64 *Ibid.*, note 83, p. 298.

65 *Ibid.*, art. CVI, p. 325 : « Les deux fonctions [société et individu] sont coordonnées, les deux fins sont coordonnées. C'est du moins ce que comporte le concept. Empiriquement, la coordination est le problème social à résoudre ».

66 Cf. *OU*, pp. 46-47.

tendances contraires, d'où résulte la constance des statistiques ; le progrès, au contraire, l'accumulation des initiatives réussies et d'accord entre elles, a pour cause une série de forces dissymétriques »<sup>67</sup>. Autrement dit, Tarde affirme « la subordination de l'opposition à la variation », en ce sens que « par la variation dissymétrique se créent les nouveautés, par l'opposition elles se conservent. Le progrès est dû à la rupture intermittente d'un équilibre conservateur »<sup>68</sup>.

Ce déplacement par rapport à la théorie renouviériste de la volonté-arbitre comme « puissance des contraires » apparaît clairement dans les notions de « duels logiques » et « téléologiques », par lesquelles Tarde définit de son côté les conditions psychosociales de l'invention et de l'imitation. Tarde définit de tels duels par l'opposition, dans un individu ou dans un groupe d'individu, de deux idées ou de deux penchants qui entrent en conflit<sup>69</sup>. Mais ce n'est que formellement que l'opposition prend une forme contradictoire, car considéré dans son contenu psychologique, le duel est moins un conflit imposant un choix entre deux possibles psychiquement individués, qu'une « hésitation » produite par la différence d'intensité entre deux quantités de désir ou de croyance. En ce sens, le terme d'hésitation, qui réinvestit l'ancienne idée de *fluctuatio animi*, suggère une hétérogénéité plutôt qu'une contradiction, un rapport différentiel, ce que Gilbert Simondon appelle, empruntant la notion à la psychophysiologie de la vision binoculaire, une « disparation », c'est-à-dire l'incompatibilité au sein d'un système de « deux ensembles jumeaux non

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>69</sup> « [L]a vraie opposition sociale élémentaire doit être cherchée au sein même de chaque individu social, toutes les fois qu'il *hésite* entre adopter ou rejeter un modèle nouveau qui s'offre à lui, une nouvelle locution, un nouveau rite, une nouvelle idée, une nouvelle école d'art, une nouvelle conduite. Cette hésitation, cette petite bataille interne, qui se reproduit à millions d'exemplaires à chaque moment de la vie d'un peuple, est l'opposition infinitésimale et infiniment féconde de l'histoire ; elle introduit en sociologie une révolution tranquille et profonde » (*LS*, pp. 79-80 ; cf. aussi pp. 87-88).

## CORPUS, revue de philosophie

superposables », ou de deux ordres de grandeur non communicants<sup>70</sup>. La vie psychosociale est traversée de part en part de ces petites hésitations qui problématisent le champ social en marquant autant de disparations élémentaires entre deux désirs ou deux idées incompatibles.

Or cette théorie implique deux déplacements par rapport à la conception renouviériste de l'invention et de l'imitation. L'initiative ne consiste pas à opter pour l'un des possibles contraires, mais à les mettre en variation dans une relation asymétrique ; non pas à « faire passer à l'acte (...) *l'un ou l'autre, à choisir, de deux phénomènes possibles qui sont exclusifs l'un de l'autre* »<sup>71</sup>, mais à introduire une différence (invention d'une pratique, d'une idée...) qui ne résout pas l'hésitation sans reconfigurer les possibles eux-mêmes, sans différencier d'une nouvelle manière les quantités de croyances et de désirs. L'imitation, quant à elle, peut alors être comprise comme un vecteur positif d'initiative, et non simplement, à l'instar de Renouvier, comme un processus d'homogénéisation sociale qui en annulerait la possibilité même en conformant les penchants et les pensées individuelles aux mœurs et aux pratiques établies : d'abord parce que l'imitation, loin d'être exclusive de l'invention, a la même condition qu'elle - il n'y a d'imitation de l'invention que dans la mesure où l'invention imitée permet de résoudre dans le champ social des hésitations de désirs ou de croyances (une invention qui ne résout aucune problématique logique ou téléologique n'a aucune chance de se propager et de prendre une valeur sociale, et restera confinée dans la tête d'un inventeur solitaire) - ; et par suite, parce que l'imitation est la répétition créatrice par laquelle l'invention fait varier les quantités psychosociales actuelles, la différence comme processus, mouvement de restructuration du champ psychosocial. La tendance au conformisme de la coutume est l'effet second, résiduel et réifié, d'une imitation première elle-même créatrice qui « égalise *et différencie* ». C'est du point de vue

---

<sup>70</sup> G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 2<sup>de</sup> éd., Grenoble, Jérôme Million, 1995, notamment p. 203, et pp. 208-210 où Simondon reprend à son tour la question de la *fluctuatio animi*.

<sup>71</sup> *NM*, art. XLI, p. 95.

du modèle imité que l'imitation paraît procéder par identification et homogénéisation ; mais du point de vue de l'imitateur, elle est intériorisation de la différence, production d'une différence interne qui modifie l'organisation psychosociale de ses désirs et croyances et soulève de nouvelles possibilités d'invention. Dès lors, au lieu d'y voir « deux tendances contraires »<sup>72</sup>, ou deux étapes successives dans un procès linéaire, il faut considérer l'inhérence de l'invention à l'imitation elle-même, leur complication. L'antinomie de la libre initiative individuelle et de l'imitation psychosociale, cet obstacle qui empêchait Renouvier d'ériger l'idée d'invention contagieuse en principe d'explication de la multilinéarité de l'histoire sociale, et de l'étendre du domaine de la moralité à celui de la sociologie, est ainsi levée.

Reste alors un dernier point à analyser, le plus important peut-être, dont dépendent toutes les divergences entre Tarde et Renouvier dégagées précédemment. La logique tardienne de l'initiative individuelle comme mise en variation des quantités de désirs et de croyances requiert une explicitation de la puissance de discontinuité de cette variation, de cette force de rupture des constances et des régularités qu'on assigne à l'invention. L'enjeu est obvie : à défaut d'une telle thématization, l'initiative inventive peut toujours être considérée comme une simple variation individuelle *d'une régularité* coutumière, variable tenue dans les limites infranchissables de relations sociales constantes. L'argument de Durkheim serait alors bien proche, selon lequel la face individuelle des croyances et des pratiques sociales ne peut produire que des variations individuelles socialement insignifiantes :

En pensant les institutions collectives, en nous les assimilant, nous les individualisons, nous leur donnons plus ou moins notre marque personnelle (...). C'est pourquoi chacun de nous se fait, dans un certain mesure, *sa morale, sa religion, sa technique*. Il n'est pas de conformisme social qui ne comporte toute une gamme de nuances individuelles. Il n'en reste pas moins que le champ des variations

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, art. LII, p. 113.

## CORPUS, revue de philosophie

permises est limité. (...) [T]ôt ou tard (...), on rencontre une limite qui ne peut être franchie<sup>73</sup>.

Tarde pense-t-il à ce passage précis lorsqu'il reproche à Durkheim, dans un passage des *Essais et Mélanges Sociologiques*, de faire primer l'identité sur la différence en considérant le différent comme un simple accident *de l'identique*, et l'individuel, comme une dérogation au collectif : « Il ne fait point sa part à l'accidentel, à l'irrationnel, cette face grimaçante du fond des choses, pas même à l'accident du génie, qui est un de ces premiers *commencements* dont parle M. Renouvier »<sup>74</sup>. Sous la caution néocriticiste, pourtant, point ici le réaménagement important que Tarde fait subir à l'idée de premier commencement, en la tirant vers une compréhension radicale de la contingence qui anime le « fond des choses », en deçà pour ainsi dire des individualités constituées, et des variables individuelles des régularités collectives.

Ce fond des choses, c'est le monde des possibles, que Tarde ne définit pas par leur individualité contradictoire dans la conscience, mais par leur émergence au sein d'un monde préindividuel constitué par des rapports de forces en interactions perpétuelles et mouvantes, ou une infinité de « petites variations infinitésimales »<sup>75</sup> qui se reconfigurent incessamment à la source des transformations phénoménales<sup>76</sup>. C'est dans ce « fond » que s'élaborent les nouvelles formes vivantes, psychiques et sociales qui apparaîtront à « la belle surface des choses », toute chose, tout phénomène naturel, psychique ou psychosocial devant alors être compris comme une intégrale de rapports différentiels ou de variations infinitésimales, et comme le résultat de la structuration provisoire d'un champ *accidenté*. Et dès lors, Tarde peut penser l'individuation des êtres sans recourir à un principe d'individuation. Aussi ne rejoint-il pas seulement la distinction bergsonienne du possible et du virtuel, et l'idée d'actualisation

---

<sup>73</sup> Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>74</sup> *Essais et Mélanges Sociologiques*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>75</sup> *MS*, p. 56.

<sup>76</sup> Cf. *Log. Soc.*, pp. 256-260.

par différenciation créatrice ; il annonce la philosophie de l'individuation de Simondon. Il est bien vrai que comme Renouvier, Tarde souligne l'importance de l'individuel, et l'impossibilité de penser la société sans les individus sociaux, de déterminer un fait social qui ne soit pas aussi et d'abord individuel et psychique, même si ce fait psychique répond à une logique et des lois spécifiques irréductibles à la psychologie individuelle. Mais c'est son opposition à Durkheim et à l'idée de faits sociaux consistants en eux-mêmes, indépendamment des faits interindividuels, qui le conduit à souligner la valeur irrémissible de l'individu pour la sociologie. Aussi, délesté de cet enjeu polémique, l'individu s'ouvre sur des forces préindividuelles qui président à son procès d'individuation. « Ces éléments derniers auxquels aboutit toute science, l'individu social, la cellule vivante... ne sont derniers qu'au regard de leur science particulière », écrit-il dans *Monadologie et sociologie*. Et il ajoute : « S'il n'y avait rien [dans les individus sociaux] que de social (...), on peut affirmer que les sociétés, que les nations resteraient éternellement immuables »<sup>77</sup>. Les sociétés sont mises en variation, soumises à mutation dans la mesure où leurs structures sont traversées par des forces qui plongent dans la vie psychique et organique, et qui viennent sans doute « de plus loin même ». Ces « agents » derniers du réel ne constituent donc pas un principe d'individuation des êtres, selon un mouvement de composition relationnelle et d'organisation croissantes (ainsi les « monades centrales » chez Renouvier) ; ils sont l'acte infiniment répété de la différence elle-même, la différence pure qui fait varier toutes les relations où elle s'insère, et entraîne les variables, et les constantes elles-mêmes : « La vérité est que la différence va différant, que le changement va changeant et qu'en se donnant ainsi pour but à eux-mêmes, le changement et la différence attestent leur caractère nécessaire et absolu »<sup>78</sup>.

Cette conception de la monade et des possibles conduit Tarde à récuser l'idée d'harmonie préétablie, et la confrontation avec la position de Renouvier est à cet égard éclairante. En effet, Renouvier critique à de multiples reprises la thèse leibnizienne

---

<sup>77</sup> MS, p. 80.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 69.

## CORPUS, revue de philosophie

de l'harmonie préétablie. Encore en 1901, dans les *Dilemmes de la métaphysique pure*, Renouvier n'y voit qu'une simple variante du prédéterminisme absolu<sup>79</sup>. Pourtant, il parvient dans *La Nouvelle monadologie* à lui donner un sens positif. Ou plutôt, il est obligé de réintroduire l'harmonie préétablie dès lors qu'il rapporte les régularités des phénomènes à la seule activité des monades et à leurs relations internes<sup>80</sup>. L'harmonie préétablie intervient alors, non comme une prédétermination de toutes les monades et de leurs attributs, dont la spontanéité reste la « nature première » et le « principe de devenir »<sup>81</sup>, mais comme le pré-ordonnement de leurs relations possibles, ou comme *limitation naturelle ou interne* de la force suscitative des monades. Ainsi, les lois même « les plus universelles de l'ordre physique doivent résulter des limites naturelles de [l']action des monades, non d'une nécessité externe, qui serait la négation du premier des caractères de la substance simple, et du principe même de son existence » (spontanéité = force suscitative). Autrement dit,

---

<sup>79</sup> « L'harmonie préétablie des monades est un prédéterminisme de leurs états, actes et relations, qui fixe éternellement la modification de chacune d'elles, à chaque instant, en rapport précis, invariable, avec les modifications de chacune des autres et de toutes, à l'infini ; et Dieu, en son éternel présent, est l'auteur de la coordination des changements enchaînés dans le cours du temps » (C. Renouvier, *Dilemmes de la métaphysique pure* (1901), 2<sup>de</sup> édition, Paris, Alcan, 1927, pp. 154-155).

<sup>80</sup> Significatif des problèmes spécifiques posés par le cadre néomonadologique, est le statut du *clinamen* : si Renouvier reprend sa critique de la théorie épicurienne pour récuser l'indéterminisme absolu que l'idée de clinamen vise à fonder (*NM*, note 31, p. 42 ; et art. XXIV, pp. 27-28), il reprend cette notion une fois « l'harmonie établie » redéfinie, et la validité des lois naturelles rapportée à leur juste fondement (l'activité monadique et leur limitation interne). Dès lors en effet, la loi « laisse place au *clinamen* d'action des réels auteurs du mouvement dans l'œuvre complexe d'un phénomène ramené à ses derniers éléments de causalité » (*Id.*, note 35, p. 88).

<sup>81</sup> « l'action interne de la monade, en tant qu'elle est un principe de son propre devenir » (*NM*, art. VIII, pp. 5-6 ; cf. aussi note 10, p. 32).

les lois, en elles-mêmes « abstraites et purement idéales »<sup>82</sup>, expriment simplement les limitations internes des activités et des interactions monadiques : « les monades sont donc, entre d'étroites limites, des *forces productrices de purs accidents*. Les lois sont, dans l'ordre concret, les *résultantes* des rapports généraux de causalité établis entre les phénomènes dont les monades sont les sièges »<sup>83</sup>. L'harmonie préétablie n'est pas une concession faite à Leibniz, mais bien une pierre de touche indispensable à la nouvelle monadologie renouviériste. Une fois l'idée de prédétermination écartée, c'est elle qui permet de tenir ensemble la négation de « la contingence des lois de la nature »<sup>84</sup>, qui trouvent leur fondement ontologique dans le préétablissement harmonique des relations monadiques, et la liberté, en vertu d' « une certaine marge d'indéterminisme laissée par les lois à l'accident », des « interstices » écrit Renouvier, ménagés par l'harmonie préétablie elle-même<sup>85</sup>. Renouvier peut ainsi maintenir le modèle mathématique qui lui permet de

---

82 *Ibid.*, note 35, p. 88.

83 *Ibid.*, art. XXVIII, p. 50. Autrement dit, « l'ordre du monde n'est pas un développement continu de phénomènes enchaînés, mais la résultante des *pulsations* des monades considérées chacune en son mode de vie et d'action, et dans la portée qu'elle peut avoir pour les modifications des autres » (*NM*, art. XLIX, p. 107).

84 *Ibid.*, note 31, p. 42.

85 *Ibid.*, art. LXIV, p. 136. « Les défenseurs de l'indéterminisme parlent d'*exception aux lois, de contingence des lois de la nature*. Mais les lois n'admettent pas d'exceptions ; elles portent là où elles doivent porter d'après leur institution, et non pas exactement et mathématiquement sur *tout* ce qui est définissable dans l'abstrait. La confusion du *mathématique* et du *naturel* est un *idolon specus* qui provient, chez les physiciens, de l'habitude des méthodes mathématiques, et, chez les philosophes, de l'application mal entendue de ces méthodes. Et les lois de la nature n'ont rien de contingent, elles sont déterminées (harmonie préétablie) et déterminantes dans ce qu'elles préordonnent. Il appartient à la science de formuler des relations qui *par hypothèse* excluent l'accident et la perturbation. La nature est autre chose ; la science est, dans tous les rapports qu'elle entreprend de définir, une *abstraction de la nature*. » (*NM*, note 35, p. 89).

## CORPUS, revue de philosophie

symboliser, sans contradiction avec *le fait* de la liberté, le déterminisme légal requis par l'étude scientifique, à savoir le modèle d'un jeu de variables définies par une fonction dont les relations seules sont constantes et déterminées.

On peut lire ici une réponse indirecte de Renouvier à la déclaration de Tarde selon laquelle « la question, si discutée dans l'école néo-criticiste, de savoir si la contingence a sa place dans le monde phénoménal entre la nécessité et l'impossibilité a (...) un fondement sérieux (...). Il est seulement fâcheux, pour l'idée de contingence, que son sort ait paru lié à celle du libre-arbitre et qu'elle n'ait été soutenue que pour renforcer celle-ci »<sup>86</sup>. L'hypothèse monadologique permet déjà à Renouvier de statuer sur une contingence qui ne dépend pas seulement du statut du libre-arbitre, mais plus profondément de la spontanéité monadique. Mais si Tarde peut s'accorder à la définition de la monade comme « productrice d'accidents purs », il ne peut se satisfaire des « étroites limites » que l'harmonie impose à l'amplitude de leur activité. A cet égard, il est plus proche d'Emile Boutroux que de Renouvier, pour affirmer la contingence radicale *des lois* de la nature ; mais cela tient à sa monadologie même, et à sa conception du possible : si tout phénomène individuel ou social est une intégrale d'innombrables rapports différentiels, il enveloppe aussi l'intégralité des petites différences ou des variations non actualisées, c'est-à-dire l'infinité des mondes possibles qui persistent et grondent en son fond. Dès lors, aucune limitation interne ne peut contrevenir au fait que « toute possibilité tend à se réaliser, à se caractériser nettement : de là ce débordement de variations par-dessus et à travers tous les thèmes vivants, psychiques et sociaux »<sup>87</sup>. Tarde explique ce processus de variation dans le dernier chapitre des *Transformations du pouvoir* :

le déterminisme vital, d'où éclôt l'individu, intervient dans le déterminisme social pour l'accider, pour actualiser dans le sens les plus divers ses possibilités infinies. Mais si le déterminisme de la vie a cette vertu, s'il est producteur de

---

<sup>86</sup> *OU*, p. 288-289.

<sup>87</sup> *MS*, p. 95.

variétés individuelles originales en dépit de la constance et de la régularité des lois vitales, n'est-ce pas parce que les éléments chimiques employés par la vie sont eux-mêmes différenciés, caractérisés, accidentés ? Autrement dit, le déterminisme chimique, atomique, est différenciateur du déterminisme vital, qui différencie le déterminisme social... En définitive, on doit remonter jusqu'à des éléments caractérisés, originaux, radicalement distincts, pour trouver l'application vraie, positive et non verbale, des diversités phénoménales. Mais cela veut-il dire des éléments libres ? Non pas dans le sens des psychologues spiritualistes<sup>88</sup>.

Loin donc de comprendre l'accident comme un « écart » ou une « dérogation » à des régularités données, il faut considérer celles-ci comme dérivées de processus de variation pure ou « infiniment profonde ». Et il faut distinguer la « variation » chez Tarde de la « variable » chez Renouvier. Variable est l'amplitude d'activité, d'appétition et de perception dont une monade est capable en fonction de ses relations constituantes. Mais la « variation » est l'invention elle-même, le changement qui « va changeant », la puissance de la différence qui bouleverse les constantes de tous ordres, défait les relations et les harmonies établies et en accide les déterminismes provisoires. Alors « l'invention, à proprement parler, est une *variation infiniment profonde*, et, à cet égard, peut être rapprochée de la production

---

<sup>88</sup> TP, pp. 247-248 (sur le sens à donner à ces « éléments libres », cf. *supra*. note 55). Ce passage doit être comparé aux analyses de *NM* consacrées à la « matière morte ». Renouvier dit bien que les « matières servantes » peuvent introduire des forces de « désordre », qui perturbent les finalités de la vie et des fonctions supérieures des monades (*NM*, art. XXXV, pp. 72-74). Mais ces accidents n'ont rien de créateur, et affectent plutôt négativement, de manière pathologique, les fonctions supérieures concentrées dans les monades centrales « organisatrices, directrices, génératrices » (art. XXX, p. 52). De manière générale, les monades servantes sont « dans l'ordre de la nature, celles qui remplissent des fonctions fixes, les mêmes dans les mêmes rencontres » (art. XXVIII, p. 49) ; elles « sont invariables et observent un ordre et des rapports fixes » (art. LXXXIX, p. 51).

## CORPUS, revue de philosophie

d'une nouvelle espèce vivante qu'on a appelée, non sans raison, une *création* de la vie »<sup>89</sup>.

Cette question du statut ontologique de l'accident et de son inscription monadologique serait-elle oiseuse si elle n'affectait que des hypothèses métaphysiques ? Elle engage évidemment des conséquences épistémologiques importantes pour la sociologie elle-même. « J'ai seulement voulu montrer que la recherche des lois, c'est-à-dire des faits similaires, soit dans la nature, soit dans l'histoire, ne doit point nous faire oublier leurs agents cachés, individuels, originaux »<sup>90</sup>. Le postulat déterministe dont ne peut se passer le sociologue, ne doit point masquer selon Tarde « l'originalité tumultueuse des éléments mal domptés par ces jugs, la diversité profonde et innée qui, à travers ses uniformités législatives, réapparaît jaillissante et transfigurée à la belle surface des choses »<sup>91</sup>. C'est dire autrement que l'ordre et les régularités sociales ne sont que des « agencements transitoires », des « ralentissements », des « fixations » momentanées, obtenues à la surface de processus qui accidentent et « hétérogénéisent » sans cesse le réel nature-culture. « Si les lois naturelles se sont formées à la longue, au lieu de naître *ex abrupto* et de jaillir toutes faites d'un cerveau divin, elles ont dû commencer par être des habitudes naissantes, des tendances faibles et souvent contrariées, peu à peu fixées et consolidées »<sup>92</sup>. Et il en va de même des régularités sociales. Cela implique que les lois que doit chercher la sociologie ne peuvent être simplement des lois de *régularité* des phénomènes sociaux, mais les lois aptes à rendre compte de la *régularisation* de phénomènes irréguliers ontologiquement et logiquement premiers. Autrement dit, on ne comprendra pas les changements sociaux à partir des états sociaux, mais l'inverse : « ce sont les changements sociaux qu'il s'agit de surprendre sur

---

89 *OU*, p. 287.

90 *LI*, p. 132.

91 *Ibid.*, p. 131-132.

92 *OU*, p. 289.

le vif et par le menu pour comprendre les *états sociaux* »<sup>93</sup> et leurs lois *de formation*. La dynamique sociale doit donc primer sur la statique, mais une dynamique de l'infinitésimal, sensible aux petites perturbations sans visage, aux infimes destructions qui grondent sous les conformismes les plus sages. Une dynamique des involutions créatrices plutôt que des évolutions progressives.

Renouvier écrit : « Qu'il puisse exister d'autres mondes que le nôtre, et des mondes soumis à d'autres lois, c'est possible logiquement, mais la supposition est oiseuse, nous nous occupons seulement de ce que nous pouvons connaître ». La limitation imposée ici par le criticisme ne donne pas droit à l'hypothèse tardienne de mondes possibles, dont les virtualités font pression sur le monde actuel et le forcent au changement. Et Tarde lui-même admet bien que « nous ne savons rien, après tout, des forces extérieures qui poussent les phénomènes au seuil de l'existence ou les en excluent ». Mais la limite de notre connaissance n'exclut pas, laisse place au contraire à l'induction d'hypothèses concernant, non pas ce « mystère » qu'est la régularité des relations phénoménales pour Renouvier<sup>94</sup>, mais au contraire l'énigme de la diversité et de la nouveauté dans l'ordre de la nature comme dans celui de la culture : « le changement pour le changement »<sup>95</sup>. Ici même, pourtant, il faut à nouveau reconnaître en Tarde un disciple de Renouvier, et de l'une à l'autre de ces deux philosophies bien différentes, une

---

93 « On a beau accumulé des *constats* d'états sociaux dans tous les pays du monde, la loi de leur formation n'apparaît pas, elle disparaîtrait plutôt sous le faix des documents entassés. Mais celui qui connaîtrait bien, dans le détail précis, le changement des mœurs sur quelques points particuliers, pendant dix ans et dans un seul pays, ne pourrait manquer de mettre la main sur la formule générale des transformations sociales, et par suite, des formations sociales mêmes » (LS, p. 131).

94 « Le mystère n'est pas autre que celui de l'existence de phénomènes sous des lois » (C. Renouvier, *Deuxième essai de critique générale. Traité de psychologie rationnelle* (1864), 2<sup>nd</sup>e éd., Paris, Alcan, 1912, t. I., p. 75).

95 *Essais et Mélanges Sociologiques*, *op. cit.*, p. 422.

## CORPUS, revue de philosophie

unité théorico-pratique de l'entreprise monadologique. Car en considérant les sociétés soumises à des forces de mutation qui plongent dans la vie psychique et organique, et « de plus loin même, nous le croyons »<sup>96</sup>, Tarde répète, à *l'intérieur de la sociologie*, le geste que Renouvier effectue à la jonction de la philosophie de la culture et de la philosophie morale : plutôt que fonder la sociologie, l'accider des innombrables inventions qui traversent le champ social, et l'empêcher ainsi de se fermer sur elle-même pour lui demander de capter, sur sa bordure extérieure, les « forces du dehors »<sup>97</sup> qui forceront bientôt notre devenir.

GUILLAUME SIBERTIN-BLANC  
UNIVERSITÉ LILLE 3, UMR « SAVOIRS ET TEXTES »

---

<sup>96</sup> MS, p. 81.

<sup>97</sup> C'est ainsi qu'il faut nommer pour Renouvier les forces (initiatives individuelles, inventions) qui pénètrent dans « un système de forces donné » (NM, art. XXVIII, p. 50).

## **RENOUVIER A MARBOURG. A PROPOS DE LA RECEPTION DE RENOUVIER DANS LE NEOKANTISME ALLEMAND**

1. « Kant est presque notre contemporain »<sup>1</sup>. Les mots avec lesquels Charles Renouvier introduit le premier volume des *Essais de critique générale* constituent non seulement une synthèse efficace du programme néocriticiste, mais ils semblent au même temps anticiper – nous sommes, on le sait, en 1854 – un trait commun à tout le mouvement néokantien qui se développera dix ans plus tard en Allemagne. En deçà et au delà du Rhin il s'agit, en effet, de retourner à Kant en faisant de lui un « contemporain », sans se cacher toutefois les limites ou parfois les erreurs du criticisme kantien, et sans retomber par ailleurs sur le déjà vu des grands systèmes de l'idéalisme allemand. Comme l'écrira fort bien Félix Ravaisson dans son fameux *Rapport*, « M. Renouvier s'est proposé de continuer l'entreprise du célèbre auteur de la *Critique de la raison pure* »<sup>2</sup> : mais qu'est-ce que signifie vraiment continuer l'œuvre de Kant, cet « immense génie », trop négligé par la spéculation allemande » et duquel on peut modifier « certaines vues » sans pour autant cesser d'en appliquer la « méthode » ?<sup>3</sup> La réponse que – au moins dans la période plus décidément orientée par le néocriticisme – les pages de Renouvier donnent à cette question dans les *Essais* et dans les nombreux articles qui font contrepoint aux ouvrages majeurs est importante pour comprendre non seulement les aspects plus remarquables de la pensée de Renouvier, mais aussi sa réception – bien qu'assez limitée – dans le néokantisme allemand contemporain et, en

---

1 Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, vol. I : *Analyse générale de la connaissance*, Paris, Colin, 1912, vol. I, p. XV.

2 F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle* (1867), repris dans *De l'habitude. La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1984, p. 56.

3 Ch. Renouvier, « Introduction. De la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle en France », *L'Année philosophique*, I, 1868, p. 105.

## CORPUS, revue de philosophie

particulier, dans l'école néokantienne de Marbourg, qui était du reste l'école la plus disposée à partager, si non la « lettre », du moins l'« esprit » de l'entreprise philosophique de Renouvier.

D'ailleurs, on ne devrait pas oublier que, pour Renouvier, soutenir une philosophie néo-criticiste signifie s'engager dans une conceptualisation philosophique qui, en ligne générale, présente des affinités avec le mouvement néokantien en Allemagne, surtout si l'on considère la première phase du « retour à Kant ». Lorsque Renouvier insiste sur la relation entre sujet et objet, entre représenté et représentant, lesquels, pris en soi, ne sont pourtant jamais représentables<sup>4</sup> ; lorsqu'il souligne par conséquent – s'appuyant sur Schopenhauer qui exerça à son tour une grande influence sur les origines du néokantisme allemand – la centralité de la représentation ; lorsqu'il polémique contre l'« absurdité » de la chose en soi, en se rangeant du côté d'un phénoménisme décidé et de la relativité de la connaissance<sup>5</sup> ; lorsque finalement il attire l'attention sur la loi en tant qu'ordre objectif des phénomènes (« les êtres sont des lois »)<sup>6</sup> – on n'aura aucune difficulté à retrouver, dans ces thèses essentielles du néo-criticisme de Renouvier, certains des thèmes qui seront d'extraordinaire importance pour le néokantisme en Allemagne et qui nous renverraient à une analyse détaillée de figures telles que Hermann von Helmholtz, Friedrich Albert Lange, Otto Liebmann ou le jeune Hermann Cohen<sup>7</sup>.

Mais il y a plus. S'il est vrai que le néo-criticisme de Renouvier s'organise – comme l'a montré Laurent Fedi dans son excellent livre<sup>8</sup> – autour de trois grands noyaux systématiques

---

4 Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, vol. I, cit., p. 9, 23-24.

5 *Ibid.*, p. 28, 66-80..

6 *Ibid.*, p. 354.

7 Sur l'histoire du néokantisme en Europe pendant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle je me permets de renvoyer à mon livre *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, Paris, Cerf, 2001, p. 7-99, où on trouvera aussi (p. 37-41) un exposé du néocriticisme de Renouvier plus détaillé qu'il n'était possible de le faire ici.

8 L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris, L'Harmattan, 1998.

(l'apriorisme, le phénoménisme et le « finitisme »), il nous semble particulièrement intéressant de proposer une confrontation entre Renouvier et le néokantisme de Marbourg – une confrontation qui, nous le verrons, n'exclut point des divergences parfois très profondes, mais qui met en relief en même temps une série remarquable de points de vue communs. En faisant abstraction des thématiques de la liberté et de la morale, que toutefois il serait fort intéressant de prendre en considération, bien que Cohen, Natorp et Cassirer ne citent jamais les textes de Renouvier concernant ces problèmes et qu'ils semblent en outre ignorer tout à fait le Renouvier « politique », il est évident en effet que, en ce qui concerne le problème et les structures de la connaissance, Renouvier et les néokantiens de Marbourg ne sont pas trop loin, surtout – semble-t-il – si nous portons l'attention sur la *pars destruens* du néo-criticisme de Renouvier. Il convient d'insister ici particulièrement sur quatre points. En premier lieu, Renouvier et les néokantiens de Marbourg se rencontrent dans l'exigence de donner un nouveau sens au rapport entre sensibilité et entendement (nous verrons ensuite avec quelle sorte de différences) et, par conséquent, de reformuler le problème de l'a priori au delà de l'opposition entre esthétique et analytique transcendantales. En second lieu Renouvier partage avec les marbourgeois (en particulier Natorp et Cassirer) la centralité de la catégorie de relation comme « clef de toutes les autres » catégories, ce que Kant – d'après Renouvier – malheureusement n'avait pas compris<sup>9</sup>. En troisième lieu le relationisme implique une critique radicale du concept de substance et une sorte de fonctionnalisme<sup>10</sup> qui – au moins du point de vue programmatique – représente la base pour une critique des sciences qui soit à même de se confronter d'une façon féconde avec les mathématiques et les sciences modernes. Finalement il faut reconnaître que l'engagement de Renouvier pour accomplir une « restructuration » de l'ensemble des catégories kantienne

---

<sup>9</sup> Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, vol. I, cit., p. 133 : « la loi de ses catégories avait été bien différente s'il avait aperçu dans la catégorie de *relation* la clef de toutes les autres ».

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 88.

## CORPUS, revue de philosophie

fait des *Essais de critique générale* la première étape d'une longue histoire conceptuelle, qui a comme protagonistes non seulement les néokantiens de Marbourg, mais aussi d'autres penseurs éminents du néokantisme allemand aux débuts du XX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>.

Il faut insister décidément sur cette affinité plus générale – on pourrait l'appeler tout simplement « programmatique » – puisque c'est à partir d'ici que l'on pourra comprendre la finesse du jugement d'Ernst Cassirer, suivant lequel Renouvier et l'école de Marbourg sont très proches l'un de l'autre plus au regard du point de départ qu'au regard des issues finales. Nous le verrons, du reste : cette évaluation se dévoile singulièrement exacte lorsque l'on considère le troisième point remarquable du programme néo-criticiste de Renouvier, c'est-à-dire le « finitisme » qui s'oppose de la manière la plus évidente au noyau névralgique de la « logique de la connaissance pure » : « tandis que pour Renouvier c'est la catégorie du fini qui donne au concept de l'être son achèvement et sa signification typique – écrit fort bien Cassirer –, pour la logique de la connaissance pure c'est justement le concept de l'infini qui constitue la racine du jugement de réalité (*Realitätsurteil*) »<sup>12</sup>. Et pourtant, au delà de cette divergence essentielle, on peut affirmer – suivant encore Cassirer – que au point de vue méthodique et dans ses présupposés la conception criticiste de Renouvier ne s'avère pas trop loin de celle de Cohen ; en outre c'est un fait évident que le rôle que jouent les problèmes concernant la philosophie des mathématiques dans le néo-criticisme de Renouvier confirme en tout cas que le rapport entre une lecture nouvelle de la philosophie de Kant et le développement des sciences – pour faire de Kant « notre contemporain » – constitue un élément de convergence objective qui nous autorise à parler, à partir de la

---

<sup>11</sup> J'ai essayé de donner une description des théories néokantiennes des catégories dans mon livre *Catégorie e a priori*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 151-164.

<sup>12</sup> E. Cassirer, *Das Problem des Unendlichen und Renouviere* « Gesetz der Zahl », in *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht*, Berlin, Bruno Cassirer, 1912, p. 87.

moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, d'un « axe kantien » (ou pour mieux dire néokantien) en deçà et au delà du Rhin. A l'intérieur de cette histoire philosophique, qui malheureusement n'a été pas encore racontée, le néo-criticisme de Renouvier occupe, sur le versant français, une place sans doute remarquable à côté de celui de Boutroux et de Brunschvicg<sup>13</sup> ; et nous, en attendant que quelqu'un s'intéresse à ce chapitre trop oublié de la philosophie européenne au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, nous ne pouvons que considérer le cas sûrement exemplaire de l'œuvre de Renouvier, en visant à reconstruire sa réception à l'intérieur l'école néokantienne la plus prestigieuse de l'Allemagne.

2. C'est le fondateur même de l'école de Marbourg qui signale l'importance et le rôle de Renouvier dans la philosophie contemporaine. Si nous nous ne trompons pas, la première fois que Cohen renvoie à Renouvier c'est à l'occasion d'un compte-rendu des *Principles of Psychology* de Herbert Spencer paru dans la « Deutsche Literaturzeitung » en 1882. En concluant son examen très concis du livre de Spencer, auquel Cohen reproche l'absence d'une fondation de la psychologie sur la base de la critique de la connaissance et, plus précisément, la réduction de l'unité de la conscience à l'excitation nerveuse, le maître à penser du néokantisme marbourgeois déplore que Spencer soit surestimé en Allemagne et il souligne que – pour se défendre de ses erreurs – il convient de s'appuyer sur « le philosophe français Renouvier »<sup>14</sup>.

Bien qu'elle soit formulée d'une façon rapide, cette appréciation est significative, et ce n'est pas un hasard si, plusieurs années plus tard, son auteur devient plus précis. En 1914, dans la réédition de l'*Einleitung* à son édition de 1896 de la *Geschichte des Materialismus* de Friedrich Albert Lange, Cohen esquisse un tableau succinct de la philosophie française contemporaine, en opposant à la figure désormais dominante de

---

13 F. Capeillères, « Généalogie d'un néokantisme français : à propos d'Émile Boutroux », *Revue de Métaphysique et de Morale*, CII, 1998, p. 408.

14 Le compte rendu de Cohen est dans la « Deutsche Literaturzeitung », Nr. 43, 28 octobre 1882, coll. 1524-1525.

## CORPUS, revue de philosophie

Bergson la tradition plus « saine » de la « philosophie scientifique », qui avait en Renouvier (et Augustin Cournot) ses représentants les plus dignes. Que Cohen n'eût aucune sympathie pour Bergson, c'est un fait bien connu<sup>15</sup> ; et cependant l'alternative entre Renouvier et Bergson dont Cohen parle ici se charge d'une valeur peut-être emblématique. Tout d'abord Cohen formule un jugement autour de deux tendances fort différentes à l'intérieur de la philosophie française : en effet Bergson, qui est encore convaincu de la possibilité pour la psychologie de constituer la « science fondamentale », a abandonné, d'après Cohen, « l'orientation classique de la philosophie française et il a défiguré d'une façon scolastique l'esprit qui avait déterminé la philosophie scientifique au cours de l'âge moderne jusqu'à Charles Renouvier et Cournot »<sup>16</sup>. Mais il y a aussi une autre raison qui rend singulièrement intéressante l'évaluation que l'on peut lire sous la plume de Cohen. En jugeant positivement la philosophie scientifique française, Cohen, au fond, ne faisait qu'exprimer une idée bien répandue dans le néokantisme de Marbourg depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui considérait avec beaucoup d'intérêt ce qui se passait au-delà du Rhin dans la philosophie française orientée par le néo-criticisme et dans le développement d'une philosophie des sciences. De tout cela on a un témoignage évident si l'on considère surtout les rapports de Paul Natorp avec la « Revue de Métaphysique et de Morale » (à laquelle il collabora à l'occasion du quatrième centenaire de Descartes)<sup>17</sup>, sa participation au I<sup>er</sup>

---

<sup>15</sup> Un épisode significatif à ce propos à été raconté par T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, p. 91.

<sup>16</sup> Cfr. H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange*, dritte, erweiterte Auflage, Leipzig, Braedstetter, 1914, réédité dans les *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv, Bd. V, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1984, pp. 50-51.

<sup>17</sup> P. Natorp, « Die Entwicklung Descartes' von den « Regeln » bis zu den « Meditationen » », *Revue de Métaphysique et de Morale*, IV, 1896, p. 416-432.

Congrès International de Philosophie à Paris<sup>18</sup>, son dialogue épistolaire avec une figure fort représentative comme l'était Louis Couturat<sup>19</sup> et, finalement, l'attention qu'il porte au débat sur la philosophie des mathématiques dont, aux débuts du XX<sup>e</sup> siècle, Henri Poincaré était sans doute un grand protagoniste<sup>20</sup>. Sur la même ligne se situe d'ailleurs l'élève plus fameux de Cohen et Natorp, c'est-à-dire Ernst Cassirer, qui était parfaitement informé de la philosophie scientifique française plus récente et qui – au début du XX<sup>e</sup> siècle – s'était engagé dans une réflexion épistémologique entrelacée avec des penseurs tels que Couturat (avec lequel Cassirer partageait, bien qu'à partir de présupposés différents, un intérêt durable pour la philosophie de Leibniz)<sup>21</sup> et puis avec Poincaré, Duhem, Meyerson, obtenant à son tour une résonance non négligeable dans le milieu philosophique français jusqu'aux années trente (il suffirait ici de rappeler les noms de Meyerson, Léon Brunschvicg ou, ensuite, de Alexandre Koyré)<sup>22</sup>.

Mais retournons maintenant à Cohen, puisqu'il y a en effet d'autres éléments qui rendent intéressantes ses références à Renouvier. Il s'agit à vrai dire de peu de lignes, et cependant remarquables, que Cohen écrit dans la deuxième édition de son livre magistral sur Kant (la *Kants Theorie der Erfahrung* du

---

<sup>18</sup> P. Natorp, *Nombre, temps et espace dans leurs rapports avec les fonctions primitives de la pensée*, in *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, vol. I, *Philosophie générale et Métaphysique*, Paris, Colin, 1900, p. 343-389.

<sup>19</sup> M. Ferrari (éd.), « Lettere di Louis Couturat a Paul Natorp », *Rivista di storia della filosofia*, XLIV, 1989, pp. 117-143.

<sup>20</sup> P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften*, zweite, durchgesehene Auflage, Leipzig und Berlin, Teubner, 1921.

<sup>21</sup> Cf. E. Cassirer, *Leibniz'System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, Elwert, 1902, p. 542-546 (et le compte-rendu du livre de Cassirer par L. Couturat, « Le système de Leibniz d'après M. Cassirer », *Revue de Métaphysique et de Morale*, XI, 1903, p. 83-99) Voir en outre E. Cassirer, « Kant und die moderne Mathematik (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik) », *Kant-Studien*, XII, 1907, p. 1-49.

<sup>22</sup> Voir à ce propos J. Seidengart, « Cassirer et la philosophie des sciences en France », *Rivista di storia della filosofia*, L, 1995, p. 753-783.

## CORPUS, revue de philosophie

1885), où il renvoie pour la première fois à un aspect central de l'élaboration philosophique de Renouvier. Dans le contexte d'une défense du statut transcendantal de l'espace et du temps en tant que conditions formelles de l'expérience et, donc, du concept vraiment critique de sensibilité, Cohen – en citant le premier volume des *Essais de critique générale* dans l'édition du 1875 – met en garde Renouvier contre un danger systématique que, semble-t-il, il n'est pas à même de éviter : « Celui qui considère l'espace et le temps comme des catégories détruit toute la structure (*Unterbau*) du système transcendantal »<sup>23</sup>. Bien que l'interprétation cohenienne de Kant soit caractérisée par l'exigence d'aller au delà de l'opposition entre sensibilité et intellect, entre esthétique et analytique transcendantales, pour rejoindre toutes les conditions formelles de l'expérience dans l'unité du système des principes transcendants, la visée de Renouvier de situer l'espace et le temps à l'intérieur de la structure des neuf catégories fondamentales, des lois fondamentales de la représentation, paraît à Cohen viciée par l'incompréhension de la nature authentiquement critique-transcendantale de la sensibilité pure chez Kant. Il n'est pas possible ici d'approfondir le sens de cette « refondation » que Cohen propose de la théorie kantienne de l'expérience ; et néanmoins il est évident que tout-cela n'a pas à faire seulement avec l'exégèse de Kant, mais plutôt avec une question tout-à-fait théorique, c'est-à-dire le projet d'assurer à l'espace et au temps leur fonction *méthodique* en tant que distincte de celle qui est propre aux catégories en ce qui concerne la démarche de l'objectivation de la pensée pure. Mais ce noyau est vraiment saisissable seulement lorsque l'on considère la conception cohenienne de la réalité (*Realität*) comme « réalité infinitésimale », que Cohen nous présente en même temps dans l'ouvrage sur *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode* (1883), où il découvre dans la réalité intensive « le secret logique dévoilé par la critique de la connaissance » et dans 'l'infiniment petit' non seulement le point névralgique sur lequel repose la science mathématique de la nature, mais 'l'origine (*Ursprung*)' du fini et de la conception

---

<sup>23</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, zweite, neubearbeitete Auflage, Berlin, Dümmler, 1885, p. 211.

idéaliste de la réalité en tant que fondée dans la pensée pure<sup>24</sup>. De ce point de vue il faut souligner, selon Cohen, que l'espace et le temps ne représentent guère les présupposés des choses, mais justement des méthodes qui visent à la détermination constitutive de la réalité intensive ; et cependant des méthodes, dont la différence de l'appareil catégorial n'empêche pas qu'elles dépendent de cet appareil lui-même, en particulier du principe de l'anticipation de la perception<sup>25</sup>. Tout cela – nous l'avons déjà vu en suivant une suggestion de Cassirer – est sûrement loin de la perspective « finitiste » de Renouvier et en est, au contraire, une sorte de renversement. Il ne s'agit pas seulement du concept critique-transcendantal de sensibilité, mais de la structure même de la « critique de la connaissance », qui s'écarte de Renouvier dans la mesure où le problème véritable n'est aucunement, d'après Cohen, la découverte des lois de la représentation du sujet connaissant, auquel la chose comme donnée doit s'uniformiser<sup>26</sup>, mais au contraire la découverte des procédures transcendantales au moyen desquelles la réalité propre du « fait de la science » est « produite » par la pensée originaire.

On pourrait se demander, toutefois, si l'élaboration ultérieure de Cohen telle qu'elle est présentée dans la *Logik der reinen Erkenntnis* du 1902 ne constitue pas une véritable rétractation en ce qui concerne les thèses soutenues par Cohen contre Renouvier en 1885. Dans la *Logik*, en effet, Cohen conduit une polémique tranchante contre l'« erreur » de l'intuition pure kantienne, qui est justifiable seulement par la dette payée par Kant envers l'empirisme anglais<sup>27</sup>. La pensée pure ne peut

---

<sup>24</sup> H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin, Dümmler, 1883, réédité dans les *Werke*, Bd. V, cit., pp. 23, 28, 132-133.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 27, 125-126.

<sup>26</sup> A ce sujet on reportera aux remarques de L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, cit., p. 204-205.

<sup>27</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, zweite Auflage, Berlin, Bruno Cassirer, 1914, réédité dans les *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv, Hildesheim-New York, Olms, 1977, p. 27

## CORPUS, revue de philosophie

tolérer que l'on commence avec quelque chose qui la précède, pas plus qu'elle ne peut accepter que l'on postule deux sortes de pureté : la pureté « ne peut être que d'un seul type », et c'est précisément cette nécessité de saisir l'unité de la pensée pure qui rend caduc le projet d'une critique de la connaissance encore liée à un donné sensible de l'objet, et impose d'élever l'espace et le temps au rang de *catégories*<sup>28</sup>. Est-ce que Cohen se situe donc, après tout, du côté de Renouvier ? On pourra donner une réponse positive à cette question si l'on veut tout simplement soutenir, d'une façon très générale, que désormais pour Cohen l'espace et le temps doivent être considérés comme faisant partie de l'outillage catégoriel de la pensée pure. Et, au point de vue historique, on peut penser que la référence commune au néocriticisme de Renouvier et à la logique de la connaissance pure cohenienne se trouve dans la philosophie de Leibniz<sup>29</sup>. Mais, au delà de cet accord qui est peut-être encore trop vague, c'est Cohen lui-même qui nous rappelle – dans la troisième édition de la *Kants Theorie der Erfahrung* (1918) – que les différences entre lui et Renouvier ne sont pas disparues, bien qu'elles soient maintenant plus nuancées.

Cohen corrige en 1918 le renvoi à Renouvier qu'il avait fait dans la deuxième édition, en remplaçant le passage relatif au danger de détruire « la structure du système transcendantal » par une expression décidément plus prudente : « celui qui considère l'espace et le temps comme des catégories doit se garder du danger de toucher au point de vue de la structure méthodique la nature idéaliste du système transcendantal »<sup>30</sup>. On le voit : d'un côté Cohen ne peut plus soutenir que la détermination catégoriale de l'espace et du temps implique la « destruction » du caractère transcendantal du criticisme de Kant et, dans ce sens-là, il n'est pas difficile de voir sur ce point une sorte d'autocritique qui rapproche Cohen de Renouvier. De

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 12, 26-276, 37, 150-152, 191-192, 275-276, 320.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 304-306. Voir aussi L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, cit., p. 121-122.

<sup>30</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, dritte Auflage, Berlin, Bruno Cassirer, 1918, réédité dans les *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv, Hildesheim, Olms, 1987, Bd. I/3, p. 275.

l'autre côté Cohen tient cependant à se distinguer de Renouvier en soulignant que la correction de Kant à propos d'un aspect central de sa pensée n'autorise guère à modifier ou nier le caractère idéaliste de la philosophie transcendantale. Pour Cohen, autrement dit, ce caractère est lié durablement au principe selon lequel « la pensée ne peut avoir d'origine en dehors d'elle-même », et donc c'est la pensée seulement qui peut produire l'être, bien que la pensée ne soit que la pensée de la connaissance qui se réalise à son tour dans la connaissance scientifique<sup>31</sup>. Tout l'outillage catégorial de la connaissance devra donc pivoter autour du principe de l'origine, qui célèbre son « triomphe » – nous suivons ici l'expression fort emphatique de Cohen lui-même – au moyen du calcul infinitésimal et du concept de la réalité infinitésimale<sup>32</sup>. Abandonner tout cela signifierait pour Cohen « toucher au point de vue de la structure méthodique la nature idéaliste du système transcendantal ». Mais – voilà la question névralgique – le finitisme et le phénoménisme de Renouvier ont-ils évité ce danger ? Cohen ne donne aucune réponse explicite, mais il n'est pas difficile de comprendre qu'à son avis le néo-criticisme de Renouvier – bien que l'on doive lui reconnaître plusieurs mérites dans l'élaboration d'une philosophie scientifique – n'ait pas échappé à une solution que Cohen ne peut guère partager. Et ce n'est pas un hasard, d'ailleurs, si dans la troisième édition de la *Kants Theorie der Erfahrung*<sup>33</sup> Cohen nous renvoie aux « conséquences décisives » que Cassirer avait tiré entre-temps sur ce sujet en analysant la « loi du nombre » de Renouvier, pour montrer les différences entre deux perspectives de la critique de la connaissance qui semblent très proches dans le point de départ programmatique, mais qui aboutissent cependant à des résultats tout-à-fait divergents.

---

31 H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, cit., p. II, XII, 57.

32 *Ibid.*, p. 33.

33 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, dritte Auflage, cit., p. 275 annotation.

## CORPUS, revue de philosophie

3. En effet, Cassirer avait écrit un essai sur Renouvier fort remarquable, en donnant à Renouvier – pour ainsi dire – le droit de cité à Marbourg. Dans la *Festschrift* pour le 70<sup>e</sup> anniversaire de Cohen, qui parut à Marbourg en 1912 et qui constitue probablement le dernier témoignage collectif de l'école avant sa dissolution depuis la période de la guerre, Cassirer avait publié un essai sur *Le problème de l'infini et la « loi du nombre » de Renouvier*. En entrelaçant, selon son style typique, des considérations historiques et des argumentations systématiques, Cassirer conduit une analyse très pénétrante d'un point central du « système » de Renouvier et il se confronte avec le philosophe français sur le terrain, bien particulier à Cassirer, de la philosophie des mathématiques, en discutant le « finitisme » de Renouvier sur la base des thèses épistémologiques qu'il avait développées en 1910 dans les pages de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Il s'agit en effet de l'examen le plus ample que le néokantisme de Marbourg ait proposé de la pensée de Renouvier et, en même temps, du témoignage le plus éloquent du fait que l'adversaire de Bergson apprécié par Cohen pouvait représenter, aux yeux d'une figure éminente de l'école marbourgeoise, un interlocuteur digne d'une grande considération.

Tout d'abord il convient d'insister sur les passages initiaux de l'étude de Cassirer. Cassirer n'a aucun doute en ce qui concerne la place centrale que Renouvier occupe dans l'histoire de la philosophie postkantienne et néokantienne en dehors de l'Allemagne. « Avec une énergie et une clarté extraordinaires », Renouvier a bien reconnu – souligne Cassirer – la valeur systématique de la philosophie critique, en polémiquant à bon droit contre l'éclectisme de Cousin (« le bouffon de la philosophie », selon les mots de Renouvier lui-même)<sup>34</sup>. C'est à partir d'ici, et en particulier à partir du problème des antinomies kantienne<sup>35</sup>, que Renouvier a été à même de comprendre avec un esprit nouveau le problème de la connaissance et, en général,

---

<sup>34</sup> R. Ragghianti, *La tentazione del presente. Victor Cousin tra filosofia della storia e teorie della memoria*, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 118.

<sup>35</sup> Voir à ce sujet Ch. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, publié par L. Prat, Paris, Alcan, 1906, p. 261.

« toutes les directions de la culture », bien que le centre de sa réflexion philosophique demeure toujours la nature finie du monde et de tout être, en excluant l'infini actuel en tant que concept contradictoire au point de vue logique<sup>36</sup>. De ce point de vue le mérite historique de la pensée de Renouvier se rattache tout de suite, d'après Cassirer, à sa signification systématique : le néo-criticisme de Renouvier n'a pas comme point de départ l'intuition sensible d'où l'on devrait procéder à la construction d'une « image théorique du monde », mais se déroule plutôt à partir des plus hauts principes logiques, sur la base desquelles le concept même de l'être est formé et déterminé. Dans cette orientation logique, Cassirer saisit une affinité manifeste avec la refondation de la systématique kantienne promue par Cohen ; et c'est au contraire dans la façon de développer ces prémisses que se dévoilent toutes les divergences plus remarquables, voire les divergences qui concernent le rapport entre fini et infini ou, finalement, la résolution du conflit de la raison pure avec elle-même décrit par Kant dans la dialectique transcendantale<sup>37</sup>.

Le noyau de l'analyse critique que Cassirer consacre à la « loi du nombre » consiste dans l'observation que Renouvier a déterminé le concept de nombre plutôt sur la base de la catégorie de pluralité (*Mehrheit*) que sur celle de la catégorie de totalité (*Allheit*). Evidemment Cassirer sait très bien que pour Renouvier la détermination du nombre est possible seulement par une démarche à trois degrés (unité, pluralité, totalité), c'est-à-dire la démarche de la catégorie kantienne de la quantité. Mais Cassirer estime que Renouvier, en excluant l'infini de la série numérique, s'arrête en deçà de la signification authentique de la catégorie de totalité. L'arrière-plan de cette objection cassirerienne est constitué par la définition du nombre irrationnel comme « coupure » élaborée par Richard Dedekind, voire comme position établie à l'intérieur d'une série ordonnée : définition que Cassirer avait déjà partagé dans *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, où le nombre n'est pas entendu comme quelque chose qui puisse « être », mais plutôt comme une pure

---

<sup>36</sup> E. Cassirer, *Das Problem des Unendlichen und Renouviere* « Gesetz der Zahl », cit., p. 86.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 86-87.

## CORPUS, revue de philosophie

détermination conceptuelle, comme « l'expression d'un ensemble complexe de relations » : au nombre, autrement dit, correspond un être conceptuel qui est l'être de la pure fonction conceptuelle<sup>38</sup>. A la perspective d'une série infinie à l'intérieur de laquelle la pensée produit « sections » ou « coupures » qui ne représentent guère agrégations de parties, mais déterminations de la totalité, le néocriticisme de Renouvier oppose – sans abandonner la conviction du caractère contradictoire de l'infini actuel même dans le nouveau sens donné par Dedekind et Cantor<sup>39</sup> – une conception discrète et discontinue de la série numérique, demeurant liée à la procédure additive en ce qui concerne la constitution de la multiplicité. « Sa philosophie – écrit Cassirer – est une philosophie de la pluralité » et ainsi le nombre comme agrégation finie est en réalité, pour Renouvier, « le point de départ absolu, fixe »<sup>40</sup>. Voilà donc que Cassirer reproche à Renouvier de méconnaître, en assumant un « point de départ absolu », une conception véritablement « circulaire » du système des catégories, qui doit être conçu à son tour comme une totalité dont aucun élément peut se réclamer d'une place privilégiée, voir de constituer le « début »<sup>41</sup>. Mais une objection semblable en présuppose une autre encore plus grave, puisque c'est la catégorie elle-même de *relation* qui doit être interprétée d'une façon différente. Le rôle central que Renouvier reconnaît à la relation, en tant que catégorie des catégories, n'empêche pas que pour lui chaque relation « présuppose au moins une duplicité de membres rigoureusement distingués », tandis que pour Cassirer – et du reste pour tous les penseurs du néokantisme de Marbourg, en particulier pour Natorp – la relation est « génératrice » (*erzeugende*) de la série infinie des ses

---

38 E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, Bruno Cassirer, 1910, réédité Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 76-80.

39 Voir sur ce sujet L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, cit., p. 266-273.

40 E. Cassirer, *Das Problem des Unendlichen und Renouviere* « *Gesetz der Zahl* », cit., p. 92-93.

41 *Ibid.*, p. 93.

membres : elle est une fonction originaire de la pensée et en tant que telle la fonction au moyen de laquelle – justement à partir de l'arithmétique – se constituent les éléments du système numérique comme les nombres négatifs, irrationnels ou transfinis<sup>42</sup>. Sur le terrain commun d'une « géographie des relations »<sup>43</sup> se profilent ainsi deux conceptions différentes, qui impliquent deux modalités distinctes d'entendre la fonction de la pensée, la nature du donné et, cela va sans dire, la possibilité de l'infini actuel. Les divergences entre Renouvier et l'école de Marbourg, que Cohen avait seulement indiquées d'une façon presque allusive, trouvent ici leur justification plus argumentée et Cassirer n'hésite pas à les montrer très clairement.

C'est dans ce contexte que Cassirer souligne d'ailleurs comment la « loi du nombre » ne s'appuie pas sur des présupposés de nature mathématique, mais plutôt sur une hypothèse de caractère métaphysique, sur une « détermination fondamentale de l'être » qui donne vie, pour Renouvier, à une vision du monde idéaliste s'opposant au réalisme métaphysique impliqué dans l'infini actuel<sup>44</sup>. Mais c'est justement ce dernier aspect que Cassirer veut contester, en soulignant en revanche le point de vue de l'école de Marbourg et en, particulier, l'impossibilité de rattacher le « finitisme » à l'« idéalisme » comme le fait Renouvier. La place que la notion d'infini occupe dans la constitution de la théorie critique de l'expérience est celle d'assurer, à l'instar d'un idéal régulateur, la corrélation constante entre les conditions de possibilité de l'expérience (parmi lesquelles sont à considérer tout d'abord les axiomes et les principes de la mathématique pure) et les objets de l'expérience. Pour Kant la solution des antinomies cosmologiques de l'infini dépendent justement de cette règle du progrès infini de l'expérience, qui relie d'une façon indissoluble l'objet phénoménique au réseau des conditions de possibilité de

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 92. Voir aussi *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 85-87.

<sup>43</sup> L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, cit., p. 418.

<sup>44</sup> E. Cassirer, *Das Problem des Unendlichen und Renouviere « Gesetz der Zahl »*, cit., p. 95.

## CORPUS, revue de philosophie

l'expérience. Cependant Renouvier laisse tomber, d'après Cassirer, cette corrélation : il reconnaît ainsi à l'espace et au temps une sorte d'infini dans le sens d'être indéfinis, d'être constitués par une série virtuellement inépuisable de parties non actuelles ; mais leur contenu réel est déterminé sur la base de la loi du nombre comme un contenu discret, comme une réalité donnée. On ramène alors, nous dit Cassirer très finement, la perspective de l'ontologie rationnelle que Kant voulait au contraire dépasser : l'idée suivant laquelle l'espace et le temps sont « représentations confuses », tout-à-fait distinguées du « vrai » être que la raison détermine au point de vue logique<sup>45</sup>. Le concept critique de sensibilité paraît ainsi – pour Cassirer comme, par ailleurs, déjà pour Cohen – méconnu par Renouvier, de sorte que on retrouve ici une difficulté que Renouvier n'est point arrivé à résoudre dès lors qu'il ne possédait pas – au fond – le véritable point de vue transcendantal au sens du néokantisme de Marbourg : « Nous ne pouvons pas nous demander si l'infini existe comme une sorte de réalité objective (*dingliche Wirklichkeit*), mais seulement si la catégorie, si le jugement de l'infini est vraiment un moment nécessaire pour la connaissance de la nature et pour sa validité objective. Dans la mesure où on répond à cette dernière question d'une façon positive, le problème est résolu, car la méthode critique n'a aucun moyen pour déterminer l'objet si non de le déterminer par le « mode de la connaissance » (*Erkenntnisart*) ».

Le mérite de l'essai de Cassirer nous semble ainsi double. D'un côté il propose une analyse critique du « finitisme » de Renouvier et des ses limites systématiques vis-à-vis des développements des mathématiques (et de la philosophie des mathématiques) en ce qui concerne les notions de continu, d'infini et de nombre, en proposant en même temps un point de vue intéressant pour l'évaluation du néocriticisme de Renouvier : c'est-à-dire comme une forme de kantisme qui, en dépit de son idéalisme déclaré, n'est pas à même de s'affranchir jusqu'au bout d'un préjugé rationaliste et ontologique. Et d'ici vient en outre ce qui distingue Cassirer de Renouvier au sujet du relationisme, bien que tous les deux reconnaissent la place

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 97.

centrale de la catégorie de relation dans le cadre d'une orientation antistatualiste et, sous un certain regard, fonctionnaliste<sup>46</sup>. De l'autre côté, Cassirer considère Renouvier comme un philosophe remarquable et, bien qu'il ne s'arrête pas sur sa place historique dans la philosophie française au XIX<sup>e</sup> siècle, il nous offre des aperçus fort intéressants – sur lesquels nous avons déjà insisté – pour en apprécier l'originalité dans le cadre des philosophies françaises après la fin de l'hégémonie de Cousin. Bien sûr, on ne peut attendre plus d'un essai de peu de pages. N'oublions pas que la contribution de Cassirer était destinée à demeurer un cas isolé, aussi bien à l'intérieur de l'école de Marbourg que dans la philosophie allemande des débuts du XX<sup>e</sup> siècle, ce qui nous confirme le caractère au fond bien fragmentaire de la réception de Renouvier en Allemagne. En se rattachant toutefois aux suggestions de Cohen et de Cassirer, il y a une remarque conclusive qui mériterait d'être développée. L'histoire des rapports entre le néo-criticisme français et le milieu philosophique allemand est une histoire encore en large partie à écrire ; mais celui qui se disposera à la rédiger devra partir sans doute de Renouvier, pour arriver à travers Brunschvicg et Boutroux – et peut-être en suivant le fil rouge des antinomies kantienne, d'après une interprétation formulée par Jean Wahl dans son *Tableau de la philosophie française – jusqu'au « non » au kantisme prononcé par Bergson*. D'ailleurs n'est-ce pas Bergson lui-même qui soutient, dans une lettre à Xavier Léon du 5 décembre 1914, qu'il appartient « à une génération qui a été hypnotisée par la pensée allemande » ?<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Pour une confrontation entre Renouvier et Cassirer voir aussi L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, cit., p.420-428. Fedi souligne à bon droit l'accord entre Cassirer et Renouvier au regard d'une « philosophie de la relation » et en ce qui concerne le fonctionnalisme s'opposant à l'empirisme et au substantialisme. Il semble toutefois étonnant que Fedi ne fasse aucune référence à l'essai de Cassirer sur Renouvier, d'où il aurait pu tirer des conséquences plus nuancées et une conception plus dramatique des leurs différences systématiques.

<sup>47</sup> La lettre a été publiée in H. Bergson, *Lettere a Xavier Léon e ad altri*, a cura di R. Ragghianti, Napoli, Bibliopolis, 1992, p. 105.

## **CORPUS, revue de philosophie**

L'« hypnose » allemande a été bien sûr très importante pour la philosophie française à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et, bien qu'elle n'ait pas été contre-balançée par une « hypnose » française au delà du Rhin, il serait évidemment impossible d'analyser la réception en Allemagne de la philosophie française en s'arrêtant au cas – sans doute remarquable et fort instructif – de Bergson. Il y a en même temps une autre histoire, dont une partie a fait étape à Marbourg et a laissé ses traces dans les pages de Cohen et, surtout, de Cassirer.

MASSIMO FERRARI  
UNIVERSITÉ DELL'AQUILA  
ITALIE

**RENOUVIER EN ITALIE.  
AUSONIO FRANCHI, ROMEO MANZONI  
ET ANTONIO BANFI LECTEURS DE RENOUVIER**

Dans ma monographie sur Renouvier, parue en 1979 – il y a donc déjà longtemps – je ne me suis pas occupée de façon spécifique de l'importance de sa pensée en Italie, aujourd'hui partiellement étudiée<sup>1</sup>. A l'époque, je m'intéressais surtout à la culture politique française. Mon désir de connaître et d'approfondir la signification de l'œuvre de Renouvier naît d'un jugement exprimé sur lui par Georges Sorel – un auteur qui a représenté le premier objet de ma recherche. Nous trouvons les premières références de Sorel à Renouvier en 1894, au début de son œuvre de philosophe et politicien dans l'essai *L'Ancienne et la nouvelle métaphysique*. Ces références étaient caractérisées par une définition très restrictive de la philosophie néo-criticiste. Dans son essai, Sorel considérait l'œuvre de Renouvier comme l'expression d'une tendance « spiritualiste et moraliste ». Mais Sorel soulignait aussi, comme caractéristiques de l'œuvre de Renouvier, des aspects que lui-même aurait largement utilisés dans les œuvres suivantes. De plus, Sorel ne pouvait pas ignorer l'intérêt de Renouvier pour les thèmes relatifs au néo-kantisme, qui sont – à mon avis- des éléments incontestables de la pensée de Sorel et de son idée du socialisme.

Renouvier, écrit Sorel, demande à ses disciples de regarder en eux-mêmes et de reconnaître tout d'abord la force qui est en eux ; il ne s'interroge pas sur la motivation de cet appel mais nous savons très bien que le sentiment d'une force intérieure est une émotion. Il part de là pour construire le monde<sup>2</sup>. Sorel fait ensuite référence aux *Principes de la nature* (1864) où Renouvier

---

<sup>1</sup> G. Cavallari, Charles Renouvier, filosofo della liberaldemocrazia, Camerino, Jovene Editore, 1979 ; G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-76)*, 1981, Bari, Laterza, 1996, p. 30 et sq. ; A. Deregibus, *L'ultimo Renouvier*, Genova, Tilgher 1996.

<sup>2</sup> G. Sorel, « L'Ancienne et la nouvelle métaphysique », in *Ere nouvelle*, II, 1894, p. 348 et sq., trad. it. in G. Sorel, *Scritti politici e filosofici*, par G. Cavallari, Torino, Einaudi, 1975, pp. 117-118.

## CORPUS, revue de philosophie

parle d'une double fonction, individualisante et associative, qui existe dans la nature et dans la loi morale. Sorel refuse en bloc les thèses de Renouvier : « dans ce système, écrit-il, l'émotion devient la base pour chaque enquête sur la nature, la science devient impossible, chose qui, d'autre part, est ce que voulaient prouver les éthiciens. La conclusion à laquelle on arrive est remarquable : il y a incompatibilité entre la science rationnelle et la morale idéaliste ».

Bien sûr, ce refus est déroutant, parce que Sorel ne cessera de travailler autour du problème de la motivation de l'action ; de l'émotion et du sentiment comme causes profondes de l'action. Il utilisera toujours l'outil de la « double enquête » – qui est aussi commun à Bergson – et finira par exprimer un jugement bien différent dans ses dernières années. Sorel, en effet, reconnaît la valeur du pluralisme de Renouvier indirectement, en adhérant au pragmatisme de William James. Dans l'essai *De l'utilité du pragmatisme* (1921), nous lisons que dans le pragmatisme de James se manifeste l'intolérance envers la « superstition moniste » que James lui-même avouait avoir apprise du philosophe néo-kantien Renouvier<sup>3</sup>.

Sorel ne peut certainement pas être défini comme un néo-criticiste, mais il est indubitable que dans son idée du socialisme, très proche dans la première phase de celle de Bernstein, on trouve une forte influence morale et volontariste, commune à tout le mouvement de « révision du marxisme » qui partait de la dénonciation d'une crise du monde socialiste et, plus généralement, de la culture politique de la deuxième internationale, trop liée aux paramètres « positivistes » de la nécessité et de l'inéluctabilité des processus sociaux. Rapprocher néo-kantisme et socialisme, à partir de Bernstein, est un fait normal dans la culture politique allemande. Dans le domaine philosophique, le retour à Kant est marqué par la monographie de Khuno Fischer publiée en 1860 et par un écrit de Zeller en 62 ; il s'est ensuite affirmé avec les études de Cohen et de Natorp<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> G. Sorel, *De l'utilité du pragmatisme*, Paris, Marcel Rivière, 1928, p. 29.

<sup>4</sup> Sur le néo-criticisme européen, voir N. Abbagnano, *Storia della Filosofia*, Torino, Utet, vol. III, pp. 518-553. Elève de Banfi, Abbagnano

Renouvier, comme nous le savons, est l'interprète le plus raffiné et systématique du néo-criticisme français. Au point de vue politique, il peut être défini comme un philosophe libéral démocrate, un ex saint-simonien, un républicain, mais aussi comme le partisan d'un « socialisme de garantie » ou d'un socialisme libéral<sup>5</sup>. Il ne partage pas les thèses marxistes autour la « lutte des classes » et signale avec force la possibilité d'issues autoritaires dans un Etat qui s'inspire de ces idées. Cependant, il s'intéresse toujours à la question sociale et à sa solution par des voies parlementaires qui respectent l'Etat de droit. Jaurès, Rappoport, Henry Michel, Léon Bourgeois, et même Sorel dans sa première phase réformiste, doivent beaucoup, dans leur conception du socialisme, au néo-criticisme de Renouvier et à son idée de progrès et de droit.

En Italie, dans les mêmes années, c'est-à-dire à partir de 1870, on perçoit la présence d'une orientation néo-kantienne avec l'enseignement de Francesco Fiorentino (1834-1884) qui veut consolider la légitimité de la pensée laïque selon une ligne idéale qui va d'Aristote au naturalisme de Telesio, jusqu'au criticisme de Kant. Avec ses élèves Tocco et Masci et avec Carlo Cantoni, Fiorentino représente en Italie le courant néo-kantien, critiqué et contesté déjà au début du XX<sup>e</sup> siècle par Giovanni

---

consacre tout un chapitre au criticisme de Renouvier. Sur l'éthique sociale de l'école de Marburg cf. G. Gigliotti, introduction à H. Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica*, Lecce, Milella, 1983 et aussi A. Zanardo, « Aspetti del socialismo neokantiano in Germania negli anni della crisi del marxismo », in *Annali dell'istituto G.G. Feltrinelli*, Milano, Feltrinelli, 1960, pp. 122-169 et aussi *Kants Begrundung der Ethik*, Berlin, 1910, Tr. it.

<sup>5</sup> Sur la définition du terme libéral-socialisme, voir N. Bobbio, « Tradizione ed eredità del liberalsocialismo », in Auteurs divers, *I Dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, NIS, 1994, pp. 45-59. Sur Renouvier et le socialisme néo-criticiste en France cf. dans le même livre, mon essai « Le origini del socialismo in Francia », pp. 237-252. Autour du terme « socialisme de garantie » chez Renouvier cf. V. Collina, *Plurale filosofico e radicalismo. Saggio sul pensiero politico di Ch. Renouvier (1815-1903)*, Bologna, 1980.

## CORPUS, revue de philosophie

Gentile mais toujours vivant avec l'œuvre de Piero Martinetti, Antonio Banfi et Antonio Renda.

Au sein du socialisme, dominé par la culture positiviste, il y a une importante personnalité, le juriste Francesco Saverio Merlino, qui insiste sur l'aspect moral et juridique de chaque transformation sociale reliant la pensée kantienne au socialisme. Il s'agit d'un représentant de la culture laïque et libertaire, plus que d'un socialiste, mais la différence entre les deux positions n'était pas, à l'époque, si précise. Merlino est le premier interlocuteur italien du Sorel réformiste et révisionniste. C'est justement dans la préface d'une œuvre de Merlino, *Formes et essence du socialisme* (1898) que Sorel se demande pourquoi le monde socialiste affecte un refus irrationnel pour la philosophie de Kant<sup>6</sup>.

Il faut attendre des années pour percevoir dans la culture du socialisme italien un changement de perspective par rapport à ce refus irraisonné de la pensée kantienne. Il est introduit – et ce n'est pas un hasard – par Antonio Banfi, lecteur attentif et interprète de Renouvier. Banfi (1886-1957) introduit en Italie le néo-criticisme allemand, l'école de Marbourg et la phénoménologie : son nom est lié à cette opération culturelle. Mais il avait passé sa maîtrise en 1909 avec un mémoire sur Renouvier, Boutroux et Bergson. Il donnera vie à un courant marxiste italien tout à fait original, très éloigné de sa matrice hégélienne et dans lequel il est possible de trouver un écho des thèmes de Renouvier.

Dans la revue dirigée par Filippo Turati, *Critica sociale*, un vaste débat oppose, à partir de l'année 1923, les néo-kantiens (Alfredo Poggi, auteur du livre *La questione morale nel socialismo*, 1904, Rodolfo Mondolfo, Adelchi Baratonio) et les marxistes orthodoxes (un très jeune Lelio Basso, sous le pseudonyme de Prometeo Filodemo). Dans ce débat, l'origine hégélienne du matérialisme historique est réaffirmée et on accuse l'éthique kantienne de formalisme excessif. Tout ce débat a peut-être eu un rôle, comme on l'a supposé, dans la rupture entre Croce et

---

<sup>6</sup> G. Sorel, préface à S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, Paris, 1898, p. IV. Sur le socialisme de Merlino voir N. Tranfaglia, intr. à S. Merlino, *L'Italia qual è*, Milano, 1974, pp. 11-36.

Gentile en 1924<sup>7</sup>. De toute façon, il représente un événement important qui n'est pas sans liens avec la pensée d'Antonio Banfi et ses choix en ce qui concerne le marxisme.

Antonio Banfi représente toutefois la seconde vague de la présence de Renouvier en Italie. Renouvier était déjà connu du public italien pendant les années qui précèdent l'unité de l'Italie, puisqu'il était un collaborateur habituel d'une revue nommée *La Ragione*, dirigée par Ausonio Franchi de 1854 à 1857. La correspondance entre Ausonio Franchi et Renouvier a probablement dû être très intense, mais elle a été malheureusement presque totalement perdue. Grâce au travail d'archivage fait à Montpellier, nous avons maintenant la possibilité de lire quatre lettres d'Ausonio Franchi à Renouvier (datées respectivement des 20/10/64 ; 18/1/69 ; 30/1/69, 29/12/69) et une autre lettre (déjà parue dans la revue *Coenobium* en 1906) adressée à un néo-criticiste très proche de Renouvier, datée de 1889, année pendant laquelle Ausonio écrit son propre acte d'abjuration, se rapprochant définitivement de l'Eglise, six ans avant de mourir.

La présence de Renouvier en Italie, à l'époque du « Risorgimento » est aussi attestée par sa correspondance avec un élève du philosophe turinois Giovanni Maria Bertini (1818-1876) : Romeo Manzoni, lui aussi philosophe laïque et rationaliste qui opère dans le canton du Tessin. La correspondance – qui se situe vers 1875 – a été publiée en 1935 par la revue *Sophia* dirigée par Carlo Sganzini, avec l'intention de montrer la particularité de la culture de la Suisse italienne, symbole de l'harmonie parfaite entre civisme helvétique, culture italienne et humanisme spirituel. Avant d'affronter le « criticisme rationaliste » de Banfi, nous suivrons donc ces deux traces, après tout peu connues, de Renouvier en Italie.

### **Ausonio Franchi**

Pendant l'année 1854, le journal hebdomadaire *La Ragione* commence à paraître à Turin. On annonce, dans le programme,

---

<sup>7</sup> P. Di Giovanni, *Kant e Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*, Bari, Laterza, 1996, chap. IV, p. 153 et sq.

## CORPUS, revue de philosophie

la diffusion d'une philosophie religieuse, politique et sociale pour préparer une génération plus cultivée et moins malheureuse que la génération contemporaine. Ausonio Franchi est le pseudonyme de Cristoforo Bonavino (1821-1895), personnalité complexe de l'époque du « Risorgimento » : prêtre qui avait terminé ses études théologiques à Gênes, cultivant une forte sensibilité janséniste et rigoriste. A Gênes, il entre en contact avec l'émigration démocratique, en particulier avec Mauro Macchi. Après avoir été suspendu *a divinis* en 1849, il rompt ses vœux et se consacre à la diffusion d'une vision laïque et démocratique contre le spiritualisme et le dogmatisme dominants dans l'école italienne et dans l'Académie philosophique. Il reçoit, dans ces années-là, un très vaste consensus de la part des hommes démocrates comme Pisacane, Saffi, De Boni et même Mazzini avec lequel il n'est pas toujours en bons rapports. Il devient conseiller communal à Gênes jusqu'en 1854. Ses principales références philosophiques sont constituées par Giuseppe Ferrarri (1811-1876), Gian Domenico Romagnosi (1761-1835) et Carlo Cattaneo (1801-1869). Il se réfère aussi à la réflexion civile de Bertrando Spaventa qui avait, ces années-là, commémoré Giordano Bruno.

Après la cessation de *La Ragione* (1858) et après avoir affronté les rigueurs de la censure, il part vivre à Milan. Là, il enseigne à l'université et s'associe à la loge maçonnique *Insubria* en cherchant à instituer le Grand Conseil Symbolique de Milan. A partir de 1878 pourtant, il accomplit une rétractation complète de ses écrits jusqu'à l'acte d'abjuration de 1889 et à la reprise de la soutane en 1893. Une personnalité tourmentée et complexe dont l'itinéraire n'a sûrement pas laissé Renouvier insensible<sup>8</sup>.

Dans le programme de la revue, Ausonio Franchi écrit que la loi fondamentale qui commande les destins du genre humain est le principe d'association (famille, commune, nation, humanité) ; il s'exprime durement contre le principe d'inégalité

---

<sup>8</sup> Sur Ausonio Franchi cf. G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1876)*, p. 30 sq., où le rapport entre Franchi et Renouvier et l'intérêt de Franchi pour le motif théiste présent dans la pensée néo-criticiste sont étudiés à travers une lecture attentive de la revue *La Ragione*.

des biens qui domine de manière incontestée la société de l'époque où presque tous les devoirs pèsent sur la masse et presque tous les droits privilégient l'élite. La nécessité de réformes sociales s'impose. Pour Ausonio, se déclarer socialiste est un devoir et un honneur. Il refuse d'autre part la profession d'un « communisme injuste, sauvage, impossible ». Le programme de la revue se résume en trois mots : rationalisme, démocratie et socialisme que l'on peut qualifier aussi d'humanisme, terme en vogue dans la culture allemande.

Ausonio veut se détacher dans le même temps de ces principes de « municipalisme » qui restreignent toute l'Italie au Piémont et de ce patriotisme exagéré qui réduit toute l'humanité à l'Italie. Défendre la cause de l'Italie sans dénigrer les autres pays : voilà la préoccupation politique d'Ausonio qui a comme principal point de repère politique la France, alliée et proche par ses coutumes et ses traditions et sans laquelle on ne peut pas obtenir le « rachat de l'Italie ». A travers les revues – *l'Avenir*, par exemple – il suit avec attention le débat théorique qui se déroule en France sur le catholicisme et la démocratie. En s'appuyant sur ce débat, il soutient que le catholicisme romain a violé tous les droits de conscience, de liberté, d'humanité, tandis que le « catholicisme évangélique » s'harmoniserait parfaitement avec une société fondée sur les principes de liberté, de justice et de fraternité. L'équilibre entre intérêts philosophiques, religieux et sociaux est fondamental dans sa vision des choses, et Ausonio déclare que raison et sentiment sont des forces intrinsèquement combinées et que le Vrai, le Beau, le Bien et l'Infini sont en même temps des instincts et des concepts. Raison et sentiment s'opposent ensemble au dogmatisme et à l'autoritarisme.

A sa naissance, la revue doit immédiatement se défendre de l'accusation d'attaquer la religion d'Etat parce qu'elle a posé toutes les religions sur le même plan. Elle cherche en outre à historiser les religions en les considérant comme passibles de progrès et de transformation. La même histoire moderne et contemporaine est vue simplement comme la succession de changements continuels de trônes et de dynasties, de règnes, d'empires et de républiques. Il y a donc des raisons politiques qui font que la revue est mal vue par les autorités. Les mêmes

## CORPUS, revue de philosophie

raisons la placent toutefois parmi les publications en faveur de l'unité italienne et la caractérisent par sa profonde laïcité.

Dans les déclarations relatives au programme, on dit que l'harmonie sociale peut exister seulement quand le peuple entier se reconnaît dans un droit et dans une idée de justice qui est impossible sans l'existence d'une nation, d'une patrie commune. Dans une société idéale, « le nombre des esclaves doit être éliminé et celui des mendiants et des voleurs réduit au minimum possible ; le régime est durable, les citoyens ont le maximum d'occupations et le gouvernement le minimum d'affaires. Enfin, les profits sont redistribués à travers l'exercice inviolé de la liberté commune »<sup>9</sup>.

La situation politique européenne est examinée dans de nombreux essais. On traite aussi des problèmes sociaux comme la « race », la question féminine et la question sociale ; le thème de la productivité du capital ; les rapports entre Eglise et Etat dans les gouvernements libres. Dans l'essai intitulé *Il socialismo e le imposte*, Franchi se prononce en faveur d'un impôt progressif. La plupart de ces articles ne sont pas signés et cette caractéristique nous porte à faire une analogie avec la *Critique philosophique* que Renouvier fondera en 1872. Renouvier apparaît, dès les premiers numéros de la revue, comme l'interlocuteur philosophique le plus important de Bonavino.

Dans le numéro huit de la revue, paru en décembre 1854, la philosophie néo-criticiste de Renouvier, telle qu'elle apparaît dans le premier des *Essais de critique générale* (1854), est présentée comme un « développement et perfectionnement admirables du système kantien ». Nous sommes certainement en présence d'une œuvre de vulgarisation d'une simplification extrême. La philosophie moderne à partir de Descartes, selon Ausonio, avait placé l'universalité, la nécessité, l'unité de la science dans la forme subjective de la pensée, dans l'ensemble des idées et non plus dans la substance de l'être. On était arrivé ainsi à un dualisme entre le moi et le monde extérieur qui avait amené au scepticisme et au nihilisme, et donc à la négation même de la philosophie. Kant restaure la gloire de la philosophie

---

<sup>9</sup> G. Castiglia, « La società e i governi », in *La Ragione*, n.31, 19 mai, p. 65 sq.

en détruisant le dogmatisme. Aussi bien le réalisme que l'idéalisme étaient tous les deux orientés vers l'établissement d'un Absolu alors que « le criticisme kantien – écrit Franchi – l'élimina du domaine de la science, puisque ce qui sort des limites de l'expérience possible peut être l'objet d'une croyance ou d'une hypothèse, pas d'une théorie positive »<sup>10</sup>.

Le criticisme, selon le résumé de Franchi, a eu un prolongement dans la philosophie de Proudhon qui affirme le progrès et nie l'absolu. Proudhon pose une antithèse féconde et vive entre phénomène et noumène. Ausonio cite ensuite les *Eléments de science sociale* de Gilbert Villeneuve (Paris 1853), comme exemple de réflexion néo-criticiste. Il passe enfin à l'œuvre de Renouvier, qui lui semble l'expression la plus raffinée de la philosophie critique. Aux catégories kantiennes, Renouvier ajoute celles de conscience, de finalité, de devenir pour s'opposer à la pensée de Hegel, coupable d'avoir rétabli l'absolu, l'infini, la substance.

Dans le numéro suivant, Renouvier lui-même met à la disposition des lecteurs un très bref résumé des *Essais*. Il y déclare que sa philosophie refuse le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme, le panthéisme, le substantialisme, le fatalisme et il se propose d'analyser les « contradictions renfermées dans l'idée d'un être un, simple, absolu, nécessaire, éternel, infini, immuable, parfait, personnel ou pas ». Il pense en outre avoir démontré que l'explication du monde par l'émanation n'explique rien et que l'explication par la création est absurde. « Cette critique, conclut Renouvier, n'est pas seulement une série de négations comme un hégélien (néo-) l'entendrait ; mais elle comprend des négations de négations. Ainsi, elle, et seulement elle, fait table rase en faveur du vrai humanisme, sans rejeter certains objets proches de la croyance que ni la science ni l'expérience n'atteignent. Cette critique diffère aussi radicalement des principes instinctifs, non scientifiques et non démontrés, du positivisme : « La réduction de la science aux lois des phénomènes est une vérité fondamentale dont je fais honneur à Comte qui a su la tirer des limbes de son maître

---

<sup>10</sup> A. Franchi, « Criticismo francese », in *La Ragione*, settembre 1855, vol. II. t. II. p. 118.

## CORPUS, revue de philosophie

Saint-Simon. Mais, à son tour, Comte ne réussit pas à établir le système de la science ; il n'essaya pas ce qu'il a dit de vrai, ni évita d'y ajouter des préjugés, des négations arbitraires »<sup>11</sup>.

En janvier 1856, Franchi informe les lecteurs de la discussion accueillie par *La Revue* sur le problème du rapport entre liberté et fatalité qui voit Renouvier s'opposer à Lemonnier<sup>12</sup>. Dans les numéros suivants, nous avons le compte rendu de *l'Organisation communale et centrale de la république*, qui se déroule régulièrement, pendant toute l'année, en prenant en considération tous les chapitres de l'œuvre, à partir de la commune pour continuer avec l'enseignement, la réforme judiciaire, les finances, les banques.

En février 56, Franchi décide de publier dans sa revue le « Nouveau programme des maçons libres » rédigé par certaines loges maçonniques belges. Le programme pose comme objectifs prioritaires le suffrage universel et l'instruction publique et gratuite. La discussion s'enrichit et se complique avec la critique d'un intellectuel, belge lui aussi, De Potter, qui dénonce l'inutilité et l'inconsistance du programme maçonnique en présence d'un problème qui lui semble plus urgent à résoudre : celui du paupérisme. De Potter pose, en premier lieu, la question d'une politique économique suivant le but d'une abolition de la propriété foncière. A la discussion participent Ausonio Franchi et même Renouvier, qui réitère ses critiques du « communisme », valable seulement comme idéal dont la société doit s'approcher progressivement en maintenant l'ordre et le progrès. Suivant le modèle de réalisation marxiste, en revanche, le communisme ne pourrait pas résoudre, mais aggraverait plutôt la barbarie et le dogmatisme du système actuel. Renouvier défend le principe de propriété bien qu'il pense que la petite propriété est en train de s'affaiblir en faveur de la propriété collective. Avec tous les économistes modernes, il étend, en outre, au capitalisme les réserves que De Potter applique seulement à la propriété foncière. En tout cas, le problème immédiat lié à la résolution du

---

11 Ch Renouvier, « Criticismo francese », in *La Ragione*, op. cit, n.46, p. 317 ss.

12 Ch. Renouvier, « Lettre à Ch. Lemonnier sur la liberté humaine », in *La Revue*, vol II, pp. 385-396.

paupérisme est « comment atteindre ce résultat sans violence ni secousse »<sup>13</sup>. Ausonio interviendra pour répéter que combattre le paupérisme n'est pas possible si on part d'instruments cognitifs qui privilégient le formalisme. La solution de la question sociale requiert la valorisation du sentiment dans le domaine de la connaissance aussi. Le droit de nature et le sentiment de la justice doivent prévaloir sur les considérations économiques au sens strict.

La question sociale est ainsi ramenée par Franchi à la question morale. Pour Renouvier, nous le savons, cette question ne peut être résolue que par des réformes législatives et électorales capables de changer les choses de façon progressive et sans renversements politiques graves et risqués.

La diffusion des œuvres de Renouvier aurait certainement continué dans la revue si sa publication n'avait pas cessé le 20 mai 1858 à cause de l'éloignement forcé de Franchi de la direction du journal. Il était accusé d'avoir défendu Felice Orsini, auteur d'un attentat. Après le procès, il est chargé d'un enseignement à l'université de Pavie grâce à La Farina. Franchi devient, à partir de cet événement, Frère Vénérable d'une loge maçonnique et son activité est particulièrement intense entre 1864 et 1869.

En 1864, nous avons la première de ses lettres à Renouvier. La correspondance dont nous disposons en comprend quatre en tout, qui s'ajoutent à celles déjà publiées sur *Coenobium* (1906-1910) la revue dirigée par Giuseppe Rensi, profond admirateur de Renouvier<sup>14</sup>.

La première lettre parle du troisième volume des *Essais* comme d'un « vrai chef-d'œuvre de science et de critique », lu et apprécié par ses amis comme Schiaparelli, directeur de l'observatoire astronomique de Milan où Franchi, à cette époque, a obtenu une chaire d'Histoire et de Philosophie. Franchi est enthousiasmé par le projet, que Renouvier lui annonce, de fonder une revue philosophique pour diffuser le néo-criticisme. Il

---

<sup>13</sup> « Risposta a de Potter », in *La Ragione*, 3 maggio 1856, n.81, p. 40.

<sup>14</sup> Cf. *Coenobium*, 1910, anno IV, n.1, pp. 88-101, n.2, pp. 79-84 : n.3 pp. 108-122 ; n.4, pp. 85-104. Ces lettres sont écrites pendant les années 1867-68.

## CORPUS, revue de philosophie

avoue pourtant à son ami qu'il a les plus funestes pressentiments dans le domaine politique. La convention du 14 septembre 64 entre la France et l'Italie lui semble un grand malheur, peut-être une perte irréparable. Le traité prévoit le transfert de la capitale à Florence et aura « comme effet immédiat, inévitable la perte de l'unité de l'Italie. Avec celle-ci, la France nous impose de renoncer au moins pendant une durée indéterminée à Rome ; et pourtant l'Italie l'accepte avec joie parce qu'elle n'y voit que la libération du joug du Piémont ». Dans cette indifférence, Franchi retrouve une explosion du sentiment municipaliste, plaie séculière de l'Italie, et pense que la dynastie Savoie, plante désormais aride, ne pourra pas surmonter cette épreuve et cèdera le pas à d'autres dynasties étrangères et donc à la réaction et à la régression. La convention est jugée comme une conjuration infâme entre une partie de la France qui ne veut pas l'unité italienne et la partie du gouvernement italien qui conspire contre l'influence du Piémont.

Le 18 janvier 1869, une nouvelle lettre montre que le rapport entre Renouvier et Franchi est encore intense et que Franchi a reçu les deux volumes de la *Science de la morale*. La lettre a surtout un contenu académique, parce que l'Académie de Neuchâtel, en Suisse, a organisé un concours pour la chaire de philosophie et a remis à Vacherot le choix du candidat. Parmi les concurrents, il y a un ami de Franchi, Renaud Thursmans, partisan du criticisme et connaisseur de trois langues et littératures – française, allemande et italienne – qui réussira à obtenir le poste (comme nous pouvons le déduire de la lettre suivante). Cette lettre témoigne du sentiment d'amitié entre les deux hommes parce que Franchi confie à Renouvier les soucis des derniers mois puisqu'il a dû assister sa soeur puis une gouvernante. Cette dernière meurt de phtisie, ce qui le laisse brisé.

Quinze jours après, avec une autre lettre, il informe Renouvier qu'il a terminé la lecture de la *Science de la morale*. Lecture « satisfaisante et délicieuse » : dans aucun autre traité, il n'a trouvé tant d'originalité et de nouveauté, d'harmonie entre la rigueur des principes et la positivité des faits. Après avoir passé en revue tous les points sur lesquels il est d'accord, Franchi montre quelques réserves à l'égard de la critique que fait

Renouvier du principe de la nationalité et du service militaire qui, en Italie au moins, lui semble un facteur de civilité et de moralité. Enfin, il estime trop sévère le jugement historique sur le Moyen Age.

Vers la fin de 1869 (29 décembre), dans la dernière lettre dont nous disposons, Franchi informe Renouvier du procès qu'il est en train de subir pour avoir publié la correspondance de La Farina. Celle-ci contient des critiques injurieuses envers Crispi et d'autres hommes politiques puissants. Toute cette affaire le laisse indifférent, dit-il, puisqu'il est sûr de ne pas avoir enfreint la loi. Il l'informe aussi, avec une satisfaction évidente, qu'il a eu l'approbation de son ouvrage concernant les « giudizi sintetici », par l'*Associazione promotrice degli studi filosofici e letterari*. Une bonne issue parce que la société est composée entièrement de « dogmatiques enragés ». Le prix est important parce que l'éditeur Le Monnier lui a immédiatement demandé de publier le livre, sûr d'en vendre au moins cinq cents exemplaires.

Le fonds d'archives de Montpellier conserve aussi une autre lettre d'Ausonio Franchi, adressée au néo-criticiste Hennequy, déjà publiée par la revue *Coenobium* en 1906<sup>15</sup>. Elle est datée du 27 juin 1889, quelques mois avant l'acte d'abjuration d'Ausonio Franchi (qui lui permettra, les années suivantes, de rentrer à nouveau dans l'Eglise). La lettre montre la grande affection et la grande estime qui lient Franchi à son interlocuteur, son désir de ne pas troubler une amitié à laquelle il déclare tenir énormément. « Un signe de mon âme changée, écrit-il, je vous l'avais donné en vous écrivant que j'étais partisan du théisme et du spiritualisme chrétien. Les principes de ce système étant posés, tout le reste en dérive comme une série de conséquences apodictiques en philosophie et aussi en religion ».

Avec une conversion, donc, se conclut le parcours philosophique d'Ausonio Franchi tandis que son interlocuteur, quand il répond à la lettre de Franchi, trois jours après l'avoir reçue, se montre presque incrédule et surpris de la « retraite » de son ami. Il avait attribué, écrit Hennequy, sa récente réserve sur des questions de philosophie et de politique à une opinion erronée attribuée à lui-même. « Connaissant, pour ainsi dire, la

---

<sup>15</sup> Cfr *Coenobium*, 1906, vol. I, pp. 238-240.

## **CORPUS, revue de philosophie**

porte que vous avez le soin de laisser ouverte dans votre livre *Del sentimento*, écrit-il, j'avais conclu que vous étiez devenu encore plus sensible aux motifs passionnels de croire, ce qui ne pouvait pas trop m'étonner. Mais, du théisme et même du spiritualisme chrétien à la religion catholique, il me semblait y avoir loin et rien me faisait penser que vous auriez franchi cette distance ». Bien que respectant cette décision, par amitié il ne peut pas taire « que [son] retour au catholicisme [l]'afflige profondément ». Surtout pour le coup qu'en subira le rationalisme italien, unique bastion contre le matérialisme. En France, où le catholicisme est mieux organisé qu'en Italie, le seul véritable obstacle à la victoire du matérialisme est justement le néo-criticisme de Renouvier. Si Ribot professe au Collège de France – écrit Henneguy – Boutroux et Marion professent à la Sorbonne. Evidemment, conclut-il, le rationalisme a subi en Italie des coup si graves qu'on pense opportun de le livrer aux flammes.

Nous pouvons déduire de ces lettres que la pensée de Renouvier n'a pas vraiment été connue en Italie, peut-être aussi à cause de la particularité de ce que nous pourrions définir comme la première phase du néo-criticisme italien. L'aventure existentielle d'Ausonio Franchi n'a probablement pas aidé la connaissance de la philosophie de Renouvier comme une philosophie complètement laïque et rationaliste. Sa signification culturelle est déviée vers la vision globale que Franchi même avait donnée de sa propre adhésion au rationalisme : une forme de spiritualisme théiste.

### **Giovanni Maria Bertini et Romeo Manzoni**

Une aventure presque opposée à celle d'Ausonio Franchi, puisqu'elle se conclut par un éloignement définitif de l'Eglise, est celle d'un autre intellectuel italien connu et apprécié par Renouvier : Giovanni Maria Bertini (1818-1876). Helléniste et historien de la philosophie à l'Université de Turin, député dans la deuxième législature, il n'est pas réélu pour avoir censuré Cesare Balbo, défenseur du pouvoir temporel de l'Eglise. A ses débuts, Bertini était d'accord avec Gioberti sur la nécessité de l'instruction publique et affirmait comme lui la convergence possible entre croyance religieuse et vérité. Ausonio Franchi, en

1852, attaque ses positions comme dogmatiques et objectivistes. Mais Bertini adhérera progressivement au rationalisme critique et écrira une *Lettre sur la religion* (1870) où il révèle son détachement net du catholicisme<sup>16</sup>, position qu'il n'abandonnera pas jusqu'à sa mort.

Renouvier, en 1875, entre en correspondance avec un élève de Bertini, le philosophe tessinois Romeo Manzoni (1847-1912), membre du radicalisme suisse et partisan du vote à scrutin secret introduit justement en 75 dans le Canton du Tessin. Les lettres de Renouvier à Manzoni ont été publiées en 1835 dans la revue *Sophia* éditée à Naples et dirigée par Carmelo Ottaviano. L'intérêt de ces lettres consiste dans la possibilité de lire, sous forme synthétique, les jugements de Renouvier sur les questions politiques les plus importantes de l'époque : du système électoral à l'école publique et laïque, en passant par le rapport entre l'Etat et l'Eglise. Dans ces lettres, en outre, Renouvier s'exprime avec clarté sur deux maîtres à penser contemporains qui représentent les deux courants qui, bien plus que le néo-criticisme, dominant la culture française : Taine et Vacherot. « Taine est un auteur de talent hors ligne, écrit Renouvier, un écrivain de premier ordre, mais enfin ses doctrines qui se rattachent en partie au condillacisme, en partie aux analyses des psychologues anglais contemporains n'ont pas été poussées à ce degré d'approfondissement où pourrait se faire une unité et d'où pourrait sortir une conception à classer dans l'histoire des idées »<sup>17</sup>. Son jugement sur Vacherot et sur l'école de Cousin qui a représenté un « arrangement philosophique officiel *propter dominationem* », est beaucoup plus dur. La philosophie de Vacherot est un éclectisme « qui prend son centre d'attraction dans le panthéisme de Schelling et dans la philosophie de l'histoire de Hegel. Et Vacherot d'avant et d'après ce grand ouvrage, *d'avant sa disgrâce de l'école normale et d'après son entrée à l'Académie* est un insipide bavard éclectique, au troisième rang de son école ».

---

<sup>16</sup> Cf. V. Cappelletti, « G.M. Bertini » in *Dizionario biografico degli Italiani*, Rome, 1967.

<sup>17</sup> Ch. Renouvier, « Lettres à Romeo Manzoni », 21.5.1876, in *Sophia*, anno III, n.1, p. 76.

## CORPUS, revue de philosophie

Globalement, dans les lettres de Renouvier, on perçoit nettement un homme très engagé dans la diffusion de son œuvre (aussi bien en France qu'en Italie), qui n'avait encore eu en France aucune reconnaissance ; œuvre qui tente aussi en Italie d'être non seulement diffusée mais aussi annoncée (voir à ce propos la question relative à la présentation du livre *Ucronia* qui a été bloquée par Mamiani). Mais ce qui frappe surtout – et ce qui est remarquable – c'est l'esprit très fortement laïc et anti-clérical, l'« anti-papisme » qui en ressort et qui a certainement représenté le problème principal de la diffusion de la pensée de Renouvier en Italie.

### Antonio Banfi

Dans notre pays, Antonio Banfi est le premier véritable talent philosophique qui s'occupe, dans son mémoire de maîtrise – discuté en 1909 avec Piero Martinetti-, de l'œuvre de Renouvier, connue dans la génération précédente par le public restreint de la revue *La Ragione*. Banfi considère l'œuvre de Renouvier comme digne de « profonda ammirazione e riconoscenza »<sup>18</sup>. Le mémoire de Banfi est composé de trois monographies sur Boutroux, Renouvier et Bergson. Trois auteurs indiqués par Boutroux même au Troisième Congrès international de philosophie (1908) comme les chefs les plus significatifs de la philosophie française après la crise de l'école de Cousin. Le mémoire est cependant écrit pendant une période définie par Banfi, dans une lettre à Emilia Rossi du 20 avril 1947, d'« enivrement hégélien »<sup>19</sup>. La thématique de Renouvier a trouvé sa place seulement plus tard dans la réflexion de Banfi, au milieu de l'antifascisme militant.

Mais Banfi pose déjà, dans son mémoire, le problème qui sera ensuite central dans son œuvre, c'est-à-dire celui du

---

<sup>18</sup> A. Banfi, *Il neocriticismo di Charles Renouvier*, in *Studi sulla filosofia del novecento*, Editori Riuniti, Roma, 1965.

<sup>19</sup> A. Banfi, *Lettera ad Emilia Rossi*, 20 aprile 1947, publiée par Paolo Rossi, in *Hegelismo e socialismo nel giovane Banfi*, ora in A. Banfi, *Incontro con Hegel*, Argalia, Urbino, 1965, p. 14.

rapport entre engagement civil et recherche théorique. Sa thèse marque un pas en avant décisif du point de vue historiographique, puisqu'elle affronte le rapport entre néo-criticisme et idéalisme sans circonscrire sa réflexion à l'opposition désormais désuète entre néo-criticisme et positivisme ou « matérialisme ». La critique de Renouvier, selon Banfi, s'élève contre le positivisme, l'éclectisme et le spiritualisme psychologique dominants dans la culture française. Cependant « pour s'opposer aux écoles précédentes du substantialisme panthéiste, il était nécessaire que Renouvier déroulât un refus de la chose en soi indépendant de l'idéalisme en se référant, au contraire, au phénoménisme de Hume. La réalité n'est pas au-delà du phénomène dans un organisme en soi, mais elle est dans le phénomène même et dans ses lois, ajoutait Renouvier. La tendance à l'unité dans ses forme logique (déduction), métaphysique (panthéisme), social (progrès continu) n'est que le fruit d'un préjugé substantialiste »<sup>20</sup>. En continuant dans l'analyse, Banfi illustre les catégories renouviéristes, toutes concrètement posées dans la réalité. Le monde est la totalité des phénomènes, mais il y a une impossibilité de le connaître comme « unité » de la pluralité, parce que connaître est toujours rapporter, et nous ne pouvons rapporter notre monde à rien d'autre. La synthèse universelle nous est interdite : le néocriticisme se met à soi-même ses limites et il les avoue clairement. Seulement dans l'expérience intérieure il peut y avoir lieu une synthèse générale, et elle nous renvoie à un postulat : le vouloir libre et autonome. Sur les œuvres suivantes, *Science de la morale* et *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, Renouvier montre le rapport entre conscience individuelle, éthique sociale et justice dans la moralité qu'on peut définir comme « justice qui repose sur la raison universelle »<sup>21</sup>. Mais comment peut-on mettre, s'interroge Banfi, une vérité voulue, un postulat de la raison, sur le même plan que les vérités conquises à travers de longues preuves et démonstrations ?

Le problème moral, théoriquement insoluble, peut se résoudre seulement dans l'action des consciences libres et

---

20 A. Banfi, *Ibidem*, p. 62.

21 A. Banfi, *Il neocriticismo di Charles Renouvier, cit.*, p. 90.

## CORPUS, revue de philosophie

morales, c'est-à-dire dans l'ordre moral que chaque personne choisit, par un acte de conviction ou mieux de foi. Dieu lui-même n'est pas autre chose que cet ordre moral, subordonné aux lois de la conscience individuelle. Pour Renouvier « le Dieu absolu, unité des perfections, inconditionné, n'est pas pensable », écrit Banfi- mais « nous pouvons concevoir une série d'êtres parfaits, une république d'esprits supérieurs qui s'accordent dans l'effort vers le bien et qui travaillent à assurer avec le progrès moral au sein de la nature ce royaume des fins à laquelle tous sont appelés »<sup>22</sup>.

Banfi montre, dans son exposé, qu'il a complètement identifié les données fondamentales, laïques et rationalistes, de Renouvier. A cet exposé, Banfi ajoute une seconde partie de son argumentation, intitulée *Critique*, où nous voyons apparaître un autre Renouvier, irrationaliste, relativiste et empiriste. Dans les dernières années, affirme-t-il, la pensée de Renouvier se dirige vers une autre solution des antinomies de la pensée, du problème de la liberté, du phénomène, de Dieu et de l'histoire, jusqu'à ne plus distinguer entre religion, philosophie et croyance rationnelle : Renouvier philosophe du néo-criticisme, « prudent et circonspect », laisse la place à « un homme qui veut laisser aux hommes avec espoir sa vision de foi et de charité ». Un homme religieux – comme avait déjà dit Manzoni – confiant « qu'un jour l'humanité restaurée et rachetée par elle-même, entrera en possession pleine des lois et de l'administration du Cosmos »<sup>23</sup>.

Banfi attribue à Renouvier, qui l'aurait sans doute partagée, une phrase de Jules Lequier par laquelle le philosophe catholique entendait exprimer la vraie « formule » de la science contre le « devenir positiviste » : *faire et en faisant se faire*. Mais Lequier ajoutait que l'homme, auteur de ses actions, à cause de sa liberté, n'est pas auteur de sa liberté<sup>24</sup>. Renouvier avait par contre la certitude que *libre arbitre* et *avenirs contingents* sont

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>23</sup> R. Manzoni, *Il pensiero di Renouvier*, in *Coenobium*, vol. II, n. 1, 1907, p. 46.

<sup>24</sup> Sur la pensée de J. Lequier, cf. P. Armellini, *Lequier*, Ed. Studium, Roma 1998, pp. 149-150.

des problèmes qui concernent la philosophie et la science. Sans altérer cette intention, ou mieux, en comprenant au bout l'intention de Renouvier, Banfi préfère à la phrase de Renouvier/Lequier une autre formule, plus « hégélienne » : *penser et en pensant se régénérer*<sup>25</sup>.

Banfi adresse donc une critique plus générale à la méthode élaborée par Renouvier dans la plénitude de sa conception criticiste. L'unité entre phénomène et loi catégorique, que Banfi fait remonter à Kant, dans le rapport qui s'instaure entre sujet et objet, est selon lui trahie par Renouvier qui veut l'objectiver dans la multiplicité phénoménique, en aboutissant à une forme de relativisme. Le dualisme qui sépare sujet et objet s'exprime dans l'idée de volonté libre, c'est-à-dire de volonté qui choisit. Pour Renouvier les possibilités qui se présentent à la conscience ne sont telles que pour la réflexion, tandis que la volonté poursuit l'unité et la concorde. La liberté du vouloir a comme fondement, selon Banfi, la négation du caractère organique du moi et de son unité profonde<sup>26</sup>. Le criticisme de Renouvier apparaît donc, pour Banfi, destiné à se transformer en relativisme ou en dogmatisme : « l'a priori, loin d'être une forme de l'activité ininterrompue de l'esprit, se fait une loi expérimentale, loi de la conscience comme de la réalité : l'une et l'autre considérées esthétiquement se prêtent à un dogmatisme nouveau »<sup>27</sup>.

La critique de Banfi, comme nous l'avons déjà dit, ne s'articule pas suivant les modèles courants du néo-idéalisme italien. En reconnaissant l'originalité et le caractère néo-criticiste de l'approche de Renouvier, sans le confondre avec le spiritualisme, Banfi estime cependant que le phénomène « reprend, à l'insu de Renouvier, l'ancienne signification empirique du rapport d'une réalité en soi avec le connaître »<sup>28</sup>. Le redoublement de la réalité dans la pensée (où les formes de la connaissance seraient placées une à côté de l'autre) peut

---

25 A. Banfi, op. ult. cit. p. 103.

26 A. Banfi, *Il neocriticismo di Ch. Renouvier*, cit., p. 139.

27 *Ibidem*, p. 147.

28 *Ibidem*, p. 151.

## CORPUS, revue de philosophie

introduire, selon Banfi, un dualisme nuisible à l'idée de pluralisme, d'anti-dogmatisme qu'il partage.

Deux éléments permettent de soutenir, à mon avis, la positivité du rapport entre Renouvier et Banfi : 1) Renouvier représente l'exemple concret d'un choix que Banfi lui-même mettra au centre de sa thématique philosophique : le rapport entre engagement civil et recherche théorique, c'est-à-dire, pour utiliser les mots de Fulvio Papi, « le problème d'une conduite morale, d'une légitimation selon les principes ou d'une transformation idéale du monde, autrement dit la constitution d'un système de normes et son assomption comme obligation personnelle dans la structure du devoir »<sup>29</sup>. Tout ceci partage profondément une idée typique de Renouvier (comme de Lequier) : l'individu devient personne à travers le choix libre<sup>30</sup> ; 2) Banfi marque un pas en avant du point de vue historiographique, car il veut *séparer* néo-criticisme et idéalisme « hégélien », sans circonscrire la réflexion dans les termes traditionnels de la littérature laïque de la seconde moitié du siècle en Italie, qui, comme nous l'avons vu, se limitait à opposer néo-criticisme et positivisme ou « matérialisme ».

A partir de Renouvier, à mon avis, Banfi pose les bases du « rationalisme critique » qui s'imposera seulement dans le second après-guerre<sup>31</sup>.

La lecture de Renouvier donnée par Banfi précède la lecture d'Antonio Aliotta qui, dans le volume *Le Problème de Dieu et le nouveau pluralisme* (1924) traduisait, en termes modernes et « sécularisés », une dispute classique entre subjectivisme et objectivisme pour refuser les principes de la philosophie criticiste<sup>32</sup>. Le pluralisme de Renouvier est interprété par Aliotta

---

<sup>29</sup> F. Papi, *Vita e Filosofia. La scuola di Milano. Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Guerini e Associati, Milano 1990. p. 77.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>31</sup> Cf. M. Da Pra, *Il razionalismo critico* in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Bari, Laterza, 1985, p. 33.

<sup>32</sup> Sur l'argumentation antisubjectiviste de cette controverse on peut se reporter à la reconstruction récente de I. Tolomio, *Le origini dell'antikantismo nella cultura cattolica. La condanna della Philosophie de Kant di Charles Villers*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3/2001,

comme une tentative d'explication des origines du monde. Il ouvre la voie, par son insuffisance, à une conversion religieuse et, sur le plan philosophique, à un retour de la vieille métaphysique<sup>33</sup>. Dans la reconstruction d'Aliotta, la personne de Renouvier devient « personnalité Divine », en donnant lieu à une ultérieure mésentente autour du laïcisme total de la philosophie néo-criticiste<sup>34</sup>. Par contre, Banfi comprend l'aspect laïque et

---

pp. 373-393. La philosophie kantienne avait été condamnée par l'Eglise catholique dans trois encycliques en 1879, 1899 et 1907.

<sup>33</sup> A. Aliotta, *Il Problema di Dio e il nuovo pluralismo*, Il Solco, Città di Castello, 1924, pp. 17-33. Cf. A. Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo, 1912, p. 97 sq. Sur la philosophie de A. Aliotta, cf. N. Abbagnano, op. cit., pp. 606-608 ; E. Garin, op. cit., p. 377-379 ; P. Piovani, *Antonio Aliotta (1881-1964)* Giannini, Napoli.

<sup>34</sup> A. Aliotta, op. cit., p. 27. Avec une grande subtilité philologique, Del Noce parle d'une « crise religieuse » qui oriente Renouvier vers le finitisme après 1851, après la « folie chrétienne » dont Lequier était resté victime. L'expérience politico-religieuse de Renouvier aurait ses racines « dans la vie française de 1830-1848 » et il fait de lui le *philosophe du radicalisme*. Del Noce entend se référer au saint-simonisme originaire de Renouvier, rappelé par Vera Lombardi aussi, comme la cause premier de sa « conversion », op. ult. cit., p. 126. Cf. A. Del Noce, « Renouvier » in *Enciclopedia filosofica*, Edipem, Rome 1979, pp. 52-56. Del Noce signale aussi, avec perspicacité, un phénomène culturel dénommé « Renouvier après Gentile » répandu dans la culture antifasciste italienne et présent indirectement aussi dans les réflexions de Guido Calogero. Étant donné la philosophie de Gentile, par un phénomène de « laïcisation » de Gioberti, il apparaît clair à Del Noce que dans la critique du giobertisme laïcisé apparaissent des motifs renouviéristes. L'ontologisme italien avait été sujet à deux critiques : « celle qui est renouviériste en substance, des sceptiques de la période du Risorgimento et celle des hégéliens de Naples ». Cf. A. Del Noce, *Introduction à J. Lequier, Œuvres*, Zanichelli, Bologne, 1968 p. 28, et Vera Lombardi, *Lo sviluppo del pensiero di Charles Renouvier*, Perrella, Naples, 1932. Vera Lombardi, dans sa monographie sur Renouvier, soutient que dans le dernier Renouvier il y a le passage d'une philosophie radicale de l'expérience à une vision transcendante, ou bien le passage de la personne à l'unique Personne divine. Les principes de la Logique de Renouvier cachent, écrit Vera, le danger

## CORPUS, revue de philosophie

radical du néo-criticisme. Sa critique concerne l'irrationalisme ou, tout au plus, l'empirisme qui est attribué à sa dernière production. Mais l'attention portée au néo-criticisme français est une caractéristique qui, à mon avis, situe la pensée de Banfi dans un observatoire privilégié, peut être unique dans la théorie politique en Italie.

Dans les *Principes d'une théorie de la raison* (1926), Banfi revient à sa thèse juvénile et formule un jugement beaucoup plus favorable sur le néo-criticisme de Renouvier. Il soutient que la position du philosophe français, critique, d'un côté, du matérialisme scientifique, de l'autre, de l'idéalisme absolu, est essentiellement une philosophie de la personnalité, de la liberté et du pluralisme. Le fondement gnoséologique de ce pluralisme vient d'une synthèse originale de Hume et de Kant. Sur ces bases solides, écrit Banfi, Renouvier dépasse le simple empirisme dans un système rationnel de l'expérience. Avec les catégories, il restitue aux phénomènes les éléments de stabilité et de régularité dont l'élimination phénoméniste de la substance semblait les priver<sup>35</sup>.

La philosophie de Renouvier est « surtout préoccupée des valeurs spirituelles et du sens de la personnalité et de la liberté ». Elle est engagée dans la lutte contre le « matérialisme scientifique », tout autant que contre l'idéalisme absolu, coupables l'un et l'autre d'avoir exprimé le réel dans le caractère abstrait d'un dogmatisme superficiel dans lequel la complexité et la richesse de l'expérience étaient perdues<sup>36</sup>. Banfi cite un passage du premier des *Essais*, dédié à la logique formelle, où

---

d'un glissement facile des positions rigidelement « phénoménistes » vers des constructions métaphysiques arbitraires (p. 131). Sur la figure singulière de V. Lombardi cf. AA.VV., *Dedicato a Vera* par G. Beffardi et G. Chianese, Istituto Campano della Resistenza, Napoli, 1996. Cf. aussi pour le rapport subjectivisme-objectivisme chez Renouvier, G. Galli, *Studi storico-critici sulla filosofia di Ch. Renouvier*, Tip. Oderisi, Gubbio, 1933-35 et id., *Nota sulle ragioni dell'oggettivismo*, in *Prime linee d'un idealismo critico e due studi su Renouvier*, Gheroni, Turin, 1944, pp. 259 sq.

35 A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Paravia, Torino, p. 498.

36 A. Banfi, *Ibid.*

Renouvier déclare que supprimer la diversité est supprimer non seulement le réel mais aussi la connaissance<sup>37</sup>.

Sur ces fondements solides, écrit-il, Renouvier réussit à dépasser la méthode expérimentale dans un système rationnel de l'expérience. Avec les catégories il rend aux phénomènes les éléments de stabilité et de régularité. La rationalité du réel c'est le système de ces catégories. La relation est l'idée fondamentale de la raison pure, et la relation est pour Renouvier, écrit Banfi, « l'ordre des phénomènes, comme loi indépendante de la partialité des phénomènes mêmes. La philosophie est l'analyse critique de ces formes »<sup>38</sup>.

La difficulté que rencontre la philosophie de Renouvier et à quoi, selon Banfi, se rapporte son évolution vers l'empirisme, c'est un type d'analyse philosophique où les catégories sont « vérités simples et universalités de fait ». Cette affirmation est sujette à une « série infinie de doutes et de conditions », parce qu'elle dépend de la direction donnée par les sens à l'expérience. Renouvier a fondé son système philosophique sur un acte de foi dans la liberté sans lequel ces « phénomènes généraux » ne pouvaient trouver valeur de vérité universelle, et opérer ainsi la synthèse totale de l'expérience. Cependant il faut considérer, ajoute-t-il, que la transposition du concept de liberté dans le champ gnoséologique, comme principe de la vérité même, est destinée à clarifier, dans son essence profonde, ce concept que l'on ne peut définir ni comme un pur être psychologique ni comme un postulat de l'ordre moral.

Comme nous l'avons dit, Banfi considère négativement les derniers aspects de la philosophie de Renouvier. Ils représentent « ce type de conceptions mythiques qui non seulement ne peuvent aspirer à quelque validité rationnelle, mais qui introduisent dans la conception du monde, en contraste avec le rationalisme, un moment d'irrationalité abstraite : la liberté comme arbitre pur »<sup>39</sup>. Cependant, en conclusion, Banfi partage le personalisme de Renouvier et écrit : « il ne fait pas de doute

---

37 *Ibid.*, loc. cit. Cf. Renouvier, *Essais de critique générale. Traité de logique*, 1875, II ed., t. I, p. 157.

38 A. Banfi, op. ult cit., p. 499.

39 *Ibid.*, p. 505.

## CORPUS, revue de philosophie

que l'individualité, la personnalité constituent des moments fondamentaux de l'élaboration de l'expérience : le monadisme et le personalisme ont, face au monisme métaphysique, toute légitimité pour mettre en lumière ce moment »<sup>40</sup>.

Pendant les années où domine l'idéalisme de Giovanni Gentile, Banfi concentre son attention sur le relativisme critique de Simmel et sur la phénoménologie de Husserl, mais il s'intéresse aussi à la culture française, pour définir la connaissance et le rapport entre philosophie et histoire. A partir de 1926 il s'ouvre au problème de la « crise » qui mûrira plus tard, comme on peut le voir dans l'essai *La crisi* (1940), publié à titre posthume en 1967 par les soins de Carlo Bo<sup>41</sup>.

Au mois de mars 1926, au Congrès philosophique tenu à Milan et présidé par Martinetti, le philosophe "moderniste" Ernesto Buonaiuti et le positiviste F. De Sarlo furent tous deux récusés par l'*establishment* politique qui a suspendu le congrès<sup>42</sup>. A partir de ce moment Banfi, comme tant d'autres intellectuels italiens, est obligé d'établir des liens nouveaux pour défendre sa liberté d'opinion. Par exemple, il se met en rapport avec une communauté protestante d'orientation critique et libérale<sup>43</sup>. Avec la revue *Studi Filosofici*, qu'il dirige de 1940 à 1950, Banfi agrandit l'horizon philosophique italien, en prenant en considération les « sciences de l'homme » : la sociologie, la psychologie, l'ethnologie. Il s'engage dans la défense de la complexité, réhabilitant aussi « les dogmatismes naïfs » qui représentent toujours des degrés et orientations de l'expérience et de la culture. A partir de cette nouvelle vision de la vie intellectuelle et morale, le protestantisme radical du dernier

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 585.

<sup>41</sup> A. Banfi, *La crisi*, All'insegna del pesce d'oro, Milano, 1967 pref. de Carlo Bo.

<sup>42</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari, 1959, p. 424-26.

<sup>43</sup> F. Papi, « A. Banfi », in *Dizionario biografico degli italiani*, cit. Cf. A. Momigliano *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea : Antonio Banfi ed Ernesto De Martino tra persona ed apocalissi* in *Annali dell'Istituto Antonio Banfi*, 1986-87, p. 43.

Renouvier lui apparaît dans une nouvelle lumière<sup>44</sup>. Le tableau épistémique qui n'avait pas permis à Banfi de reconnaître la vraie configuration du néo-criticisme s'est finalement brisé. Banfi n'est plus obsédé par le mystère de la « conversion », de l'irrationalité, du dualisme. En 1940, dans un livre sur le thème de la *personne*, Banfi écrit : « C'est sur le plan phénoménologique, mais avec une accentuation radicale et paradoxale du problème de la liberté au-delà du compromis du spiritualisme traditionnel, que se situe le néo-criticisme français de Renouvier à Hamelin »<sup>45</sup>.

Banfi nous aide à reconnaître en Renouvier, critique du continu, le précurseur de la structure relationnelle, pas seulement au regard de l'épistémologie moderne mais aussi au regard d'une nouvelle méthode historiographique qui, pas par hasard je crois, prendra en France la voie d'une histoire des « fragments », de la discontinuité, vers les voies tortueuses des histoires sectorielles, vers l'« archéologie du savoir » proposée par Foucault<sup>46</sup>.

Cependant, c'est surtout dans l'idée de « liberté de la personne » qu'émerge, dans la pensée de Banfi, le véritable profil de Renouvier : agir dans la collectivité historique comme force créatrice, pas penser à décider *ou* pour la réalité *ou* pour l'idéal. En parlant du marxisme comme « accomplissement de la conscience de l'homme copernicien » Banfi insistera toujours sur une idée de liberté comme réalisation de la personne dans la plénitude de ses capacités. Dans ces idées réapparaît, au-delà de toute autre référence possible, l'intention philosophico-politique de Renouvier, adaptée et transformée, mais reconnaissable et convaincante. Renouvier avait écrit : « Il n'y aura de progrès que celui que tu feras ; il n'y aura de justice, de

---

44 Cfr. A. Banfi, rcs. A M. Sturzo, *Il pensiero del l'avvenire*, Vecchi, Trani, 1930, in *Civiltà moderna*, dicembre 1930 ; A. Gemelli, *Lettera a Banfi*, in *Lettere aperte a Filosofi in Rivista di filosofia neoscolastica* Vita e pensiero, Milano, anno XXIII, fasc. I-II, gennaio-aprile 1931, p. 8.

45 A. Banfi, *La persona. Il problema e la sua attualità*, Quattro Venti, Urbino 1980, p. 33.

46 G. Polizzi, *Scienza ed epistemologia in Francia (1900-1970)*, Loescher, Torino, 1977, p. 18.

## **CORPUS, revue de philosophie**

paix, de liberté, que celle que tu sauras conquérir ». Nous sommes, avec cette idée, dans le cœur même de la position politique, minimaliste – si vous voulez – qui sous-tend la conception de Renouvier. Banfi décide de la partager et, avec lui, une partie de la culture progressiste en Italie pendant le fascisme. Elle pouvait bien apparaître comme une base indispensable pour préparer une résistance à la dérive autoritaire qui avait bouleversé l'Europe.

Relire aujourd'hui Renouvier, le revoir dans son contexte, signifie retrouver et reconstruire un lien solide avec une haute expression de la culture européenne qui s'inspire des idées de liberté, de démocratie et de socialisme et qui est avertie sur les dangers du dogmatisme et sur les déviations possibles de l'idée d'autorité, même dans un système formellement démocratique. Il est nécessaire de rendre aux intellectuels européens leur juste rôle dans la construction de ces idées. Si, à partir des années 1870, la critique corrosive d'une grande partie de la culture française s'interrogeait sur les problèmes de la démocratie, la France, peut-être justement grâce à cette capacité d'autocritique, réussit à se défendre mieux que d'autres pays comme l'Allemagne et l'Italie. La France réussit à métaboliser toutes ses propres composantes autodestructrices, comme l'épilogue de l'affaire Dreyfus le montre clairement.

Une contribution au renforcement de la démocratie en France et en Europe vient certainement de l'élaboration théorique de Renouvier, du travail assidu et minutieux de sa revue, de la multiplicité de ses contacts qui, comme nous l'avons vu, s'adressent aussi à la culture progressiste italienne. Son actualité vive, dans l'ère de la globalisation, consiste à proposer un modèle politique où individualisme et solidarisme sont posés sur le même plan. Un modèle qui tend la main à la tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle pour garder ouvert le processus des Lumières et combattre l'abus de pouvoir et la domination qui prennent leur source dans le rejet des droits de la personne.

GIOVANNA CAVALLARI  
UNIVERSITÉ DE ROME

## **ANNEXE**

### **CHARLES RENOUVIER ET SES CORRESPONDANTS**

Depuis 1901, Renouvier habitait à Prades auprès de son ami et disciple Louis Prat, philosophe. Et c'est à celui-ci qu'est revenu, à la mort de Renouvier, la totalité des biens du défunt. En 1979, l'ancienne demeure de Renouvier, ainsi que tous les meubles et documents qu'elle recelait, est mise en vente. Grâce à l'intervention de Gérard Pyguillem, une partie de la correspondance et des manuscrits de Renouvier ont pu être sauvegardés et remis à la Bibliothèque universitaire de Montpellier en 1983. Ce n'est qu'à partir de 1999 que ces documents ont été l'objet d'une étude minutieuse et sont entrés dans un projet de classement.

L'examen de ces documents a dévoilé la présence de 2012 lettres émanant de 284 correspondants. Toutefois toutes ne sont pas écrites à Renouvier. En effet, 1250 lettres sont adressées à L. Prat ; pour Renouvier, on recense 168 correspondants et 762 lettres.

Cette correspondance se compose de divers documents : lettres, cartes postales, cartes de visite, actes notariés, factures d'éditeurs, fascicules et ouvrages. On compte aussi, en plus de ces documents, des photographies et des notes personnelles éparses de Renouvier.

Le travail d'archive, qui a été effectué, a séparé la correspondance adressée à Renouvier, la correspondance adressée à Prat, les notes personnelles de Renouvier et les photographies.

#### **Présentation de la correspondance adressée à Renouvier**

La correspondance de Renouvier s'étend de 1831 à 1903. En ce qui la concerne, on peut distinguer en elle : une correspondance familiale (30 lettres), une correspondance d'éditeurs et d'imprimeurs (35 lettres), une correspondance concernant des actes notariés (90), 13 lettres de Renouvier lui-même (dont 9 sont adressées à Prat et 2 à François Pillon), et des lettres de ses multiples correspondants.

Ce que l'on remarque à la lecture de cette correspondance, c'est la variété des thèmes abordés et la diversité des correspondants de Renouvier. Parmi eux, certains se révèlent par leur notoriété, d'autres par leur anonymat (il faut ajouter que certains correspondants, au nombre de 5, n'ont pu être identifiés, leur nom s'avérant illisible) ;

## CORPUS, revue de philosophie

certains affichent une appartenance politique, religieuse, socio-professionnelle ; d'autres ne font mention d'aucune.

C'est alors la variété de l'orientation culturelle des correspondants de Renouvier qui attire l'attention : philosophes, scientifiques, économistes, historiens, sociologues, journalistes, on distingue aussi littérateurs et artistes.

Nombreux sont enseignants, tels Emile Boirac et Antoine Benoist qui sont aussi recteurs d'académie, Henri Bois, Emile Cheyson professeur d'économie, Paul Glaize enseignant le droit à Montpellier, Alphonse Darlu, Lionel Dauriac, Louis Liard, Franck Le Savoureux, Henri Marion, Pierre-Félix Pécaut, Jean-Elie Rabier, Frédéric Rauh qui professent la philosophie, Félix Hennequy au Collège de France.

Quelques scientifiques, Charles Henri physiologiste, Napoléon La Cécilia mathématicien, Gaston Milhaud mathématicien et philosophe.

Trois ingénieurs des ponts et chaussées : M. Cottalorda, Paul Doré, Georges Lechalas.

En ce qui concerne les sociologues et les économistes, ils sont trois également : Charles Gide économiste et sociologue, Frédéric Passy économiste et politicien, enfin Gabriel Tarde sociologue, criminologue et philosophe.

Un historien, Jean-Frédéric Astié, qui est aussi écrivain religieux ; un historien archéologue, Maurice Holleaux.

Un journaliste américain, Godwin Parke.

Des médecins : Emile Cazelles qui est aussi traducteur, Henri Couturier sénateur de l'Isère en 1888, René Dujarric, Elie Pécaut médecin Dreyfusard, Louis Poujade homme politique, Jules Richard.

On recense des politiciens qui affichent leur appartenance politique, Charles Auger publiciste et homme politique, E. Joullier député de la côte d'Or en 1890, Gaston Calmette directeur de la revue *Le Figaro*, Benoît Malon, Frédéric Passy économiste et enseignant, Etienne Vacherot philosophe.

Des hommes religieux, pour la plupart protestants : Jean-François Astié de carrière évangélique, le pasteur Alfred Benezech, Henri Bois, le prêtre Ausonio Franchi qui devient philosophe rationaliste, Ph. Jalabert qui fait parti de la délégation des Églises Réformées de France, Paul Hyacinthe Loyson curé démissionnaire de Genève, Eugène Menegoz théologien luthérien.

La sphère littéraire est aussi présente, Edouard Carteron littérateur et archiviste, Gustave d'Eichtal, Louis Ménard également peintre et poète, Paul Meurice romancier publiciste et auteur dramatique, Ernest Naville aussi protestant et professeur de

## Emmanuelle Weinmann

philosophie, l'enseignant Gabriel Séailles, le philosophe Charles Secretan.

Dans le domaine artistique, on compte le poète Maurice Bouchor, le graveur Armand Caqué, Charles Edouard Elmerich peintre, sculpteur et graveur.

Un conservateur de musée, Georges d'Albenas.

Rédacteurs, éditeurs et directeurs de revues sont aussi présents : Jean-Marie Caubet rédacteur de la *Critique Philosophique*, l'éditeur Edouard Champion, Charles Fauvety et Théodule Ribot directeurs de la *Revue Philosophique*, le directeur de la librairie Armand Colin Xavier Léon, Camille Roy directeur de la *Revue du Siècle*.

De nombreux philosophes émérites, Henri Bergson, Emile Boutroux, Victor Brochard, Louis Couturat, Victor Egger, Octave Hamelin, Jules Lachelier, François Pillon, Felix Ravaisson.

Le directeur de l'horlogerie de Genève.

Quelques femmes, très peu en fait, deux cachées par un pseudonyme, la romancière Léo André pour Léoni Champseix, la femme de Lettres Anne-Marie Martin pour Anna Prévost ; Léonis Pons l'épouse de Gaston Allié et Louise Secretan la fille de Charles Secretan.

Deux amis de Renouvier : A. Rouquayrol un ami d'enfance et Le Gal La Salle.

Enfin 31 correspondants n'ont pu être identifiés professionnellement.

Cette correspondance fait état de 8 nationalités (dont la française).

Deux américains : Dupont White, Charles Brook publiciste et traducteur, Godwin Parke.

Quelques anglais, Shadworth Holloway Hodgson épistémologue, Robert Kelly et Frédéric Pollock jurisconsulte et professeur de droit.

La nationalité belge : l'écrivain Charles Potvin et Georges Remade professeur de rhétorique.

Ausonio Franchi, Livy Léonardo, Enero Piedro et Sciasca Pietro sont italiens.

Un polonais de notoriété le mathématicien et métaphysicien Hoëne Wronski.

Alexis Kozloff, professeur de philosophie, russe.

Et plusieurs suisses : Paul Berner, Paul Hyacinthe Loyson, Emmanuel Petavel Olliff théologien protestant, Arthur Schloesing membre de l'Église Réformée.

## CORPUS, revue de philosophie

Les thèmes abordés par la correspondance sont variés et reflètent la polyvalence culturelle de ses interlocuteurs.

On constate de simples références à la vie quotidienne ; des écrits plus professionnels où l'on témoigne de remerciements, de félicitations, où l'on sollicite un conseil, une demande de soutien et encore où l'on annonce la publication d'articles et d'ouvrages. Ce sont aussi les œuvres de Renouvier qui sont le thème d'une lettre. La morale, la religion, la métaphysique, la philosophie, la science, la psychologie sont des sujets de réflexion. Certains auteurs comme Bayle, Kant ou Spencer sont abordés. Deux lettres aussi d'Elie Halévy font allusion à l'affaire Dreyfus.

En ce qui concerne les ouvrages de Renouvier, certains ne sont cités que par un seul correspondant comme son *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848), *Essais de Critique générale* (1854 à 1864), et la « Revue du Siècle ».

La *Revue Philosophique* est abordée par 4 interlocuteurs dont Pilon et Tarde. De même pour sa *Philosophie Analytique de l'histoire* (1896-1897), dont L. Liard, par exemple, fait référence. *Uchronie* (1876) est elle aussi peu citée, P. Berner, M. Bouchor en parlent.

*Les Principes de la nature* (1892), *Science de la morale* (1869), sont aussi des ouvrages de références moindres.

Par contre, une dizaine environ de correspondants font mention des œuvres suivantes : *La Nouvelle monadologie* (1899), dont Bergson, Boutroux, Dauriac et Pilon ; *Victor Hugo* (1893-1900), référée par Lucien Lévy Bruhl et Hamelin ; *Les Dilemmes de la métaphysique pure* (1901) examinée encore par Boutroux et Hamelin ; et *Le Personnalisme* (1903) mentionnée par Bergson et G. Séailles ; enfin *L'Année philosophique* (1890-1902), dont A. Franchi, P. Glaize et Ribot.

*La Critique philosophique* (1872-1889) se voit la plus citée et une vingtaine d'interlocuteurs de Renouvier s'y réfèrent.

En général chaque correspondant a envoyé un nombre restreint de courrier, 1 à 3 lettres. Seuls quelques-uns ont eu une correspondance plus approfondie.

Parmi ceux qui ont écrit une dizaine de lettres environ, on compte : A. Benezech, Dauriac (11), Egger (7), A. Fouillée, Glaize, Godwin Parke (12), Franchi (7), Hamelin (13), Hennequy, Hodgson (12), La Cécilia (9), Liard (15), Petavel Olliff (9), Ribot (9), Tarde (7).

On remarque deux correspondances d'une vingtaine de lettres, Auguste Penjon (20) et P. Hyacinthe Loyson (23).

Enfin c'est la correspondance de Pillon qui s'avère la plus riche avec un total de 74 lettres.

A travers ces lettres, on constate donc l'abondante curiosité de Renouvier, ses centres d'intérêts très diversifiés.

### **Présentation de la correspondance adressée à Louis Prat**

Cette correspondance a mis à jour trois types de correspondants. Ceux qui étaient déjà des correspondants de Renouvier et qui souvent après sa mort se sont adressés à Prat. Ils sont au nombre de 41, ce qui correspond à plus d'un tiers de la correspondance de Prat. Ensuite se sont des personnes n'ayant envoyé aucun courrier à Renouvier et qui demandent essentiellement à Prat des renseignements au sujet de Renouvier, ils sont plus d'une dizaine. La totalité des correspondants faisant allusion à Renouvier s'élève à plus de 50 personnes, ce qui équivaut en fait à la moitié des correspondants de Prat. Ceci manifeste alors que cette correspondance n'est pas à détacher de celle de Renouvier. Enfin l'autre moitié des interlocuteurs de Prat n'ont aucun lien ou aucun intérêt envers Renouvier.

Parmi les personnages qui se sont adressés, à la fois, à Renouvier et à Prat, on peut distinguer trois attitudes et préférences. La première est celle de ceux qui ont écrit un nombre de lettre équivalent à Renouvier et à Prat, affichant ainsi un intérêt pour ces hommes, tels Hamelin (qui envoie 13 lettres à chacun), Elie Halévy (2 lettres à chacun), Hyacinthe Loyson, Boutroux, Séailles (16 à Renouvier et 18 à Prat), Tarde.

D'autres ont un intérêt moindre pour Prat, tels Egger (1 seul courrier à Prat), Dauriac, Secretan, et de manière plus flagrante Pillon (2).

D'autres enfin dévoilent une affinité plus grande envers Prat : Henri Marion (44 lettres), A. Benezech, et L. Xavier.

Quant aux nouveaux correspondants, plus ou moins célèbres, de Prat ne s'intéressant pour l'essentiel qu'à Renouvier, ils font, en général, l'éloge de Renouvier, demandent des renseignements bibliographiques ou encore des précisions terminologiques. On voit parmi eux, Alfred Binet, Georges Palante, mais aussi Anatole France et Bergson.

## CORPUS, revue de philosophie

Ce qui surgit de cette énumération, c'est le rôle déterminant de Prat dans la propagation de la pensée plurielle de Renouvier.

### **Quelques échanges à propos de *La Critique philosophique***

Donnons maintenant un aperçu du contenu de certaines lettres qui témoignent de la variété des thèmes abordés ainsi que de la diversité des correspondants. Pour cela, il sera fait référence à certaines correspondances évoquant des articles de la *Critique Philosophique*.

Lettre d'Henri Bois, du 17/10/1875 (Gard) :

Cette lettre fait référence aux articles de la *Critique Philosophique* écrits par Renouvier ayant pour titre « *Sur la formule de la séparation de l'Église et de l'État* », et « *Réponse à H. Bois* », articles contenus dans le second volume de 1875.

H. Bois se montre enthousiasmé par la réponse que lui a accordée Renouvier dans la *Critique* et ce d'autant plus que leurs pensées convergent. Renouvier conçoit une rupture radicale entre l'État et l'Église, ce avec quoi Bois est d'accord. Et ce dernier, paroissien de l'Église Réformée, soulève le problème de la rupture, la manière dont elle devrait s'effectuer. En outre, si l'Église Réformée s'astreint à cette démarche, comment faire pour que l'Église catholique y participe et ne soit pas la seule à demeurer près du pouvoir ? D'autre part, il évoque les divergences existant au sein même de l'Église Réformée : une minorité veut se constituer en une Église nouvelle remettant en question les doctrines et les institutions, et demande une reconnaissance officielle.

Lettre d'Emile Boutroux, du 10/07/1888 (Paris) :

Boutroux remercie Renouvier d'avoir consacré plusieurs fois des articles à son *Jacob Bohem*. Il entreprend maintenant d'écrire une histoire de la philosophie allemande. Enfin, il lui fait un éloge : « C'est en grande partie à votre école que nous avons travaillé à comprendre le sens et la portée du problème moral, et à en accorder sérieusement la solution à celle du problème scientifique ».

Lettre de Gustave D'Eichtal, du 15/12/81 (Paris) :

Ce courrier fait allusion à trois articles de Renouvier contenus dans le second volume de 1881 de la *Critique* : « *Politique et socialisme XI. La question du progrès. Burdin, Saint Simon et Comte. Le but du*

*progrès* » ; « *Politique et socialisme XII. La question du progrès. Saint Simon et le physicisme* » ; « *Politique et socialisme XIII. La question du progrès. L'évolution sentimentale de Saint Simon* ».

D'Eichtal, disciple d'Auguste Comte et de Saint Simon, s'est intéressé à ses articles et le félicite pour le jugement qu'il porte sur Saint Simon et pour le lien qu'il a relevé entre deux ouvrages de Saint Simon : *Adresses aux Philanthropes* et *Le nouveau Christianisme*. Il insiste cependant sur le caractère sincère de la foi religieuse de Saint Simon, en fin de carrière, qui fût d'ailleurs la véritable raison de sa rupture avec Comte. Ce dernier lui reprochant son attitude et le considérant « comme un signe de décadence intellectuelle ». D'Eichtal essaie de justifier l'attitude de Saint Simon, qui n'aurait pas su exprimer ses nouvelles pensées. D'Eichtal évoque ensuite son propre ouvrage, *Socrate et son temps*, qui a été mentionné dans la première revue de la *Critique* et remercie Renouvier de cette attention.

Lettre de Gustave D'Eichtal, du 12/05/82 (Paris) :

Cette lettre concerne l'article de Renouvier, « *La prostitution devant le philosophe* », article critique au sujet de la brochure de Richard, parue le 6 mai 82. Le sujet est celui « des rapports extra-conjugaux entre les sens », question qui paraît difficile à D'Eichtal puisqu'elle se réfère aux relations humaines en général et peut se rattacher à divers domaines : « aux dogmes religieux, aux philosophies, aux systèmes d'éducation, au régime artistique et littéraire des sociétés ». Il met alors en avant ce qui existe réellement au cœur de la société : d'un côté, on réprime les sens par l'intermédiaire de la religion et de la morale ; de l'autre, au contraire, on avive « la pulsion érotique » à travers l'art, le théâtre ou la littérature. Ce qui rend complexe, voire impossible, tout désir de « continence ».

Lettre de Victor Egger, du 16/08/82 (Nancy) :

Elle se réfère à l'article de Renouvier, du premier volume de 1882, « *La Parole intérieure, par V. Egger* ». Egger le remercie d'abord de cet article qui présente sa théorie du moi et du non-moi, théorie toutefois, qu'Egger ne considère pas comme définitive. Egger conçoit l'esprit comme étant idéaliste tant qu'il n'accède pas à la réflexion et « ce moi là est implicite au plus haut degré ». Selon lui, ce n'est pas la négation du moi qui rendra le moi plus explicite. Dans son article, Renouvier lui avait suggéré de rechercher si l'opposition existante entre le sujet et l'objet – irréductible, par ailleurs pour tous deux – ne serait pas à l'origine du moi et du non-moi. Suggestion à laquelle Egger avait déjà pensé « mais l'objet est moi quand je me connais,

## CORPUS, revue de philosophie

c'est-à-dire quand je reconnais non-moi dans d'autres cas. L'objet comme tel n'impliquant pas le non-mien en tant qu'opposé à l'objet-mien ». Il analyse aussi l'attitude de l'esprit lors de l'association par analogie. Et son cheminement de pensée l'amène à « ramener analytiquement le moi à la durée et le non-moi à l'étendue » où la durée est donnée sans continuité à la conscience et où l'étendue est construite par l'esprit.

Lettre de Victor Egger, du 10/10/89 (Nancy) :

Egger remercie Renouvier de ses critiques au sujet de son article concernant le problème des rapports de la conscience et de l'intelligence. Ce qui l'amène à vouloir repenser ses idées. Renouvier considère qu'il aspire à un phénoménisme « avec une logique parfaite », ce que reconnaît Egger, qui est alors résolu à abandonner le phénoménisme absolu.

Lettre de E. (Jouiller), du 11/11/90 ( Paris) :

Député de la côte d'Or, il évoque avec nostalgie la *Critique Philosophique* qui, au début de la République Française, à l'époque de Gambetta, apportait un grand soutien lorsqu'elle abordait les questions politiques.

Lettre de Paul Glaize, du 08/08/90 (Monaco) :

Glaize évoque un article de l'*Année Philosophique* qui prolonge les pensées de Renouvier, qui transparaisaient dans la *Critique*. « il s'agit de l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la Création et de la réalité de la nature », que Glaize considère comme étant « le couronnement logique du criticisme ». Il précise aussi que c'est Renouvier qui a ouvert une nouvelle voie moralisatrice « à la pensée moderne et à l'humanité ».

Lettre d'Octave Hamelin, du 31/12/89 :

Hamelin fait allusion à la transformation de la *Critique* qui aura bientôt lieu. Il lui fait part aussi de sa profonde estime pour sa philosophie, dont il se voudrait le disciple fidèle, surtout au sujet de ce qu'il a dit sur « l'essence des êtres matériels ; sur l'infini », que tout rationalisme doit exclure du « réel » ; seul, toutefois, son kantisme « pur » n'entraîne pas son approbation.

Lettre de Félix Hennequy, du 07/07/89 (Paris) :

Hennequy évoque les transformations intellectuelles d'Ausonio Franchi, qui s'efforce de combattre sa propre tendance « rationaliste » en suivant la doctrine de Saint Thomas. Franchi s'est consacré à une

étude, un appendice, sur le caractère général de Saint Thomas et sa philosophie, qui a été traduite en français dans les *Annales de la philosophie chrétienne* ; cette étude est citée dans le sommaire de la *Critique Philosophique*. Henneguy souligne que cet appendice contient des articles critiquant le kantisme et le néocriticisme, et Renouvier y est souvent évoqué. Franchi prend, en fait, à partie la *Critique*.

D'autre part, Henneguy complimente Renouvier : « J'ai lu votre dernier article : toujours excellent ».

Lettre de Félix Henneguy, du 12/08/89 (Paris) :

Il émet, en premier lieu, un reproche envers Franchi, qui a adressé une critique particulière contre Renouvier à la *Critique*, sans au préalable, l'avoir communiquée à Renouvier lui-même. Ensuite, il évoque la prochaine disparition de la *Critique*, « qui va priver le libertisme de son seul organe » et le fait que « la cessation de cette publicité périodique va laisser un grand vide, qui sera senti surtout dans notre jeune personnel enseignant ».

Lettre d'Henri Marion, du 03/07/80 :

Marion cite les écrits de Renouvier sur la morale ainsi que les articles de la *Critique* s'y référant. Et il précise que c'est Renouvier lui-même, qui par son conseil sur la nécessité de concilier « le moralisme et le naturalisme, selon les expressions de Leibniz », a influencé le cours de sa propre thèse.

Lettre d'Henri Marion, du 09/08/80 :

Marion remercie Renouvier d'avoir évoqué sa thèse dans la *Critique*. Et il essaie de justifier la conciliation qu'il a faite entre « le mécanisme psychologique » et la liberté. Marion soutient que l'acte libre « n'est jamais absolument libre, ni tout entier indéterminé », et que la part libre de tout acte est toujours associée à d'autres éléments déterminés.

Lettre d'Henry Michel :

Michel expose la nécessité, pour lui, de rattacher les ouvrages d'Edgard Quinet, qui sous-entendent la question religieuse, à la campagne de la *Critique*, tous deux ayant un cheminement parallèle. Michel, ensuite, évoque le fait que bientôt les œuvres de Renouvier seront « matière à enseignement public » à la Sorbonne, fait qui, selon lui, est « un signe des temps ». Il y a encore quinze ans, cette situation n'était pas envisageable. Maintenant, ce peut seulement être une réaction catholique, qui pourrait se montrer réticente à « l'esprit de la *Critique* ».

## CORPUS, revue de philosophie

Lettre d'Henry Michel :

Il commence par l'éloge du *Victor Hugo* de Renouvier, dont certains extraits sont parus dans la *Critique*. En outre, il fait part de l'influence qu'il a reçue à la lecture des articles de la *Critique* consacrés à la partie politique et sociale et auxquels il doit l'évolution de sa pensée personnelle et l'élaboration de sa thèse.

Lettre de Godwin Parke, du 28/02/84 (Murray Hill) :

Godwin, à la lecture de la *Critique*, apporte des précisions que l'index de la *Critique* devrait contenir.

Lettre de Godwin Parke, du 21/03/86 (Murray Hill) :

Il fait l'éloge des articles de Renouvier sur Kant contenus dans la *Critique*.

Lettre de François Pillon, du 05/07/98 (Paris) :

Pillon fait référence aux évolutions du moment, la succession des ministres : Bourgeois, Méline, Brisson. Il cite la déclaration du nouveau ministère : « Indépendance de la société laïque et suprématie du pouvoir civil », déclaration qui lui rappelle des articles de la *Critique* sur le cléricalisme, la laïcité, les lois Ferry et sur le protestantisme « l'obéissance civile de l'armée », la *Critique* s'étant ainsi montrée précurseur en politique.

Lettre de François Pillon, du 17/07/98 (Paris) :

Il fait allusion à sa lecture de l'ouvrage de Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art ?* où la pensée de Ravaisson et celle de Renouvier ne sont pas exprimées adéquatement. En effet, Tolstoï compare d'abord Ravaisson à un métaphysicien pour qui la beauté est « la fin suprême de l'univers » ; puis il fait dire à Renouvier que vérité et beauté sont indissociables. Et Pillon de constater qu'il ne trouve pas de telles idées ni dans les ouvrages de Renouvier, ni dans la *Critique*, et de se demander d'où peut provenir cette erreur de Tolstoï. La réduction de la vérité à la beauté avait, par contre, été soutenue par Leconte De Lisle et par Louis Ménard. On peut d'ailleurs retrouver le point de vue de ce dernier dans un article de la *Critique* de 1872.

Lettre de François Pillon, du 22/07/98 (Paris) :

Pillon fait part à Renouvier d'un article au sujet de « l'impopularité du protestantisme » écrit par P.-E. Fortalié, où sont cités Renouvier et lui-même : « M. Renouvier, dans son ardeur de néophyte, fonda, en 1878, de concert avec Pillon, sous le titre de

## Emmanuelle Weinmann

‘*Critique religieuse*’, un supplément à la *Critique Philosophique*, dans le but disait le programme ‘de préparer l’évolution de la France vers la Réforme conçue sur des bases plus larges’ ».

Lettre de François Pillon, du 03/11/93 et lettre du 16/10/99 (Paris) :

Pillon constate que la nouvelle revue le *Siècle* reprend des idées développées dans la *Critique*, en ce qui concerne « la campagne du protestantisme ».

Lettre de François Pollock, du 05/10/81 (London) :

Pollock remercie Renouvier d’avoir bien voulu consacrer une étude de son ouvrage dans la *Critique*. Il considère cette critique comme pertinente, car elle insiste, comme lui, sur « l’idéalisme implicite du système de Spinoza ». Par contre, il craint de s’être mal expliqué au sujet de Descartes, dont il ne veut pas dénigrer l’importance « de sa double qualité, de fondateur-philosophe de la physique moderne, et de philosophe-initiateur d’une méthode rationnelle de spéculation ». Par contre, il avoue que les prétentions « ultra-cartésiennes de l’école cousiniste » ne lui plaisaient pas.

À l’examen de cette correspondance consacrée à la *Critique Philosophique*, on constate la grande influence de Renouvier sur ses contemporains ; influence à la fois individuelle, puisque de nombreux intellectuels, à tendance religieuse aussi, revendiquent leur appartenance à la philosophie de Renouvier, ainsi que collective, sociale et politique, puisqu’est évoqué l’enseignement de sa philosophie à la Sorbonne, ainsi que le soutien qu’a apporté la *Critique* à la fondation de la Troisième République.

C’est donc la pluridisciplinarité de Renouvier, son impact historique, ainsi que la pertinence de sa pensée qui sont manifestés dans cette correspondance.

EMMANUELLE WEINMANN

**LE MAÎTRE D'UNE GÉNÉRATION**

*Cher et respecté Maître,*

*Je satisfais à votre désir d'être tenu au courant de l'état de mon père [...]. Il a été très touché de l'affection qui s'exprimait dans votre lettre et désire que je vous remercie.*

*Je crains, cher et respecté Maître, de m'être mal expliqué dans ma précédente lettre. Ce n'était pas du tout à l'intervention en faveur de Dreyfus que je vous sollicitais sur la prière de mon père, mais tout simplement à une protestation contre l'ignoble cléricisme de Brunetière, qui dans son article intitulé "Après le procès", n'a pas craint de justifier doctement l'antisémitisme et en général de bafouer l'esprit moderne en tous ses modes. C'était la défense de cet esprit, la défense de la liberté, de la raison, de la science, que mon père vous confiait, comme à leur représentant le plus autorisé et le plus respecté.*

*Et puisque vous avez bien voulu, cher Maître, me donner à entendre que vous aviez vos raisons de vous abstenir, dans la campagne en faveur de Dreyfus, me permettez-vous de vous dire que je serais personnellement très reconnaissant si vous aviez la grande bonté de m'expliquer vos raisons. Une conscience comme la vôtre ne peut agir, affirmativement ou négativement, sans que son acte ait un poids, une autorité considérable sur d'autres consciences placées vis-à-vis d'elle dans une position de respect, de déférence où s'honore d'être la mienne.*

*J'ai cru, pour ce qui me concerne, faire mon devoir en donnant à la cause de l'innocence et à celle de la légalité et de la justice, tous mes efforts, tous mes bien modestes moyens d'action. Je ne m'y suis pas résolu par impulsion de cœur, sans réflexion; mais au contraire à la suite de la plus minutieuse analyse, et d'une enquête que quelques unes de nos relations m'ont permis de faire en haut lieu. Je ne suis pas moins certain de l'innocence de Dreyfus que de celle de Calas et j'ajoute que quelques uns des fonctionnaires qui s'acharnent aujourd'hui à sa perte n'en sont pas moins assurés que moi.*

*Aussi vous pensez, Monsieur et très honoré Maître, combien votre abstention raisonnée m'émeut et m'ébranle. C'est celle d'un homme qui a été et est encore mon guide sûr et hardi en toute grande question intéressant la vie publique de notre pays. Je me dis qu'il y a peut-être des considérations d'ordre général, une "raison d'état" dont je n'ai peut-être pas suffisamment mesuré l'importance. Enfin, sans pouvoir rien regretter de ce que j'ai fait ou suis prêt à faire, je suis déconcerté et ému.*

*Je vous prie, Monsieur et vénéré maître, d'accepter l'expression de mon respectueux dévouement.*

*Docteur Elie Pécaut*

ELIE PECAUT A CHARLES RENOUVIER

25 MARS 1898, (FELIX PECAUT MOURRA LE 1ER AOUT)

FONDS RENOUVIER. ARCHIVES DE LA BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE DE MONTPELLIER

## 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*  
Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

### **Corpus n° 3**

- 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<sup>e</sup> siècle*

# CORPUS, revue de philosophie

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 XVI<sup>e</sup> 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

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

## Sommaires des numéros parus

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 XVII<sup>e</sup> siècle

John R.R. CHRISTIE – Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIII<sup>e</sup> siècle

Bernadette BENSAUDE-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

# CORPUS, revue de philosophie

## **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...*

## Sommaires des numéros parus

### **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 POULAIN – 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
- Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

### **Corpus n°16/17, Sur l'âme des bêtes** *mis en œuvre 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

# CORPUS, revue de philosophie

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

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

Antoinette PY – La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

## *Documents*

Correspondance SCHELLING-COUSIN, 1818-1845 éditée par Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN

## Sommaires des numéros parus

### **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

Sylvain MATTON – Raison et foi chez Guillaume Lamy

Alain NIDERST – Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVII<sup>e</sup> 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 « Etrenes 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 Dupleix et l'anti-thomisme au XVII<sup>e</sup> siècle

Philippe DESAN – La fonction du « narré » chez La Popelinière

# CORPUS, revue de philosophie

## **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  
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 XVIII<sup>e</sup> 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*  
Jules 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  
Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme

## Sommaires des numéros parus

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 Lantoin du 8 mai 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 11 septembre 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoin du 15 août 1917 (extrait)

ANDRE CANIVEZ. Le jury d'agrégation ; le cas de Charles Andler

### *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, revue de philosophie

**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

*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.

## Sommaires des numéros parus

### **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 XVI<sup>e</sup> 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 BORGHIERO – 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  
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, revue de philosophie

## **Corpus n° 30, L'Universalité du Français en question** *mis en œuvre 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 n° 31, L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières** *mis en œuvre par Christiane Frémont et Henry Méchoulan*

### *Péninsule Ibérique*

Henry MECHOULAN – *Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVI<sup>e</sup> 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 FURNEL – *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 XVII<sup>e</sup> 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*

## Sommaires des numéros parus

### **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)

### **Corpus n° 32, Delbœuf et Bernheim Entre hypnose et suggestion**

*mis en œuvre 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 - *Créativité, 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.*

### **Corpus n° 33 Théodore Jouffroy**

*mis en œuvre par Patrice Vermeren*

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Patrice VERMEREN - *Le remords de l'école éclectique, précurseur de la synthèse de la philosophie et de la révolution.*

Chryssanti AVLAMI - *Un philosophe philhellène.*

Théodore JOUFFROY : comptes-rendus

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

*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).*

Jacques D'HONDT - *Hegel et Jouffroy.*

Christiane MAUVE - *L'esthétique de Jouffroy : des promesses sans suites ?*

Georges NAVET - *Le droit naturel des Eclectiques.*

Eric PUISAIS - *Jouffroy et Lerminier.*

# CORPUS, revue de philosophie

Sophie-Anne LETERRIER - *Jouffroy académique.*

Emile BOUTROUX - *De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française (1897).*

Théodore JOUFFROY - *Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine (1831).*

Jean-Pierre COTTEN - *Bibliographie.*

## **Tribune Libre**

Emmanuel FAYE - *Lettre ouverte. Une réécriture « néo-scolastique » de l'histoire de la métaphysique.*

## **Corpus n° 34**

### **Géographies et philosophies**

*mis en œuvre par Marie-Dominique Couzinet et Marc Crépon*

Marie-Dominique COUZINET et Marc CREPON - Ouverture.

Marie-Dominique COUZINET et J.F. STASZAK - À quoi sert la « théorie des climats » ?  
Éléments d'une histoire du déterminisme environnemental.

PIERRE Pénisson - Maupertuis philosophe géographe.

Thierry HOQUET - La théorie des climats dans l'*Histoire naturelle* de Buffon.

Michèle COHEN-HALIMI et Francis COHEN - Rousseau et la géographie de la perfectibilité.

Jean-Marc BESSE - La géographie selon Kant : l'espace du cosmopolitisme.

Claude JAMAIN - Sur les spirales d'un escalier de cristal : la voix russe.

Anne DENEYS-TUNNEY - Le Voyage en Syrie et en Egypte de C.F. Volney : un discours de la méthode du voyage philosophique.

Marc CREPON - Entre anthropologie et linguistique, la géographie des langues (note sur le parcours d'Ernest Renan).

Éléments de bibliographie.

## **Corpus n° 35**

### **Gabriel Naudé :**

#### **la politique et les mythes de l'histoire de France**

*mis en œuvre par Robert Damien et Yves-Charles Zarka*

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Robert DAMIEN et Yves Charles ZARKA - *Introduction : pourquoi Naudé ?*

Yves Charles ZARKA - *L'idée d'une historiographie critique chez Gabriel Naudé.*

André PESSEL - *Naudé, le sujet dans son histoire.*

Robert DAMIEN - *Des mythes fondateurs de la raison politique : Gabriel Naudé ou les bénéfices de l'imposture.*

Simone MAZAURIC - *De la fable à la mystification politique : Naudé et l'autre regard sur l'histoire.*

Lorenzo BIANCHI - *Politique, histoire et recommencement des Lettres dans l'Addition à l'histoire de Louis XI de Gabriel Naudé.*

## Sommaires des numéros parus

Paul NELLES - *Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé : le cas de la magie.*

Francine MARKOVITS - *Arguments sceptiques chez Bayle et Naudé.*

**Documents :** Gabriel NAUDÉ

Annexe latine au chapitre VI du supplément à l'histoire de Louis XI : Édit Royal interdisant la lecture ou l'interprétation des nominaux (traduction S. Taussig).

### **Comptes rendus**

*Libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, édition établie, présentée et annotée par Jacques Prévot (Bibliothèque de la Pléiade), avec la collaboration d'Etienne Wolff et Thierry Bedouelle : Compte rendu de Sylvie Taussig.

*Les libertins érudits en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, collection « Philosophies » par Françoise Charles-Daubert : compte rendu de Jacques Prévot.

### **Livres reçus.**

**Varia :** Gilles SIOUFFI

*De l'« universalité de la langue française »...*

### **Corpus n° 36**

#### **Jean-Jacques Rousseau et la chimie**

*mis en œuvre par Bernadette Bensaude-vincent et Bruno Bernardi*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT et BRUNO BERNARDI - *Pour situer les Institutions chymiques.*

#### **I. Rousseau dans la chimie du XVIII<sup>e</sup> siècle**

Bernard JOLY - *La question de la nature du feu dans la chimie de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.*

Jonathan SIMON - *L'homme de verre ? Les trois règnes et la promiscuité de la nature.*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT - *L'originalité de Rousseau parmi les élèves de Rouelle.*

Marco BERETTA - *Sensiblerie vs. Mécanisme. Jean-Jacques Rousseau et la chimie.*

#### **II. La chimie dans la pensée de Rousseau**

Florent GUENARD - *Convenances et affinités dans La Nouvelle Héloïse de Jean-Jacques Rousseau.*

Martin RUEFF - *L'élément et le principe. Rousseau et l'analyse.*

Bruno BERNARDI - *Constitution et gouvernement mixte – notes sur le livre III du Contrat social – .*

#### **III. Aides à la lecture**

*Errata dans l'édition du Corpus des Œuvres de philosophie en langue française.*

*Tableau d'équivalences.*

*Bibliographie.*

# CORPUS, revue de philosophie

## **Corpus n° 37** **Cartésiens et augustiniens au XVII<sup>e</sup> siècle** *mis en œuvre par Emmanuel Faye*

Emmanuel FAYE - *Cartésiens et « augustiniens » au XVII<sup>e</sup> siècle : présentation de la question.*

Thierry GONTIER - *Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? Un argument « augustinien » pour les animaux machines.*

Roger ARIEW - *Augustinisme cartésianisé : le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers.*

Emmanuel FAYE - *Un inédit du P. Nicolas J. Poisson. Sur la Philosophie de M. Descartes.*

Emmanuel FAYE - *Arnauld défenseur de Descartes dans l'Examen du traité de l'essence du corps.*

Note sur la nouvelle édition de l'Examen d'Arnauld.

Philippe DESOCHE - *Dic quia tu tibi lumen non es : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience.*

Geneviève BRYKMAN - *L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley.*

Dinah RIBARD - *Cartésianisme et biographie : la critique de la Vie de Mr Descartes d'Adrien Baillet par le Père Boschet (1692).*

## **Corpus n° 38** **D'Alembert** *mis en œuvre par Francine Markovits et Jean-Jacques Szczeciniarz*

Francine MARKOVITS - *Présentation : les images de D'Alembert.*

Michel PATY - *D'Alembert, la science newtonienne et l'héritage cartésien.*

Véronique LE RU - *La philosophie « expérimentale » de D'Alembert.*

Catherine LARRERE - *D'Alembert et Diderot : les mathématiques contre la nature ?*

J.J. SZCZECINIARZ - *Sur la conception D'Alembertienne de l'Histoire des sciences.*

Irène PASSERON - *Les sciences physico-mathématiques dans l'arbre de la connaissance.*

Florent GUENARD - *Rousseau et D'Alembert : le théâtre, les lois, les mœurs.*

## Sommaires des numéros parus

### **Corpus n° 39**

#### **Dossier Etienne de Clave / Dossier Marsile Ficin**

*mis en œuvre par Pierre Caye et Thierry Gontier*

Francine MARKOVITS – *Editorial.*

#### **Dossier Etienne de Clave**

Bernard JOLY - La théorie des cinq éléments d'Etienne de Clave dans la *Nouvelle Lumière Philosophique*.

Hiroshi HIRAI - Les *Paradoxes* d'Etienne de Clave et le concept de semence dans sa minéralogie.

Rémi FRANCKOWIAK - Le *Cours de Chimie* d'Etienne de Clave.

#### **Dossier Marsile Ficin : Technique et efficience à la Renaissance**

Pierre CAYE et Thierry GONTIER – Introduction – Technique et méthode dans la philosophie renaissante : les paradigmes de l'efficience.

Thierry GONTIER - La technique comme capture du ciel : la lecture de la quatrième *Ennéade* de Plotin dans le *De vita cœlistus comparanda* de Marsile Ficin.

PIERRE CAYE - Science et efficience. La *Métaphysique* d'Aristote à l'épreuve du *De architectura* de Vitruve.

Teun KOETSIER - La théorie des machines au XVI<sup>e</sup> siècle : Tartaglia, Guidobaldo, Galileo.

### **Corpus n° 40 :**

#### **Nature et société au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dossier Economie Politique.**

*mis en œuvre par Francine Markovits*

Editorial

#### **Francine MARKOVITS – Dossier économie politique au XVIII<sup>e</sup> siècle**

*Pour servir à l'intelligence de L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, par Lemer cier de La Rivière.*

Introduction générale.

Pierre Le Pesant de Boisguilbert (1646-1714).

Quesnay François (1694-1774).

Trudaine Daniel Charles (1703-1769).

Vincent de Gournay (1712-1774).

Mirabeau Victor Riquetti marquis de (1715-1789).

Lemer cier de la Rivière (1719-1801).

Le Trosne Guillaume-François (1728-1780).

Baudeau Nicolas (1730-1792).

Necker Jacques (1732-1804).

Dupont de Nemours Pierre-Samuel (1739-1817).

Eléments de Bibliographie.

#### **Varia**

Thierry HOQUET – L'histoire naturelle est-elle une science de la nature ?

## CORPUS, revue de philosophie

Céline SPECTOR – Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique ? Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *L'Essai sur le goût*.

Natalia MARUYAMA – Helvétius : les causes et les principes dans le projet d'une science morale.

Henry DENEYS – Concept et fins de l'« idéologie proprement dite » selon Destutt de Tracy (1754-1836).

### **Corpus n° 41 :**

#### **Jean Fernel.**

*mis en œuvre par José Kany-Turpin*

Editorial

Vincent AUCANTE – La théorie de l'âme de Jean Fernel.

Hiroshi HIRAI – Humanisme, néoplatonisme et *prisca theologia* dans le concept de semence de Jean Fernel.

Danielle JACQUART – La *Physiologie* de Jean Fernel et le *Canon* d'Avicenne.

Paul MENGAL – Utérus et fureur utérine chez Jean Fernel.

Roberto POMA – Tradition et innovation dans la *Physiologie* de Jean Fernel. L'accord difficile entre expérience et raison dans l'œuvre d'un médecin de la Renaissance.

Jean CEARD – La physiologie de la mémoire, selon le médecin Jean Fernel.

Sylvain MATTON – Fernel et les alchimistes.

### **Corpus n° 42**

#### **Jean de Silhon**

*mis en œuvre par Christian Nadeau*

Francine MARKOVITS – Éditorial.

Présentation par Christian NADEAU – Jean de Silhon. Intérêt et utilité à l'âge classique.

Robert DAMIEN : Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence.

Christian NADEAU – Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon.

Eric MARQUER – Intérêt et utilité publique chez les premiers mercantilistes anglais (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles).

Donatienne DUFLOS DE SAINT AMAND – L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ? Un problème pour les moralistes et les théologiens du XVII<sup>e</sup> siècle.

Documents réunis et présentés par Christian NADEAU – Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean*. – Lettre de Jean Silhon à Philippe Cospean, évêque de Nantes dans le *Recueil de lettres nouvelles*, édité par Nicolas Faret, Paris, 1627. – Jean de Silhon (1594-1667 ?). Note biographique. – Éléments de bibliographie pour l'analyse des concepts d'intérêt et d'utilité dans la littérature politique de l'âge classique.

### **Corpus n° 43**

#### **La connaissance du physique et du moral (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)**

*mis en œuvre par Thierry Hoquet*

#### **Dossier : La connaissance du physique et du moral (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)**

Thierry HOQUET – Présentation

Céline SPECTOR – Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à *L'Esprit des lois* de Montesquieu.

## Sommaires des numéros parus

Claire CRIGNON – Mélancolie et réflexion : la question de la santé des hommes de lettres dans *Les Trois Livres de la Vie* de Marsile Ficin (1489) et *l'Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton (1621).

Gilles BARROUX – Quelle lecture du corps malade au XVIII<sup>e</sup> siècle ? L'exemple des fièvres vu à travers le prisme de *l'Encyclopédie*.

Martin RUEFF – Apprendre à voir la nuit : l'optique dans la théorie de l'homme.

Alexandra TORERO IBAD – Scepticisme et science nouvelle dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*.

Mariafranca SPALLANZANI – Possibilité, nécessité et vérité. Descartes et les nécessités de la physique.

François PÉPIN – L'idée d'erreur scientifique. Le cas du phlogistique.

Thierry HOQUET – La comparaison des espèces : ordre et méthode dans *l'Histoire naturelle* de Buffon.

### **Dossier Charles Bonnet**

Thierry HOQUET – Indications bibliographiques.

Christiane FRÉMONT – La métaphysique et la théologie dans les sciences naturelles Bonnet et Leibniz.

### **Corpus n° 44**

#### **Les philosophies de Fontenelle ou les voiles d'Isis**

*mis en œuvre par Alain Niderst*

Alain NIDERST – Fontenelle ?

Philippe HOURCADE – Jet de plume ou projet : *Sur l'Histoire*, de Fontenelle.

Alain MOTHU – Un morceau des plus hardis et des plus philosophiques qui aient été faits dans ce pays-ci.

Jean DAGEN – D'une Nature joliment conjecturale.

Simone MAZAURIC – Fontenelle et la construction polémique de l'histoire des sciences.

Jean-Pierre CLÉRO – Réflexions sur la Préface des *Eléments de la géométrie de l'infini*, contribution à un savoir des fictions.

Alexis PHILONENKO – Qui était Fontenelle ?

Fondation «Pour la science» - Centre international de synthèse  
Direction : Michel Blay, Éric Brian

# Revue de synthèse

*Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr*

Rédacteur en chef : Éric Brian  
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

N° 1/2001

## OBJETS D'ÉCHELLES

€ 19,06

- Laurent NOTTALE. — Relativité d'échelle. Structure de la théorie/*Scale relativity. The structure of the theory.*
- Jean-Hugues BARTHÉLÉMY et Vincent BONTEMS. — Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations/*Relativity and reality. Nottale, Simondon and relational realism.*
- Christian WALTER. — Les échelles de temps sur les marchés financiers/*Time scales in financial markets.*
- Paul-André ROSENTAL. — Qu'est-ce qu'une ressource locale? Homéostasie et microanalyse en histoire sociale/*What is a local resource? Homeostasy and microanalysis in social history.*
- Laurent NOTTALE. — Relativité d'échelle et morphogenèse/*Scale relativity and morphogenesis.*
- Vincent BONTEMS. — L'art au temps des fractales/*Art under fractalism.*
- Charles ALUNNI et Éric BRIAN. — *Specula*. I: Vers une phénoménologie d'échelle (É. Brian); II: Pour une métaphorologie fractale (C. Alunni); III: Élément de philosophie spécifique (L. Nottale); IV: Surrationalisme et logique du rationalisme (É. Brian)/*Specula*. I: *Scale phenomenology* (É. Brian); II: *Fractal metaphorology* (C. Alunni); III: *A piece of specific philosophy* (L. Nottale); IV: *Surrationalism and the logic of rationalism* (É. Brian).

### Direction et rédaction

Fondation « Pour la science »  
Centre international de synthèse  
12, rue Colbert - 75002 Paris  
Tél. +33(0)1.42.97.50.68  
Fax. +33(0)1.42.97.46.46  
[synthese@pour-la-science.org](mailto:synthese@pour-la-science.org)  
<http://synthese.pour-la-science.org>

### Diffusion

Éditions Albin Michel  
22, rue Huyghens - 75014 Paris  
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

### Abonnements

CIS, A. de Soria, 12, rue Colbert  
F-75002 Paris  
*Tarif annuel 2002*  
France : € 61 - Étranger : € 73

Fondation «Pour la science» - Centre international de synthèse  
Direction : Michel Blay, Éric Brian

# Revue de synthèse

*Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr*

Rédacteur en chef : Éric Brian  
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

---

N<sup>os</sup> 2-3-4/2001

## Histoire des jeux Jeux de l'histoire

€ 32

**Journées Coumet, novembre 1999**

Irène Passeron, Sophie Roux, Marc Barbut, Pietro Redondi,  
Marta Spranzi Zuber, Marie-José Durand-Richard,  
Enrico Castelli Gattinara, Karine Chemla, Jeanne Peiffer, Nicole Hulin,  
Marco Panza, Catherine Goldstein, Thierry Martin, Éric Brian,  
Giovanna Cifoletti et Alan Gabbey

*Logique et langages – Histoire de l'histoire des sciences  
Nombres, combinaisons, probabilités – Sciences à l'âge classique*

\*

Michel Dufour : *Le trait d'union musical tiré par Mersenne*

---

### *Direction et rédaction*

Fondation « Pour la science »  
Centre international de synthèse  
12, rue Colbert - 75002 Paris  
Tél. +33(0)1.42.97.50.68  
Fax. +33(0)1.42.97.46.46

synthese@pour-la-science.org  
<http://synthese.pour-la-science.org>

### *Diffusion*

Éditions Albin Michel  
22, rue Huyghens - 75014 Paris  
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

### *Abonnements*

CIS, A. de Soria, 12, rue Colbert  
F-75002 Paris

*Tarif annuel 2002*  
France : € 61 - Étranger : € 73

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

**Informations :**

Tous les numéros à nouveau disponibles. Demander la liste de nos sommaires. A paraître

Numéros spéciaux sur Proudhon, J.-M. Guyau et sur l'Encyclopédie.

**Tarifs pour 2003 (44 et 45) :**

France et CEE

Abonnement : 34 € ; remise (35% : 12 €) aux libraires, aux distributeurs, aux étudiants (photocopie de la carte). Abonnement avec réduction : 22 €.

Vente au numéro : frais de port en plus (3 € pour 1 numéro pour la France et la CEE)

Du numéro 1 au numéro 14/15                      8 € le numéro ; 5,2 € avec remise

Du numéro 16/17 au dernier numéro          16 € le numéro ; 10,4 € avec remise

*Autre pays*

Mêmes conditions frais de port (avion) en plus selon poids.

- Chèque bancaire :                      Ordre : Association pour CORPUS  
 C.C.P. ou Virement :    36 756 80 V La Source

<i>Relevé d'identité postal :</i>			
<i>Etablissement</i>	<i>guichet</i>	<i>Numéro de compte</i>	<i>clé</i>
20041	01012	3675680V033	28

Numéros commandés : .....

NOM .....

Prénom .....

Fonction.....

Adresse .....

e-mail .....

Téléphone .....

Directrice de la revue : Francine Markovits. Secrétaire de rédaction : Thierry Hoquet. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française : Jean-Robert Armogathe, Bernadette Bensaude-Vincent, Stéphane Douailler, Christiane Frémont, Barbara de Négroni, André Pessel, Michel Serres, Patrice Vermeren. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université de 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

Achevé d'imprimer en décembre 2003

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 2003

N° ISSN : 0296-8916

**Corpus n° 45**

**Renouvier :  
Philosophie politique**

Sommaire

<i>Editorial</i> .....	5
Marie-Claude BLAIS <i>Présentation</i> .....	7
Jean-François BACOT <i>Renouvier ou la république des individus</i> .....	9
Isabelle de MECQUENEM <i>« La solidarité du mal ». Lire la Science de la morale aujourd'hui</i> .....	43
Laurent FEDI <i>Une morale appliquée est-elle possible ? Renouvier lecteur de Kant</i> .....	55
Marie-Claude BLAIS <i>La Science de la morale : une théorie des fondements du droit et de la justice</i> .....	77
Raymond HUARD <i>Une république cantonale ? Renouvier et la réforme de l'État et de la société en 1850-1851</i> .....	95
Françoise FOURQUET-TURREL <i>Le Petit Traité de morale à l'usage des Écoles primaires laïques... et des penseurs du XX<sup>ème</sup> siècle</i> .....	113
Daniel BECQUEMONT <i>Renouvier et « la psychologie de l'homme primitif »</i> .....	131
Eric VIAL <i>L'Uchronie et les uchronies</i> .....	159
Guillaume SIBERTIN-BLANC <i>Renouvier et Tarde : l'accident monadique en sociologie historique</i> .....	177
Massimo FERRARI <i>Renouvier à Marbourg. A propos de la réception de Renouvier dans le néo-kantisme allemand</i> .....	207
Giovanna CAVALLARI <i>Renouvier en Italie</i> .....	225
<b>Annexe</b> Emmanuelle WEINMANN <i>« Renouvier et ses correspondants »</i> <i>Présentation du fonds de la bibliothèque de Montpellier</i> .....	251