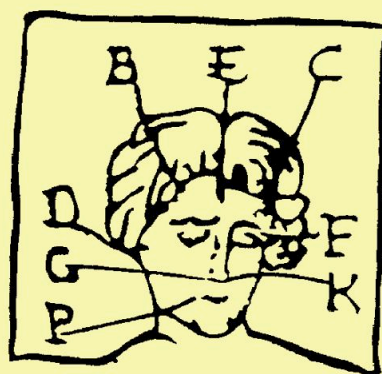


corpus

revue de philosophie

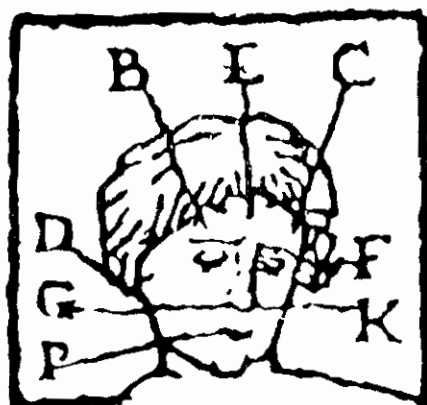
n° 7



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

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL

N° ISSN : 0296-8916



**De l'usage de Senault :
apologie des passions
et apologétique pascalienne**

Le livre *De l'usage des passions* (1641) est le plus célèbre ouvrage d'un auteur qui a cessé de l'être. A ce texte offert par le *Corpus* dans une nudité qui se suffit à elle-même, notre ambition se limitera ici à prêter un amovible contexte : la biographie de Senault, les grandes lignes de son œuvre, la tradition théologique d'analyse des passions.

Premier ensemble où le situer : la vie de son auteur. Senault est né en 1601 à Anvers — alors la plus grande ville du monde — où son père, ligueur fanatique, s'était réfugié après la défaite de sa faction. Études à Douai, puis à Paris. Jean-François entre à dix-sept ans dans la toute jeune congrégation de l'Oratoire fondée par Bérulle pour redonner à l'état sacerdotal l'autorité, la science et la sainteté qui lui avaient trop souvent fait défaut depuis les guerres de religion. L'Oratoire, qu'illustreront encore au XVII^e siècle les noms de Malebranche et de Richard Simon, est un des sommets de la Contre-Réforme, le foyer tout augustinien de ce que Bremond appelle dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux* « l'École française de spiritualité ».

Senault y brillera non comme mystique, mais comme orateur et administrateur. Pendant une année — 1627, celle de la prêtrise — il quitte la congrégation : c'est pour y rentrer bien vite comme aumônier de Bérulle devenu cardinal. Deux offices se partageront sa vie, la prédication et le gouvernement. Éclipsée ensuite par Bossuet, la première gloire de Senault fut acquise dans la chaire. Voltaire lui-même le rangera parmi « les premiers restaurateurs de l'éloquence » au XVII^e siècle. Il prêche en province, puis durant trente ans dans les églises les plus en vue de Paris et plusieurs fois à la cour : les copistes (on en compte jusqu'à vingt) s'activent pour prendre en note ses sermons bientôt vendus à la criée. Parallèlement, le Père Senault se voit désigné comme Supérieur de la résidence d'Orléans, du séminaire Saint-

Magloire à Paris, enfin de la maison mère rue Saint-Honoré. Il refuse l'évêché que lui proposent Mazarin et Anne d'Autriche, mais s'incline devant l'élection qui le porte en 1663 à la tête de l'Oratoire. Sous son généralat, terminé avec sa vie en 1672, la congrégation s'augmenta de quatre maisons et connut, comme l'on dit, l'une de ses époques les plus florissantes.

Le traité *De l'usage des passions* appartient, comme presque toute la production « littéraire » de Senault, à la période précédant son élection comme Général de la congrégation. Ses écrits peuvent se répartir en trois catégories. Les œuvres oratoires tout d'abord : Senault ne fit point imprimer ses sermons pour la bonne raison qu'à peine prononcés, ils étaient déjà mis par les copistes « dans les mains de tout le monde ». En revanche il publia chez Le Petit, en 1657-1658, trois volumes de *Panegyriques des saints* pour servir de modèles aux jeunes prédicateurs de l'Oratoire qu'il formait au séminaire Saint-Magloire, parmi lesquels Jules Mascaron. Chez le même libraire sortaient aussi, au gré des morts illustres, les oraisons funèbres composées par Senault à la mémoire de Marie de Médicis, de Louis XIII, d'Anne d'Autriche ou de Henriette de France. Son effort pour ramener à plus de simplicité et de sérieux une éloquence sacrée qui n'avait échappé à l'emprise archaïsante de la scolastique (le Père Coton) que pour s'enliser dans l'académisme (Bourzeis, Planchette) ou le burlesque (le Père André), prépara directement la « grande prédication » des Bossuet, des Bourdaloue, des Fléchier.

A côté de l'œuvre oratoire de Senault, son œuvre hagiographique et parénétique. Notre oratorien, soucieux de montrer que son siècle n'était pas moins fécond spirituellement que les premiers âges de l'Église, décrivit l'existence, la mort et les mérites de plusieurs saints personnages de son temps : il est notamment l'auteur d'une *Vie de la Mère Magdeleine de saint Joseph* (1645), la première prieure carmélite française. C'est pour guider vers le ciel encore Louis XIV, au moment de son accession au pouvoir personnel, que Senault lui dédia *Le Monarque, ou les devoirs du souverain* (Paris, Le Petit, 1661)¹. On a retenu du livre sa sévérité à l'égard de la danse, mais il est faux que l'auteur — pris entre l'exemple de David dansant devant l'Arche d'Alliance et la parole de saint Ambroise au livre III de *De virginibus* : « il n'est permis qu'aux adultères de danser » — l'interdise au prince. Au moins aussi rigoureux le passage consacré à la « comédie », c'est-à-dire au théâtre. Senault est le premier sans doute à avoir mis au jour le paradoxe que reprendront les jansénistes et Bossuet dans leur condamnation du théâtre, et contre quoi s'élèvera Molière dans la

Préface du *Tartuffe* en 1669 : « plus la comédie est charmante, plus belle est dangereuse. Et j'ajouterais même que, plus elle semble honnête, plus je la tiens criminelle »², car la vertu dont les passions sont enveloppées sur la scène les fait paraître innocentes aux âmes scrupuleuses, qu'elle achemine par là au désir de les éprouver et de les susciter autour de soi³. Toutes choses égales d'ailleurs, il entre assez de justesse dans l'assertion complémentaire selon laquelle les auteurs « expriment beaucoup mieux les passions violentes que les modérées, les injustes que les raisonnables et les criminelles que les innocentes », comme si Senault pressentait cette connivence que notre modernité décèle entre la littérature et le mal.

On peut s'attendre à trouver quelque austérité dans son œuvre théologique et morale. Le traité *De l'usage des passions*, en 1641, fait suite à une *Paraphrase de Job* (1637) qui connut 18 éditions, et il précède un diptyque aux titres éclairants : *L'Homme criminel, ou la corruption de la nature par le péché* (1664) et *L'Homme chrétien, ou la réparation de la nature par la grâce* (1648). A-t-on remarqué que ces deux états de la nature humaine, déchue et rédimée, forment aussi le sujet des deux parties de l'apologie pascalienne :

- « (1.) Partie. Misère de l'homme sans Dieu.
(2.) Partie. Félicité de l'homme avec Dieu.

autrement

- (1.) Part. Que la nature est corrompue, par la nature même.
(2.) Partie. Qu'il y a un Réparateur, par l'Écriture »⁴?

C'est que Senault, comme Pascal⁵, est un fervent augustinien, pour qui « il n'y a point de facultés dans notre âme, ni de parties dans notre corps qui ne soient dérégées » en conséquence de la faute originelle⁶. Cependant il n'est pas janséniste : Senault a beau blâmer, avec l'auteur des *Provinciales*, les casuistes laxistes, il signe et fait signer en tant que Supérieur, puis Général, le fameux Formulaire de 1657 condamnant les cinq propositions tirées de l'*Augustinus* (paru en 1640, un an avant *De l'usage des passions*); il conteste l'idée que la grâce s'accompagne d'une délectation toujours victorieuse de la concupiscence, et par là il est conduit à approuver l'existence d'une grâce dite *suffisante* à côté de la grâce *efficace*⁷. Du moins Senault a-t-il en commun avec Port-Royal un adversaire dans le pélagien, cet homme aux multiples avatars philosophiques et théologiques qui croit que la perfection peut s'atteindre par les seules forces de notre nature⁸ : l'analyse des passions sera le domaine par excellence où cette confiance pourra être dénoncée comme une illusion.

Le traité *De l'usage des passions* s'insère une floraison d'ouvrages apparus du début du XVII^e siècle à l'avènement de la monarchie

louis-quatorzième environ, et dont les titres disent sans surprise la commune préoccupation : le *Traité des passions de l'âme* (J.-P. Camus, 1614), le *Tableau des passions humaines* (N. Coëffeteau, 1620), *Les Caractères des passions* (M. Cureau de La Chambre, 1640-1662), *Les Passions de l'âme* (R. Descartes, 1649), *L'Art de discourir des passions* (L. de Lesclache, 1660). Le sujet semble bien une garantie de succès en librairie : le *Tableau* de Coëffeteau sera réédité presque annuellement jusqu'en 1635, le traité de Senault connaît près de vingt éditions jusqu'en 1669 et sera traduit — selon une significative hyperbole de Batterel en ses *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire* — dans toutes les langues ; Descartes lui-même, tout en prévoyant que son ouvrage « n'aura pas meilleure fortune que [ses] autres écrits », admet « que son titre convie peut-être davantage de personnes à le lire » (Préface aux *Passions de l'âme*, réponse à la seconde lettre, 14 août 1649). *Les Passions de l'âme* souffrent, de toute la distance du génie, d'être mises sur le même pied que les analyses contemporaines ; aussi bien leur auteur prétend-il, à son habitude, avoir fait table rase de ses devanciers et concurrents : « je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée »⁹. Même si l'originalité de Descartes ne signifie pas nouveauté absolue — il doit plus qu'il ne le dit au *De anima et vita* (1538) de l'espagnol Vivès, l'un des rares moralistes à ne point se référer à la distinction du concupiscible et de l'irascible¹⁰ —, Senault s'inscrit beaucoup plus évidemment dans une tradition (qui remonte à Platon par saint Augustin, à Aristote par saint Thomas d'Aquin, en passant par Sénèque) et ainsi se voit offrir, paradoxalement, une postérité à certains égards plus durable.

Senault, comme Général de l'Oratoire, exigera qu'on enseigne dans la congrégation la doctrine de saint Augustin sur la grâce, mais « conformément » [*sic*] à la doctrine de saint Thomas : le même souci de compromis ou de synthèse s'annonce dans *De l'usage des passions*. Sa dépendance scolastique est claire : la liste des six traités qui composent la seconde partie de l'ouvrage (« De l'amour et de la haine », « Du désir et de la fuite », « De l'espérance et du désespoir », « De la hardiesse et de la crainte », « De la colère », « Du plaisir et de la douleur ») reprend le nom et le nombre des passions énumérées dans la *Somme théologique* de saint Thomas, ainsi que leur présentation en cinq couples et une passion solitaire. « *In concupiscibili sunt tres conjugationes passionum : scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et trititia; similiter in irascibili sunt tres : scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur* »¹¹. La seule différence est d'ordre généalogique, Senault plaçant en fin de parcours

le plaisir et la douleur. Pour autant, il ne répudie pas la distinction du concupiscible et de l'irascible¹², même s'il semble vouloir prendre ses distances avec elle¹³. On la voit par exemple à l'œuvre dans le discours « De la corruption de la nature par le péché » (« l'appétit que nous appelons concupiscible est presque toujours d'intelligence avec le corps, et celui que nous appelons irascible favorise quasi toujours l'esprit »)¹⁴ et dans la définition de telle passion (l'espérance est « un mouvement de notre appétit irascible qui recherche avec ardeur le bien absent, difficile et possible »)¹⁵. Mais l'aristotélisme scolastique est intégré à une vision augustinienne qui a son origine en Platon : « les rêveries même de ce philosophe me semblent plus nobles et plus élevées que les raisonnements d'Aristote »¹⁶. C'est ainsi que les onze passions particulières plus haut citées se ramènent, pour Senault comme pour Augustin, à l'unique passion de l'amour. « L'amour est l'unique passion qui nous agite » et « tous ces mouvements qui troublent notre âme ne sont que des amours déguisés »¹⁷, affirme le premier en écho au second qui identifiait les mouvements de la passion à des volontés (*nihil aliud quam voluntates sunt*) et la volonté à l'amour (*recta voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*)¹⁸. Après le *De civitate Dei* encore, Senault légitime nos passions par le bon usage que le Christ a su en faire lorsqu'il les a assumées par son Incarnation. Doté d'un corps humain véritable, le Messie ne pouvait pas ne pas éprouver le désir, la colère ou la tristesse. Les seules différences entre ses passions et les nôtres sont qu'elles restaient soumises à sa volonté et proportionnées à leur objet¹⁹. Mais en prenant sur soi les faiblesses de notre condition, Jésus-Christ les a transformées en moyens de salut.

L'originalité de Senault ne réside que partiellement dans cette synthèse (ou cette contamination) des thèses thomistes et augustinnes, qui en réalité lui préexiste. La primauté de l'amour est reconnue par saint Thomas en référence explicite à la *Cité de Dieu* : *omnes passionnes ex amore causantur*²⁰. Réciproquement, la distinction thomiste entre l'appétit raisonnable — la volonté — et les appétits concupiscible et irascible — les passions — se trouvait préfigurée chez Augustin qui s'inspirait lui-même de la tripartition platonicienne de l'âme au livre IV de *La République* : le *logisticon* y est l'élément raisonnable, l'*épithumèton* l'élément désirant et le *thumoeïdès* l'élément irascible²¹. Quant aux passions du Christ, elles sont nécessairement affirmées par les deux théologiens puisqu'elles le sont d'abord par l'Écriture, qui montre Jésus chassant dans une sainte colère les marchands du Temple, pleurant devant le tombeau de son ami Lazare et « triste jusqu'à la mort » au jardin des Oliviers²². Mais si l'originalité du Père Senault ne loge guère en sa théologie, c'est son dessein même de parler des

passions en théologien qui, paradoxalement, le distingue dans la première moitié du XVII^e siècle — à l'inverse de Descartes, dont le dessein est beaucoup moins original que sa réalisation. Tous ceux qui traitent alors des passions prétendent en effet les décrire et les expliquer scientifiquement. Coëffeteau accorde une importance majeure à l'approche physiologique, montrant par exemple sur le cas du spartiate Léonidas que la hardiesse couvre le cœur de poils. Cureau de La Chambre excipe de sa qualité de médecin pour garantir sa compétence ès passions. Descartes souligne dans la lettre d'envoi de son ouvrage qu'il n'a pas cherché à « expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien »²³. Certes, sa physiologie mécaniste diffère radicalement du vitalisme des Coëffeteau et Cureau, mais il s'agit toujours de physiologie. Chez Senault, au contraire, on épargne au lecteur la description fantastique du mouvement des humeurs ou du ballet des esprits animaux dans les différentes passions, car l'intention de l'auteur est tout autre : « enseignant l'usage des passions, j'enseigne tous les moyens de rendre l'homme vertueux » (Préface). Senault parle en théologien, en « philosophe moral », sans jamais oublier qu'il est aussi « orateur ».

Ainsi passe au premier plan la question des rapports de la nature et de la grâce, auxquels ne s'intéressent qu'assez peu Coëffeteau pourtant évêque et dominicain — et point du tout Descartes ni Cureau. Ce dernier, par exemple, croit à la providence et en admire les effets dans la dispensation des passions, mais il ne s'interroge pas sur la puissance capable, en nous ou hors de nous, de faire changer le sens des passions. Pour lui, point de difficulté : le tempérament des passions vient de la relation (la vertu n'est « autre chose qu'un mouvement réglé et une passion modérée par la raison »)²⁴. Chez Senault, en revanche, la grâce est impliquée dans tout élan méritoire de l'âme vers le bien. La grâce, mais aussi la nature : démêlera-t-on ce double langage? Tantôt le bon Père fait confiance à l'homme et à sa raison : « en quelque état que soient nos passions, la raison les peu conduire »²⁵. Il prend alors un ton quasi moliniste pour promettre que le bonheur est à portée de la volonté, que notre fortune est en notre pouvoir et que la victoire dépend de nos armes. La faute se réduit à l'erreur, et si les passions « ne sont coupables que parce qu'elles sont abusées, il suffit de leur ôter le bandeau qui leur couvrait les yeux pour redresser leurs mouvements »²⁶. Tantôt, au contraire, l'accent est mis sur le caractère indispensable de la grâce. Un des « discours » s'intitule : « Que, dans le désordre où sont nos passions, la grâce est nécessaire pour les conduire »²⁷. En se révoltant contre Dieu par le péché originel, l'homme a révolté contre soi ses propres puissances; l'entendement

obscurci et la volonté dépravée prennent loi des passions auxquelles ils devaient commander. Prétendre que la nature suffit à la maîtrise de soi, c'est partager la présomptueuse folie des stoïciens, dont la seule excuse est d'ignorer que l'homme est déchu de son innocence première. La révolte en nous des passions ne sera matée²⁸ que lorsque l'homme lui-même aura fait soumission à Dieu sous la motion de la grâce.

Comment soutenir à la fois que la raison peut conduire les passions et que la grâce est nécessaire pour le faire ? Pour Senault, la raison suffit à conduire les passions vers une vertu païenne et naturelle, tandis que la grâce utilise la raison pour transformer les passions en vertus surnaturelles et chrétiennes. Dans la perspective augustinienne ici adoptée, les vertus des païens n'ont qu'une ombre de la vraie justice et ne méritent pas le salut. La raison qui les produit fait en réalité jouer un vice contre un autre, selon l'injonction de Sénèque dans sa *Lettre XIII : vitio vitium repelle* — de sorte qu'à une honteuse dépravation se trouve substituée non une authentique vertu mais une immoralité plus raffinée²⁹, susceptible même de se hausser à la gloire de l'héroïsme. De la même façon, dans la V^e *Provinciale*, Pascal rappellera que la morale chrétienne n'a pas simplement pour objet de « guérir les vices par d'autres vices », mais tend à « une vertu plus haute que celle des pharisiens et des plus sages du paganisme »³⁰. Pour atteindre à l'une, « la loi et la raison » suffisent ; quant à l'autre, « ce n'est l'ouvrage que d'une main toute-puissante »³¹. Or, cette intervention de la grâce — pour Senault comme pour Pascal — ne nous arrache pas à nos puissances naturelles, mais les oriente vers le souverain Bien. L'action de Dieu en nous ne se fait pas sans nous. Il devient donc vrai de dire que la raison peut conduire nos passions à la vertu chrétienne, à condition d'ajouter que cette raison doit elle-même être conduite par la grâce. Celle-ci, touchant essentiellement la partie supérieure de l'âme³², n'atteint pas directement les passions : la grâce ne détruit pas la concupiscence — seule la mort le fera —, elle la convertit par la médiation et coopération de la raison et de la volonté. « Toutes nos passions, écrit Senault, peuvent être sanctifiées par la grâce »³³, et Pascal affirme du juste : « ses passions ainsi dominées sont vertus ; l'avarice, la jalousie, la colère, Dieu même se les attribue »³⁴.

Mais si, hors la grâce, il n'est point de vertu salvifique, le domaine de la nature n'est pas pour autant dépourvu de valeur. Dans un ouvrage dont le titre laisse augurer un contenu tout pessimiste, *L'Homme criminel*, Senault ne se retiendra pas d'avouer à propos des païens : « quoique je tiens avec saint Augustin que la plus éclatante de leurs vertus ait ses défauts, je ne laisse pas d'y trouver des beautés qui

m'obligent de la révéler et, quoique je sois leur ennemi, je ne saurais m'empêcher d'être leur admirateur »³⁵. *A fortiori*, cette admiration ne leur est pas ménagée dans *De l'usage des passions*, où elle s'exprime particulièrement sur les exemples de Socrate et de Caton, mis au-dessus d'un Alexandre ou d'un Pompée qui commandaient leurs armées sans savoir commander à leurs passions³⁶. S'il est possible à un religieux de proposer « l'exemple des philosophes profanes » et d'employer « les raisons des infidèles pour rendre les passions obéissantes »³⁷, c'est que la morale naturelle jouit, à l'intérieur d'une autonomie relative, de toute la bonté et beauté de son ordre. On le constate aussi chez Pascal, qui ne se contente pas d'opposer le petit nombre des élus à la masse de perdition, mais distingue au sein des futurs damnés la catégorie plus respectable des « honnêtes » gens. « Qu'ils soient au moins honnêtes gens s'ils ne peuvent être chrétiens » s'écrie-t-il à l'adresse des libertins³⁸ et, dans son troisième *Discours sur la condition des grands*, après avoir exhorté le jeune Charles-Honoré de Chevreuse à contenter les justes désirs de ses assujettis : « Ce que je vous dis ne va pas bien loin ; et si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre ; *mais au moins vous vous perdrez en honnête homme*. Il y a des gens qui se damnent si sottement, par l'avarice, par la brutalité, par les débauches, par la violence, par les emportements, par les blasphèmes ! »³⁹. L'honnêteté est l'art de se damner en beauté. Si haut loge cet idéal — fondé uniquement sur l'usage intelligent de la concupiscence — en l'estime de Pascal, qu'il ne le voit pas détruit mais accompli dans l'ordre supérieur de la charité : « quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti [de la religion chrétienne] ? Vous serez fidèle, *honnête*, humble... »⁴⁰.

Quelle est la cause d'une telle révérence, chez Senault et chez Pascal, pour une morale purement naturelle, et quelles en sont les conséquences ? La cause tient en ceci que « la nature est bonne dans son fonds »⁴¹ — proposition qui, à y regarder de près, se tire du concept même de corruption : la corruption suppose l'incorrompu, sans quoi il n'existerait plus de sujet pour être corrompu (le mal équivaut au non-être) ; ainsi, la nature n'est corrompue que parce qu'elle ne l'est pas totalement, sinon elle serait détruite et non corrompue. Pascal, quoi qu'on en dise parfois, va dans le même sens : après avoir cité saint Thomas (« la nature n'est point détruite par le péché »), il convie les catholiques, à la fin des *Écrits sur la grâce*, « à défendre tout ensemble *la puissance de la nature* contre les Luthériens et l'impuissance de la nature contre les Pélagiens »⁴² — car l'état de corruption est nécessairement un mixte. L'idée de nature peut même revêtir chez Pascal une acception uniquement positive : « la nature qui seule est bonne... »,

lit-on dans *De l'art de persuader*⁴³. C'est qu'elle a gardé de son origine une indestructible inclination au bien⁴⁴. Même si la nature en l'homme prend souvent des biens finis ou apparents pour son souverain Bien, c'est encore le bien qu'elle cherche lorsqu'elle fait le mal. Il y a donc, entre la nature et la grâce, une objective harmonie téléologique qui fonde la possibilité d'un bon usage des passions. La nature demeurant jusqu'en ses maladies (mais précisément, n'y a-t-il pas un « bon usage des maladies » ?) une image de la grâce, la morale naturelle n'est pas seulement valide dans son ordre, elle « dispose »⁴⁵ l'homme à accéder aux grandeurs de l'ordre surnaturel. Et par là, l'apologie des passions — « semences des vertus »⁴⁶ — que met en œuvre Senault prépare les voies à l'apologie pascalienne de la religion chrétienne.

Fondamentalement, il s'agit de deux projets de conversion : Senault et Pascal se proposent de tourner nos puissances naturelles vers l'objet infini auquel elles aspirent sans le savoir dans la finitude des satisfactions illusoires⁴⁷. A cet effet, comme il n'est point au pouvoir des apologistes de donner mais seulement de désigner ce souverain Bien, ils vont utiliser la nature même pour la prémunir contre ses aveuglements et la préparer à son dépassement. Senault annonce dans sa Préface qu'il va suivre l'exemple des Pères de l'Église qui, « disputant avec les infidèles, les battaient de leurs propres armes et les convainquaient par les raisons des philosophes ». Le lecteur à persuader est pris entre deux sectes symétriques prônant, l'une, l'abandon aux passions, l'autre, leur éradication : les épicuriens « soumettent l'esprit au corps et réduisent les hommes à la vie des bêtes », les stoïciens « remplissent l'âme de vanité et dans la misère de leur condition imitent l'orgueil des démons » (Préface). Chacune de ces deux doctrines est pernicieuse, mais peut en même temps servir à la pédagogie de la vérité. L'ambivalence des stoïciens saute aux yeux : rien de plus noble ni de plus dangereux que leur philosophie⁴⁸. Rien de plus dangereux, puisque, dans l'ignorance où elle se trouve de la chute originelle, elle prétend élever l'homme « à la condition des anges » et par un juste retour l'avilit « à la condition des bêtes »⁴⁹. Rien aussi de plus noble, puisque la participation à la nature de Dieu qu'elle vise pour son sage représente bel et bien la finalité de la créature raisonnable⁵⁰. Si l'on considère maintenant le camp opposé, le plaisir est effectivement, comme l'enseignait Épicure, « le terme de tous les mouvements de notre âme »⁵¹ : mais celle-ci éprouvera dans la pratique de la vertu, puis dans l'union à Dieu, une jouissance infiniment plus profonde et plus stable que le contentement tiré du corps, de la richesse ou de la renommée. Les hommes ne renonçant jamais à un plaisir que pour un autre plaisir (« qui travaillerait à vaincre les voluptés infâmes et

criminelles, si l'on n'y était convié par des voluptés innocentes? »)⁵², Senault les mènera aux vérités chrétiennes en les prenant « par leurs propres intérêts »⁵³.

Or, un semblable dispositif stratégique se retrouve au cœur de l'apologétique pascalienne. C'est son adoption qui permet de mesurer, au sein de Port-Royal même, la distance séparant Pascal d'un « intégriste » augustinien comme Le Maistre de Sacy. Dans leur célèbre *Entretien* (1655?), Sacy estime que la lecture de l'évêque d'Hippone dispense de recourir aux sagesse mondaines, alors que pour le récent « converti » qu'est Pascal, le retour du libertin à Dieu passe par le détour des philosophies profanes : l'impie doit être pris au piège salutaire de ses propres passions déguisées en systèmes, et retourné en vertu des principes qu'il professe — essentiellement ceux d'Épictète, qui représente le stoïcisme, et de Montaigne, qui représente à la fois le scepticisme et l'épicurisme. Épictète pèche par présomption, faute de savoir « que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création », mais au moins « il regarde Dieu comme son principal objet » et son souverain Bien⁵⁴ : il a raison d'espérer l'assimilation à la substance divine, il est fou de l'attendre de ses forces naturelles⁵⁵. Symétriquement, Montaigne destitue l'humanité « de l'excellence qu'elle s'est attribuée et la met par grâce en parallèle avec les bêtes sans lui permettre de sortir de cet ordre »⁵⁶, mais cette conscience de notre misère nous abandonne à la mollesse et à la volupté. Qu'à cela ne tienne! La religion chrétienne sait bien « que l'on fait toujours ce qui délecte le plus »⁵⁷. C'est pourquoi la grâce divine séduit la volonté humaine « par une douceur céleste »⁵⁸ et l'apologiste induit, sur son modèle, un transfert de délectation : si vous pariez pour Dieu, dit Pascal au libertin, « vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices, *mais n'en aurez-vous point d'autres?* »⁵⁹. L'homme de la nature ne se mettra pas en quête de la vérité « par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle », mais « par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre »⁶⁰. Il doit savoir que le christianisme comble, et au-delà, sous l'infini de Dieu les aspirations les plus orgueilleuses du stoïcien et l'insatiable désir de plaisir qui philosophe sous le nom d'Épicure. Commun souci dialectique à Pascal et à Senault, donc : transformer en allié leur pire ennemi — la concupiscence — ou encore, pour reprendre une comparaison que l'on trouve chez l'un et chez l'autre, convertir les poisons en remèdes⁶¹.

Tel est le pouvoir des passions sur l'homme que celui qui se rend le maître des premières le devient du second. Le traité *De l'usage des passions* permet de fonder une apologétique; mais, parce que ce

pouvoir pris sur l'âme humaine s'exerce par la médiation obligée du langage et peut s'orienter vers un but temporel, l'ouvrage de Senault est riche encore d'une rhétorique et d'une politique. Le principe ne varie pas : afin de conduire l'homme où l'on voudra, il convient de maîtriser ce qui, dans l'état de nature déchue, la maîtrise — à savoir ses passions. La subversion ontologique introduite par la chute ne peut être inversée en rédemption que par une incarnation, c'est-à-dire le consentement au corps et à son retentissement passionnel dans l'âme. Pascal a formulé limpide l'exigence : « il faut que nous nous servions du lieu même où nous sommes tombés pour nous relever de notre chute »⁶². La foi qui nous relève a besoin de la parole (*fides ex auditu*), et donc d'une rhétorique accommodée, pour être efficace, à la hiérarchie pervertie de nos puissances, où la plus faible — l'appétit sensitif — commande à la plus forte — l'appétit raisonnable. Ainsi les orateurs « joignent les belles paroles aux bonnes raisons, flattent l'oreille pour toucher le cœur » ; ils « attaquent les deux parties qui composent l'homme », mais « se servent de la plus faible pour emporter la plus forte et, comme le démon perdit l'homme par le moyen de la femme, ils gagnent la raison par le moyen de la passion »⁶³. Et Senault s'y entend, à qui le projet paradoxal de réhabiliter les passions offre un champ inépuisable d'antithèses, d'oxymores et de métaphores : avouons que le lecteur y trouve beaucoup mieux son compte qu'au pesant didactisme des Cureau et Coëffeteau. En termes linguistiques, la méthode de Senault consistant à émouvoir les affections par figures, cadences et symétries pour entraîner l'entendement traduit une prévalence du signifiant sur le signifié. C'est précisément ce renversement — répercussion dans le langage de la révolte adamique — que Pascal décrit au fragment 789-654 des *Pensées* : « les sens reçoivent des paroles leur dignité au lieu de la leur donner ». Force est de constater qu'en l'état présent de notre nature « tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément »⁶⁴. D'où l'idée d'un « art d'agréer » qui mobiliserait au service de la vérité la puissance décisive des « principes du plaisir »⁶⁵. Dans les deux cas, la rhétorique est bien ce chemin de volupté qui ramène l'homme au « pays de la vérité »⁶⁶ d'où il l'avait conduit autrefois en exil.

La rhétorique ne guide pas seulement vers le souverain Bien : elle concourt déjà au bien commun. Ce sont les orateurs qui d'abord « formèrent les villes »⁶⁷, c'est leur éloquence qui « gouverne les États sans violence, régit les peuples sans armes, force leurs volontés avec douceur »⁶⁸. La véritable politique de Senault ne se trouve pas dans *Le Monarque, ou les devoirs du souverain* (1661) — car la liste des qualités réclamées d'un prince est la même chez tous les auteurs — elle

se déduit des principes exposés dans *De l'usage des passions* (« pour gagner leur volonté [celle des hommes], il fallait gagner leurs passions, et pour s'assujettir la plus haute partie de leur âme, il fallait se rendre maître de la plus basse »)⁶⁹ et culmine dans l'image glorieuse dressée de Richelieu au seuil de cet ouvrage. Ne négligeons pas les flagorneries nécessaires au genre de la lettre dédicatoire : peu importe que le cardinal ne corresponde guère à son portrait, l'essentiel est que Senault projette sur lui sa conception du parfait politique. « Un politique, pour être juste, doit conduire l'État comme Dieu gouverne le monde : il s'accommode aux inclinations de ses créatures et il agit avec autant de douceur que de force, parce qu'il emploie chaque chose selon ses qualités (...); il entretient la paix du monde avec la discorde des éléments ». C'est la même aptitude à retourner contre l'adversaire ses propres armes qui est louée chez l'apologiste, l'orateur et le politique — Richelieu étant particulièrement crédité d'avoir, dans l'affaire de La Rochelle, « ruiné l'hérésie avec les hérétiques » et « dompté la rébellion avec des rebelles cachés » (à savoir les grands). Éternels ferments de trouble dans l'État comme les passions dans l'homme individuel, les sujets voient leurs humeurs subversives régulées par la tête raisonnante du corps politique : la crainte respecte la loi, l'envie devient émulation, l'espérance court à la gloire, la colère se tourne contre les ennemis du royaume. La politique fait de l'ordre avec du désordre.

C'est là aussi ce qui constitue sa grandeur aux yeux de Pascal. La concupiscence, pour lui, est naturellement anarchique, qui exprime dans les diverses passions de l'homme son unique amour de soi : « la pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l'homme »⁷⁰. Or, par les détours d'une dialectique que nous avons analysée ailleurs⁷¹, l'habileté politique a su retourner — sans modifier leur nature — les forces de dissociation au service du bien public et faire coïncider l'intérêt individuel avec l'intérêt général : « les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre »⁷². Sur l'ordre « admirable » de la cité règne un « roi de concupiscence » qui est sur terre l'image vivante du « roi de la charité », Dieu⁷³. Comme Lui, il domine sans violence (« ce n'est point votre force et votre puissance naturelle, lui dit Pascal, qui vous assujettit toutes ces personnes. Ne prétendez donc point les dominer par la force ni les traiter avec dureté »)⁷⁴, car l'adhésion à un ordre social qui satisfait réciproquement les *libidines* des gouvernants et des gouvernés est par définition volontaire : « la concupiscence fait les [actions] volontaires, la force les involontaires »⁷⁵. Les passions du corps social deviennent les ruses de la raison d'État. Au total donc, l'apologiste, l'orateur et le politique forment autant de providences

particulières agissant à l'imitation et dans la mouvance de la Providence divine, où se dialectisent toutes les dialectiques.

Le traité *De l'usage des passions* mérite de resurgir de l'ombre. On comprend bien ce qui l'y avait plongé dans la seconde moitié du XVII^e siècle : la combinaison des passions personnifiées, à la mode baroque, et d'une classification scolastique heurtait deux fois le goût classique. Mais l'importance de Senault est remarquable dans l'avènement de l'âge nouveau qui va l'éclipser. Avant même d'être supplanté, à partir des années 1660 environ, par le jansénisme et le néo-épicurisme (ces deux mouvements étant bien plus liés qu'il ne paraît), le stoïcisme ressurgit au XVI^e siècle, vivifié par Juste Lipse et Guillaume Du Vair, baptisé par François de Sales en la personne du « bon homme Epictète »⁷⁶, devient la principale cible de Senault, dont le premier « discours » dans *De l'usage des passions* est une « Apologie pour les passions contre les stoïques ». En récusant, au nom de l'augustinisme, la présomption toute pélagienne du stoïcien qui prétend s'égaliser à Dieu par ses propres forces, Senault annonce le mouvement de « démolition du héros »⁷⁷ qui fleurit au cours de la deuxième moitié du siècle, particulièrement dans les œuvres de Pascal et de La Rochefoucauld⁷⁸. Mais le courant pessimiste, prédominant pendant la période louis-quatorzienne, ne suffit pas à absorber l'héritage de Senault. On peut en repérer une trace dans l'anti-stoïcisme d'un épicurien comme La Fontaine, qui reproche à son « philosophe scythe » de retrancher « de l'âme / Désirs et passions » :

« Contre de telles gens, quant à moi, je réclame. / Ils ôtent à nos cœurs le principal ressort ; / Ils font cesser de vivre avant que l'on soit mort »⁷⁹.

Il se transmet enfin, avec l'idée que les passions bien ménagées font le bonheur des sociétés, à la philosophie politique. On a vu Pascal qualifier d'« admirable » l'ordre concupiscent de la *polis*; dans son sillage, Nicole affirmera qu'une cité entièrement gouvernée par l'amour-propre fonctionne aussi harmonieusement qu'une cité de saints⁸⁰. Le temps n'est plus loin où Mandeville proclamera dans sa *Fable des abeilles* (1714) que les « vices privés » font les « vertus publiques », où Helvétius fondera toute sa morale individuelle et collective sur le système autonome de l'amour-propre positif. Entre l'hédonisme transcendantal de saint Augustin et l'utilitarisme des philosophes du XVIII^e siècle, comme entre la nature déchue et la cité céleste, Senault a quelque droit d'apparaître un « admirable » convertisseur de l'énergie passionnelle.

G. FERREYROLLES

Université de Rouen

NOTES

1. L'année précédente, Senault, qui apparemment ne manqua jamais d'entregent avec les grands de ce monde (voir son Épître dédicatoire de *L'Usage des passions* à Monseigneur l'Éminentissime Cardinal-Duc de Richelieu), avait combiné quelques anagrammes sur le nom de Marie-Thérèse d'Autriche à l'occasion de son mariage avec Louis XIV. Nous ne résistons pas au plaisir de livrer les plus ingénieux d'entre eux à la curiosité des amateurs, renvoyant pour le reste à la Réserve de la Bibliothèque Nationale. MARIE TÉRÈSE D'AUTRICHE [*sic*] : tu seras admirée et chérie; Dieu t'aimera très chère; tu seras riche de mérites. MARIE TÉRÈSE D'AUTRICHE INFANTE D'ESPAGNE : ange si hautement désiré de France et Paris; eh Paris! tu m'attend [*sic*] reine avec si grand feste; France, tu as dit ma sage reine prédestinée.

2. *Le Monarque...*, p. 229.

3. Cf. la pseudo-pensée de Pascal (fragment n° 764 dans l'éd. Lafuma des *Œuvres complètes* de Pascal — abréviation : OC —, Paris, Seuil, 1963, coll. « L'Intégrale »; n° 640 dans l'éd. Le Guern des *Pensées*, Paris, Gallimard, 1977, coll. « Folio ») qui commence par : « Tous les grands divertissements sont dangereux pour la vie chrétienne; mais entre tous ceux que le monde a inventés, il n'y en a point qui soit plus à craindre que la comédie... ». Il s'agit en réalité d'une des *Maximes* de Mme de Sablé parues en 1678.

4. *Pensées*, fragment 6 (Lafuma) - 4 (Le Guern).

5. V. la thèse de Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Colin, 1970.

6. *L'Homme criminel*, Préface, p. 11.

7. La grâce suffisante est « une grâce donnée généralement à tous, soumise de telle sorte au libre arbitre qu'il la rend efficace ou inefficace à son choix, sans aucun nouveau secours de Dieu et sans qu'il manque rien de sa part pour agir effectivement » (Pascal, II^e Provinciale, OC, p. 375). Les jansénistes refusent cette grâce suffisante au profit de la grâce efficace, qui détermine infailliblement (et néanmoins sans violenter le libre arbitre : XVIII^e Provinciale, p. 464) la volonté à agir. Sur ces questions implexes, v. l'exposé lumineux de J. Laporte dans *La Doctrine de Port-Royal : les vérités de la grâce*, Paris, PUF, 1923.

8. Pélagé était un moine breton vivant aux IV^e et V^e siècles. Sa doctrine — le pélagianisme, atténuée ensuite en semipélagianisme — rejetait le péché originel et niait la nécessité de la grâce. Combattues par saint Augustin, ces thèses ont été condamnées par l'Église dès le V^e siècle, puis au concile de Trente.

9. I^{re} partie, art. 1, p. 66 (éd. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1970).

10. Vivès est le seul de ses prédécesseurs que Descartes cite dans *Les Passions de l'âme* (II^e partie, art. 127, p. 155-156). Pour *Les Caractères des passions* de Cureau de La Chambre, Descartes n'a que mépris : il n'y a rien trouvé « que des paroles » (Lettre à Mersenne du 18 janvier 1641). Quant à la possibilité d'un rapprochement avec Senault, elle est limitée du fait que

Descartes ne s'intéresse pas en moraliste à la question de l'usage des passions : « l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles et à persister en cette volonté » (11^e partie, art. 52, p. 108). Cette utilité est explicitée à l'art. 137, p. 162-163 : « selon l'institution de la Nature, elles [les cinq passions primitives de l'amour, de la haine, du désir, de la joie et de la tristesse] se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui : en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps, ou à le rendre en quelque façon plus parfait ».

11. *Ia Hae, qu. 23, a. 4.*

12. Rappelons que l'objet de l'appétit concupiscible est le bien ou le mal sensible pris absolument, c'est-à-dire le délectable ou le douloureux, tandis que l'objet de l'appétit irascible est le bien ou le mal en tant qu'ils revêtent le caractère de ce qui est ardu ou difficile (v. *Sum. theol., Ia Hae, qu. 23, a. 1*). Sur la doctrine scolastique des passions, v. *Saint Thomas moraliste* par E. Gilson, Paris, Vrin, 1974.

13. V. *De l'usage des passions*, 1^{re} partie, 1^{re} traité, 3^e discours, p. 56. La distinction du concupiscible et de l'irascible est utilisée par Coëffeteau et par Cureau de La Chambre; elle ne joue aucun rôle chez Descartes, qui récuse également la distinction scolastique de l'appétit sensitif (comprenant le concupiscible et l'irascible) et de l'appétit raisonnable (la volonté) : « il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties » (*Les Passions de l'âme*, 1^{re} partie, art. 47, p. 101). Les thomistes répondraient sans doute que l'unité de l'âme n'est point empêchée par la diversité de ses fonctions.

14. *De l'usage...*, I, 2, 1, p. 76.

15. *De l'usage...*, II, 3, 1, p. 235. C'est du saint Thomas tout pur : v. *Sum. theol., Ia Hae, qu. 40, a. 1*.

16. *De l'usage...*, I, 1, 4, p. 61.

17. *De l'usage...*, I, 1, 3, p. 57.

18. *De civitate Dei*, XIV, 6 et 7. Symétriquement, Augustin retrouve à partir de l'amour les quatre passions classiques distinguées par les stoïciens et indiquées par Cicéron (*Tusculanes*, III, 11, 24) : « l'amour aspirant à posséder ce qu'il aime, c'est le désir; quand il le possède et en jouit, c'est la joie; quand il fuit ce qui lui répugne, c'est la crainte; s'il l'éprouve malgré lui, c'est la tristesse » (*De civ. dei*, XIV, 7).

19. *De l'usage...*, I, 1, 6.

20. *Sum. theol., Ia Hae, qu. 25, a. 2*. Saint Thomas renvoie à *De civ. Dei*, XIV, 7.

21. *La République*, livre IV, 440 sq. Chez Augustin : *ira, libido, ratio* (*De civ. Dei*, XIV, 19). Au même endroit, Augustin appelle les platoniciens « les philosophes qui ont le plus approché de la vérité » (cf. ci-dessous note 45).

22. Saint Augustin : *De civ Dei*, XIV, 9. Saint Thomas : *Sum. theol.*, IIIa, qu. 15, *De defectibus pertinentibus ad animam quos Christus in humana natura assumpsit*. Écriture : Jean, II, 17; Jean, XI, 35; Matthieu, XXVI, 38.

23. Réponse à la seconde lettre, 14 août 1649, éd. citée, p. 63.

24. *Les Caractères des passions* (éd. 1658), t. II, Avis au lecteur. Cf. Coëffeteau : « l'effort de la vertu ne consiste pas à exterminer ou à arracher entièrement de l'âme les passions naturelles, mais à les modérer et à les régir avec le frein de la raison » (*Tableau des passions humaines*, éd. 1648, p. 62).

25. *De l'usage...*, I, 3, 4, p. 107 (c'est le titre du « discours »).

26. *De l'usage...*, *ibid.*, p. 109.

27. *De l'usage...*, I, 2, 3, p. 82.

28. Et là-dessus, Senault et Pascal recourent aux mêmes comparaisons : il faut traiter les passions « comme les forçats qui traînent toujours leurs chaînes et à qui on ne laisse que l'usage des bras pour ramer » (*De l'usage...*, I, 3, 1, p. 97); « il faut s'en servir comme d'esclaves (...), car quand les passions sont les maîtresses elles sont vices » (*Pensées*, fr. 603-515).

29. V. par exemple *De l'usage...*, II, 1, 6, p. 202 : Sénèque « se sert utilement de la vanité de l'esprit pour vaincre les plaisirs du corps (...), mais, chassant l'amour-propre du corps, il le repousse dans l'esprit ».

30. *OC*, p. 388.

31. *Ibid.*

32. « Il n'y a que la partie supérieure de l'âme qui ressent pleinement les effets de la grâce » (*De l'usage...*, I, 2, 3, p. 82).

33. *De l'usage...*, II, 3, 3, p. 243.

34. *Pensées*, fr. 603-515.

35. Éd. 1644, p. 246.

36. *De l'usage...*, I, 3, 1, p. 97-98. Encore Socrate en II, 4, 3, p. 265.

37. *De l'usage...*, Préface, p. 32.

38. *Pensées*, fr. 427-398.

39. *OC*, p. 368. Ce qui est souligné l'est par nous.

40. *Pensées*, fr. 418-397. Souligné par nous.

41. *De l'usage...*, I, 2, 2, p. 80.

42. *OC*, p. 316 (citation de *Sum. theol.*, Ia IIae, qu. 106, a. 3) et 348 (souligné par nous).

43. *OC*, p. 358-359.

44. Senault : « dans leur plus grande révolte, elles [les passions] conservent toujours de l'inclination pour la vertu » (*De l'usage...*, I, 3, 4, p. 109; cf. II, 1, 1, p. 163 : l'amour « cherche toujours le bien et ne s'attache jamais qu'à un objet qui en a l'apparence ou la vérité »). Pascal : « on ne veut être assujéti qu'à la raison ou à la justice » (*Pensées*, fr. 525-496).

45. Au sens où Pascal écrit : « Platon pour disposer au christianisme » (*Pensées*, fr. 612-519).
46. *De l'usage...*, I, 4, 1, p. 117 (titre du « discours »).
47. Cf. *De l'usage...*, II, 2, 1, p. 210 : « le cœur de l'homme a une capacité infinie qui ne peut être remplie que par le souverain Bien ». *Pensées*, fr. 148-138 : « ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même ».
48. Cf. *De l'usage...*, I, 4, 1, p. 117-118.
49. *De l'usage...*, I, 1, 1, p. 44 et I, 2, 5, p. 93. Comment ne pas songer ici à la fameuse Pensée : « qui veut faire l'ange fait la bête » (fr. 678-572)?
50. V. *De l'usage...*, II, 1, 1, p. 170.
51. *De l'usage...*, II, 6, 1, p. 311.
52. *De l'usage...*, II, 6, 3, p. 325.
53. *De l'usage...*, Préface et II, 6, 2, p. 320.
54. *Entretien avec M. de Sacy*, OC, p. 296 et 293.
55. *Entretien*, p. 293; cf. *Pensées*, fr. 208-194.
56. *Entretien*, p. 294.
57. *Écrits sur la grâce*, OC, p. 332.
58. XVIII^e Provinciale, OC, p. 462.
59. *Pensées*, fr. 418-397. Souligné par nous.
60. *Pensées*, fr. 427-398.
61. *De l'usage...*, I, 3, 4, p. 108 : « il n'y a rien de plus pernicieux que le poison (...), cependant il a ses emplois, la médecine en fait des antidotes et il y a des maladies qu'on ne peut guérir que par des venins préparés » (cf. aussi III, 6, 1, p. 314). *Entretien avec M. de Sacy*, OC, p. 297 : M. de Sacy dit à Pascal « qu'il ressemblait à ces médecins habiles qui, par la manière adroite de préparer les plus grands poisons, en savent tirer les plus grands remèdes ».
62. Lettre du 1^{er} avril 1648, OC, p. 273.
63. *De l'usage...*, I, 5, 2, p. 146.
64. Pascal, *De l'art de persuader*, OC, p. 355.
65. *De l'art de persuader*, OC, p. 356.
66. L'expression est de Pascal, *Pensées*, fr. 840-684.
67. *De l'usage...*, I, 5, 2, p. 146.
68. *De l'usage...*, I, 3, 1, p. 95.
69. *De l'usage...*, I, 5, 3, p. 148.
70. *Pensées*, fr. 421-397.
71. Dans notre *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1984.
72. *Pensées*, fr. 106-97. Cf. fr. 210-196.

73. *Pensées*, fr. 118-109; troisième *Discours sur la condition des grands*, OC, p. 367-368.

74. Troisième *Discours*, OC, p. 368.

75. *Pensées*, fr. 97-90.

76. *Traité de l'amour de Dieu*, livre II, chap. 18 (éd. Pléiade des *Œuvres*, p. 463).

77. L'expression est de P. Bénichou dans ses *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948.

78. Deux maximes (au moins) de La Rochefoucauld se prêtent à un rapprochement significatif avec Senault : « les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes » (max. 182, éd. Lafond des *Maximes et Réflexions diverses*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1976), et : « l'intérêt, que l'on accuse de tous nos crimes, mérite souvent d'être loué de nos bonnes actions » (max. 305).

79. *Le Philosophe scythe*, v. 31-32 et 34-36, dans *Fables* (XII, 20). Cf. *De l'usage...*, I, 4, 1, p. 118.

80. V. le traité *De la charité et de l'amour-propre* (chap. XI), au t. III des *Essais de morale*.

**Thomisme et Augustinisme
dans *De l'usage des passions* de Senault**

Jean-François Senault, né à Anvers sans doute en 1601, était le fils d'un ligueur parisien que l'entrée d'Henri IV à Paris avait contraint à l'exil. Il entre à l'Oratoire dès 1618. Ordonné prêtre en 1627, il consacre l'essentiel de son activité à la prédication. En 1663, il sera élu supérieur général de l'Oratoire, fonctions qu'il exercera jusqu'à sa mort, en 1672.

Quand, en 1641, il publie *De l'usage des passions* — l'achevé d'imprimer est du 30 avril 1641, — on ne peut pas qualifier son sujet d'original. La question des passions est à la mode dans la France de Louis XIII, comme en témoigne la liste des traités des passions en français qui ont précédé le livre de Senault :

en 1614, le tome IX des *Diversités* de Jean-Pierre Camus, l'évêque de Belley;

en 1614 encore, *Les Secrets moraux concernant les passions du cœur humain*, du jésuite François Loryot;

en 1615, le *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, du dominicain Nicolas Coëffeteau, le futur évêque de Marseille;

en 1635, le tome IV de *La Cour sainte* du jésuite Nicolas Caussin est intitulé : « L'empire de la raison sur les passions »;

en 1640, *Les Peintures morales, où les passions sont représentées par tableaux, par caractères et par questions nouvelles et curieuses*, d'un autre jésuite, Pierre Le Moyne;

en 1640 encore, le premier tome de Marin Cureau de La Chambre, *Les Caractères des passions*.

On peut encore mentionner le livre du médecin Jacques Ferrand, *Traicté de l'essence et guérison de l'amour, ou de la mélancolie érotique*, publié en 1610 et réédité en 1623.

Pour mieux cerner la démarche de Senault, il importe de la situer dans la tradition, encore récente mais bien fournie, des traités des passions en français; peut-être pourra-t-on mieux voir alors en quoi consistent son originalité et les causes du succès de son livre, qui connaîtra plus de vingt-cinq éditions au cours du XVII^e siècle.

La source commune des traités qui précèdent celui de Senault est la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, qui comprend un traité des passions en bonne et due forme (Prima secundae, qu. XXII-XLVIII). Plus exactement, la théorie thomiste constitue la doxa communément admise, le cadre obligé dans lequel est dispensé tout enseignement sur les passions, si ce n'est peut-être l'enseignement médical, qui puise parfois à d'autres sources que saint Thomas.

L'organisation d'ensemble du traité de Thomas d'Aquin, les considérations sur les passions en général précédant l'examen des passions particulières, se retrouve chez Senault, avec cette différence toutefois que la place relative consacrée aux « passions en général » est plus que doublée. La tendance générale des autres traités est plutôt inverse : la partie générale, réduite chez Camus et Coëffeteau, disparaît chez Caussin. Certes, chez Le Moyne, elle est très amplement développée, mais cela s'explique à la fois par le fait que Le Moyne s'écarte de la forme traditionnelle du traité et par l'originalité de son approche. La seconde explication vaut également, comme on le verra plus loin, pour Senault.

La tradition thomiste fournit à Senault, comme aux autres auteurs qui traitent du sujet, le cadre anthropologique où s'inscrit la description des passions. Les puissances de l'âme sont réparties entre l'âme végétative, commune à tous les êtres vivants, l'âme sensitive, que les hommes ont en commun avec les animaux, et l'âme raisonnable, qui est propre à l'homme. Les passions concernent l'âme sensitive, ce qui les rend communes aux hommes et aux animaux. Mais il n'est pas certain que ce cadre ait la même fonction chez Senault que dans la tradition thomiste : il y voit, semble-t-il, un mode de présentation commode plus qu'une explication essentielle.

Quant à la définition des passions que propose Senault, c'est celle de la tradition thomiste : « La passion n'est donc autre chose qu'un mouvement de l'appétit sensitif causé par l'imagination d'un bien ou d'un mal apparent ou véritable, qui change le corps contre les loix de la nature » (I, 1, 2). La formulation est empruntée à saint Thomas, citant, en la complétant, la définition de saint Jean Damascène

(qu. XXII, art. 3). On peut remarquer aussi que l'organisation de la seconde partie conserve l'inventaire des passions particulières de la même tradition : l'amour et la haine, le désir et la fuite, l'espérance et le désespoir, la hardiesse et la crainte, la colère, le plaisir et la douleur. L'ordre bouscule toutefois la partition entre passions de la concupiscible (amour et haine, désir et fuite, plaisir et douleur) et passions de l'irascible (espérance et désespoir, hardiesse et crainte, colère).

Un autre trait commun de la tradition thomiste est la réfutation de la théorie stoïcienne des passions. Saint Thomas réfute les positions stoïciennes sans agressivité, en montrant que l'opposition entre les deux points de vue correspond à la différence des définitions. En revanche, les traités publiés en français dans la première moitié du XVII^e siècle s'opposent d'une manière plus polémique au stoïcisme, ce qui s'explique sans doute comme une réaction au retour en vogue des idées stoïciennes dans la génération précédente. Sur ce point, Senault ne le cède en rien à ses prédécesseurs immédiats; il renforce la réfutation thomiste par des arguments empruntés à saint Augustin. Pour nous, cela n'a rien de surprenant, mais pour les contemporains de Senault, qui connaissaient surtout saint Augustin par les citations qu'en fait la *Somme théologique*, c'est un paradoxe. En effet, saint Thomas attribue les positions stoïciennes à saint Augustin, en citant deux passages de *La Cité de Dieu* qui expliquent l'opinion des stoïciens plus pour la discuter que pour l'approuver : « Il semble que toutes les passions de l'âme soient moralement mauvaises. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 4; lib. XIV, cap. 8) qu'on appelle les passions de l'âme des maladies ou des perturbations. Or, toute maladie ou toute perturbation est quelque chose de moralement mauvais. Donc toute passion de l'âme est moralement mauvaise » (*Prima secundae*, qu. XXIV, art. 2).

Si saint Augustin et saint Thomas sont tous deux opposés au stoïcisme, ce n'est pas exactement pour les mêmes raisons. Saint Thomas décrit les passions comme faisant partie de la nature humaine telle que Dieu l'a créée, abstraction faite en quelque sorte du péché originel et de ses conséquences; les passions ne peuvent donc pas être considérées comme mauvaises, et les stoïciens ont tort de les décrier. Saint Augustin, tout en admettant que les passions étaient bonnes dans l'état de pure nature, met l'accent sur la situation actuelle de l'homme, telle qu'elle résulte du péché originel; les passions sont soumises à la concupiscence, qui enchaîne la volonté de l'homme, et tous les efforts prônés par les stoïciens pour les combattre sont vains; la volonté de

l'homme, sans la grâce, ne peut rien sur la concupiscence et sur le désordre des passions.

En fait, le maître dont se réclame Senault n'est pas saint Thomas, mais saint Augustin, et son œuvre constitue une réinterprétation augustinienne de la théorie thomiste des passions. Le choix qu'il fait de suivre saint Augustin est lié à une attitude critique par rapport à la tradition communément admise. Cette attitude s'exprime très clairement dans le passage où Senault rejette la division des passions en passions de la concupiscible et passions de l'irascible. Parmi les puissances de l'âme sensitive, la tradition, suivant en cela saint Thomas (Prima, qu. LXXXI, art. 2), distinguait la concupiscible, par laquelle on recherche ce que l'on considère comme bon et on fuit ce que l'on considère comme mauvais, et l'irascible, par laquelle on s'oppose aux obstacles qui entravent l'action de la concupiscible. Les précautions qu'emploie Senault pour contester la pertinence de cette division manifestent le poids de la tradition, mais n'altèrent pas la fermeté de son opposition :

« Si ce n'estoit point une heresie en morale de douter de cette maxime, et s'il n'y avoit point de temerité à combattre une opinion receuë depuis tant de siecles, j'aurois grande inclination à croire que toutes ces passions logent dans un mesme appetit qui est divisé par ses mouvemens comme l'esprit est partagé par ses opinions, ou comme la volonté est divisée par l'amour et par la hayne. Et je dirois avec saint Augustin que ces divers sentimens ne presupposent pas diverses facultez, puis que souvent un mesme homme desire des choses contraires, et qu'il conserve l'unité de sa personne dans la variété de ses desirs » (I, 1, 3).

Ce qui irrite le plus Senault dans la tradition thomiste et scolastique, c'est l'enchaînement des divisions qui, fragmentant la présentation d'un objet unique en multipliant les facettes correspondant aux divers points de vue et aux différents objets, finissent par donner l'impression que c'est l'objet lui-même qui est découpé en parties distinctes. Ainsi estime-t-il nécessaire d'insister sur l'unité de l'âme, malgré la diversité des noms que lui donnent les philosophes suivant la variété de ses fonctions :

« On ne lui impose des noms differens que pour exprimer la variété de ses operations. Car quand elle donne la vie au corps, et que par la chaleur naturelle, qui part du cœur comme de son centre, elle conserve toutes ses parties, on l'appelle forme; quand

elle voit les couleurs par les yeux ou discerne les sons par les oreilles, on l'appelle sentiment; quand elle s'élève plus haut et que discourant elle infère une vérité d'une autre, on la nomme entendement; quand elle garde ses pensées pour les employer dans ses besoins, ou qu'elle tire de ses trésors les richesses qu'elle y avoit enfermées, on l'appelle mémoire; quand enfin elle aime ce qui lui est agreable ou qu'elle hait ce qui lui est contraire, on l'appelle volonté, mais toutes ces facultez qui different en leurs employs conviennent en leur substance; elles ne sont toutes ensemble qu'une seule ame, et elles sont des ruisseaux qui derivent d'une mesme source » (I, 1, 2).

C'est là une paraphrase d'un passage du *De spiritu et anima* de saint Augustin que Senault donne en marge. Souvent mentionné dans le texte, saint Augustin est encore beaucoup plus souvent cité dans les notes. Par le nombre et la longueur des citations, il occupe nettement plus de la moitié des notes marginales. Ainsi est affiché, d'une manière tout à fait matérielle, le caractère augustinien du livre de Senault. L'auteur qui arrive en second pour le nombre des citations est Sénèque, parfois pour être discuté, plus souvent comme pourvoyeur d'informations. Saint Augustin fournit aussi des informations, mais son rôle est constamment celui d'une autorité, l'autorité qui permet à Senault de prendre ses distances par rapport à la tradition thomiste. Plutôt que de thomisme, il serait sans doute plus juste de parler de scolastique; Senault ne nomme pas Thomas d'Aquin, même quand on reconnaît dans son texte des citations ou des paraphrases de la *Somme théologique*; nommer saint Thomas serait d'une certaine manière faire appel à son autorité, alors que s'abstenir de le nommer permet de réduire le thomisme, ou tout au moins la théorie thomiste de l'âme et des passions, à l'École, à la scolastique, à une tradition d'enseignement dont le dogmatisme apparaît comme une autorité usurpée.

La théorie de l'âme et la théorie des passions que présente la *Somme théologique* s'inscrivent dans une perspective anthropologique plus que théologique, même si elles sont construites en vue d'une utilisation théologique ultérieure. La perspective de Senault, au contraire, est nettement théologique dès le départ, comme le manifeste l'Épître dédicatoire, très bérullienne par le ton et le contenu, « Au Fils unique de Dieu Jésus-Christ Notre Seigneur », qui a remplacé dans la version définitive la dédicace à Richelieu. Son livre appartient au courant du renouveau théologique illustré par Bérulle et l'Oratoire, mais aussi par les auteurs proches de Port-Royal. A la théologie spéculative, qui prolonge les constructions de saint Thomas et de la scolastique, le

courant nouveau préfère la théologie positive, qui va chercher dans l'étude des textes de l'Écriture et des Pères la réponse aux questions théologiques. L'importance relative de l'œuvre de saint Augustin dans le corpus de référence, jointe au fait que l'évêque d'Hippone aborde à peu près tous les sujets qui constituent les préoccupations majeures des théologiens de la première moitié du XVII^e siècle, contribue à donner à tout le courant de théologie positive une couleur nettement augustinienne. Dans le cadre de la théologie positive, l'autorité de saint Augustin, parce qu'il est Père de l'Église, est d'un ordre plus élevé que celle de saint Thomas; il serait à peine exagéré de dire que les textes de saint Augustin relèvent d'une autorité divine, alors que ceux de saint Thomas ne relèvent que d'une autorité humaine, éminente certes, mais seulement humaine.

L'attitude de Senault à l'égard de saint Augustin est nettement exprimée dans le long développement qui porte sur le dialogue d'Eve avec le serpent au paradis terrestre :

« Je ne sçay pas si quelque autre se peut imaginer cet entretien sans alteration, mais je sçay bien que S. Augustin (avec lequel je me persuade qu'on ne se peut mesprendre) raisonne de la sorte sur ce sujet, et qu'il croit qu'un si grand combat ne se donna point dans le Paradis terrestre que la femme n'employast toutes ses passions ou pour se deffendre ou pour se laisser vaincre. Il est vray que ce grand homme semble estre d'un autre avis dans le neuvième livre de la Cité de Dieu, mais qui examinera bien ses raisons, trouvera sans doute qu'il ne veut pas tant exclure de l'ame d'Adam les passions, que leur desordre, jugeant bien qu'il ne pouvoit pas s'accorder avec la justice originelle » (I, 1, 5).

Senault estime qu'on ne peut pas se tromper en suivant saint Augustin; et, si deux passages de saint Augustin semblent se contredire, il faut chercher les explications qui permettent de rétablir la cohérence.

Le choix d'une perspective augustinienne, au moment où Senault publie son livre, nécessite un certain courage. Le pouvoir, en la personne de Richelieu, y est hostile. L'oratorien Claude Séguenot, traducteur du livre *De la sainte virginité* de saint Augustin, est à la Bastille depuis 1638, et il n'en sortira qu'après la mort de Richelieu. Saint-Cyran, le chef de file des augustiniens qui se réunissent autour de Port-Royal, est emprisonné à Vincennes. Le choix de l'augustinisme peut être interprété comme un choix politique, comme un ralliement

à l'opposition à Richelieu. Ce n'est certes pas le cas pour Senault, et le panégyrique qu'il fait de Richelieu dans l'Épître dédicatoire de la première édition signifie très explicitement que ce n'est pas contre le cardinal qu'il invoque saint Augustin. La dédicace à Richelieu n'est en fait qu'une précaution politique, qui perdra sa raison d'être à la mort du cardinal; c'est pourquoi elle est remplacée dans la version définitive par l'Épître « Au Fils unique de Dieu ». Les développements du cinquième traité de la première partie sur la manipulation des passions en politique, qui constituent le pendant de l'Épître à Richelieu, seront maintenus, et ils contrastent avec le reste du livre par leur caractère fort peu augustinien.

Pour Senault, comme pour tout le courant augustinien, une conception chrétienne de l'homme, et par conséquent une conception chrétienne des passions, exige que l'on prenne en compte les trois états successifs de l'humanité : l'état de pure nature, dans lequel Dieu a créé l'homme, l'état de déchéance, où l'homme a été plongé par le péché originel, l'état de rédemption, où l'homme est rétabli par la grâce. On retrouve dans cette succession des trois états de l'humanité le plan de l'*Augustinus* de Jansénius, publié à peine quelques mois avant *De l'usage des passions*, mais c'est un thème commun à toute la tradition augustinienne.

L'homme, en l'état d'innocence, avait des passions, les mêmes que nous, si l'on en excepte la tristesse et le désespoir; elles ne différaient des nôtres que par le fait qu'elles étaient entièrement soumises à la volonté :

« On peut inférer que n'étant pas un pur esprit il avoit des passions, mais qu'étant sanctifié en toutes les facultez de son ame, il n'en avoit point qui ne fussent innocentes » (I, 1, 5).

Telle est la situation des passions en Jésus-Christ : ayant un corps véritable, il avait des passions véritables, mais exemptes de tout désordre; « Il en estoit le Maistre absolu, et elles dépendoient de sa volonté en leur naissance, en leur progres, et en leur durée » (I, 1, 6). Ici encore, Senault s'appuie sur l'autorité de saint Augustin (*Cité de Dieu*, XIV, IX, 3).

Les passions ne sont donc pas mauvaises par elles-mêmes; elles sont bonnes ou mauvaises suivant l'usage qui en est fait. Sur ce point Senault ne s'écarte pas de ses prédécesseurs, qui suivent saint Thomas

(Prima secundae, qu. XXIV) en s'opposant au stoïcisme; il n'en diffère que par le recours à l'autorité de saint Augustin :

« Je ferois tort à cette pensée si je l'expliquois par d'autres paroles que celles de S. Augustin. On ne considere pas tant dans un homme pieux la naissance que la cause de sa cholere, on ne pese pas la grandeur de sa tristesse mais le sujet, et on ne se met pas tant en peine de sçavoir s'il a de la crainte que de sçavoir pourquoi il en a : car s'il se fâche contre un pecheur pour le corriger, s'il s'afflige avec un miserable pour le consoler, et si par sa crainte il destourne le mal-heur d'un homme qui s'alloit perdre, je ne croy pas qu'il y ait de juge si severe qui veuille condamner des passions si utiles » (I, II, 3).

Senault donne en marge le texte latin et la référence à *La Cité de Dieu* (IX, V).

Le péché originel, rendant l'homme criminel, a provoqué la révolte des passions, et il n'est plus au pouvoir de la nature de les assujettir. Pour cela, la raison a besoin de la grâce; mais le désordre des passions ne sera entièrement supprimé que dans l'état de gloire. Voici comment Senault décrit la situation actuelle de l'homme chrétien :

« Comme les passions résident en cette partie de l'ame qui est encore infectée par le péché, il ne faut pas s'estonner si elles sont rebelles puis que leur mere est desobeissante, et l'on ne doit pas s'imaginer que la grace les estouffe puis qu'elle laisse dans la rebellion la puissance mesme qui les produit : tout ce que l'on peut souhaiter de sa conduite, c'est qu'elle modere leur fougue, qu'elle reprime leur violence, et qu'elle previenne leurs premiers mouvemens : aussi est-ce l'une de ses principales occupations, car quand elle a obligé l'esprit à connoistre Dieu, et la volonté à l'aymer, elle estend ses soins sur la partie inferieure de l'ame, et tasche de calmer le desordre de ses passions » (I, II, 3).

C'est sur le terrain des passions que se livre le combat de la grâce et de la concupiscence, et ce combat ne sera achevé que dans l'état de gloire. Les thèmes augustinien de la concupiscence et des passions se mêlent parfois chez Senault d'une manière qui rend leur articulation difficile à saisir. Il écrit : « puisque la grâce ne peut esteindre la concupiscence, elle ne peut ruiner les passions » (I, II, 3, fin), établissant un lien entre concupiscence et passions. Immédiatement après, il ajoute : « toute l'assistance que l'homme en doit esperer, c'est de les

menager avec tant d'adresse, qu'elles deffendent le parti de la vertu, et qu'elles combattent celui du vice ». Dans ce cas, les passions n'ont plus rien à voir avec la concupiscence. En fait, il n'y a pas contradiction chez Senault, pas plus que chez saint Augustin : la concupiscence implique les passions, mais ce n'est pas une implication réciproque.

Les réminiscences et les citations de l'œuvre de saint Augustin émaillent aussi la seconde partie de *De l'usage des passions*, qui examine tour à tour chacune des passions particulières. Ainsi, Senault, traitant du mauvais usage de l'amour, c'est-à-dire de l'amour-propre, intègre à son analyse le thème augustinien des trois concupiscences :

« De cette source de mal-heurs, il sort trois ruisseaux qui inondent tout l'univers, et qui causent un deluge dont il est bien mal-aisé de se sauver; car de cet amour desreglé naissent trois autres amours qui empoisonnent toutes les ames et qui bannissent toutes les vertus de la terre; le premier est l'amour de la beauté, qu'on appelle incontinence; le second est l'amour des richesses, qu'on appelle avarice; le troisieme est l'amour de la gloire, qu'on appelle ambition » (II, I, 2).

Parmi les plus belles pages de son livre, il faut compter celles où il paraphrase saint Augustin à propos de l'amitié et de la miséricorde.

Senault aurait pu tout aussi bien se contenter d'exposer les éléments de théorie des passions disséminés dans toute l'œuvre de saint Augustin, surtout dans *La Cité de Dieu*, sans tenir compte des développements ultérieurs de la question. S'il a préféré partir de la tradition thomiste pour la critiquer et l'infléchir à la lumière de l'héritage augustinien, c'est sans doute parce que c'est là l'histoire de sa propre pensée. Le thomisme est premier dans sa réflexion, dans la mesure où il constitue le cadre de la formation scolaire et universitaire; l'augustinisme ne vient qu'après, fruit d'une méditation personnelle des écrits de l'évêque d'Hippone. Cela ne va pas sans une certaine tension de la pensée, qui se traduit à la surface du texte par des incohérences au moins apparentes. Ainsi, la distinction entre appétit concupiscible et appétit irascible a beau être récusée au nom de l'autorité de saint Augustin, elle réapparaît plus loin dans la tentative pour expliquer comment le péché originel a établi le désordre des passions :

« Selon qu'elles tiennent plus de l'esprit ou du corps, elles prennent le party de l'un ou de l'autre, et ne font point d'acte d'obeissance qui ne soit accompagné de quelque rebellion.

L'appetit que nous appelons concupiscible est presque toujours d'intelligence avec le corps, et celui que nous appelons irascible favorise quasi toujours l'esprit » (I, II, 1).

De même, le projet d'écrire un traité des passions, dont plus de la moitié est consacrée à l'examen des passions particulières telles que les énumère saint Thomas, semble difficilement conciliable avec l'affirmation, étayée par l'autorité de saint Augustin, qu'il n'y a qu'une seule passion :

« La raison nous force de croire qu'il n'y a qu'une passion, et que l'espérance et la crainte, la douleur et la joie sont les mouvemens ou les proprieté de l'amour. Et pour le dépeindre de toutes ses couleurs, il faut dire que quand il languit apres ce qu'il aime on l'appelle desir, que quand il le possède il prend un autre nom, et se fait appeller plaisir, que quand il fuit ce qu'il abhorre on le nomme crainte, et que quand apres une longue et inutile deffense il est contraint de le souffrir il s'appelle douleur. Ou bien pour dire la mesme chose en termes plus clairs, le desir et la fuite, l'esperance et la crainte sont les mouvemens de l'amour, par lesquels il cherche ce qui luy est agreable, ou s'éloigne de ce qui luy est contraire; la hardiesse et la cholere sont les combats qu'il entreprend pour deffendre ce qu'il aime, la joie est son triomphe, le desespoir est sa foiblesse, et la tristesse est sa deffaite. Ou, pour employer les paroles de saint Augustin, le desir est la course de l'amour, la crainte est sa fuite, la douleur est son tourment, et la joie est son repos » (I, I, 3).

Senault cite en marge deux textes de saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, VII, et le *De substantia dilectionis*, I et II; il insiste très fortement, soulignant par là ce qui pourrait apparaître comme une incohérence, et qui est en fait une manière de serrer la vérité au plus près. Car la vérité est complexe. Séparer l'examen des différentes passions est une nécessité d'exposition, mais cela ne doit pas cacher leur unité. L'imprégnation augustinienne établit une distance critique par rapport au modèle thomiste; elle ne substitue pas au dogmatisme de l'École un autre dogmatisme; elle contribue à maintenir ouvertes la recherche et la discussion. Par là, Senault arrive à poser toutes les questions pertinentes, sans toujours y répondre. Par là, son livre *De l'usage des passions* est toujours actuel.

MICHEL LE GUERN

Helvétius et l'idée de l'humanité

I. — De diverses manières de brûler les livres

La pensée d'Helvétius n'est pas tout à fait ignorée. Plutôt, on veut l'ignorer.

« La fureur avec laquelle les moines et les prêtres ont persécuté Rousseau est un témoignage non suspect de la bonté de son ouvrage : on ne poursuit pas les auteurs médiocres »¹. Helvétius savait de quoi il parlait, et on peut lui appliquer ce qu'il disait de Rousseau. Son livre *De l'Esprit* avait été condamné et brûlé comme le furent quelques années après ceux de Rousseau. Ces condamnations n'ont pas anéanti les œuvres de Rousseau, ni celles d'Helvétius : les livres condamnés de l'un et de l'autre ont été transmis à la postérité.

Il n'y ont pas trouvé même destin. Étudiés, commentés, et surtout passionnément discutés, les ouvrages de Rousseau n'ont jamais cessé de vivre. Ceux d'Helvétius ont seulement survécu — ce qui est tout de même déjà quelque chose. Malgré l'admiration qu'ils ont suscitée ici et là, à tel ou tel moment, tout se passe comme s'ils avaient été brûlés plusieurs fois. Car il est des manières insidieuses, sournoises, hypocrites de brûler les livres : en dénaturer la pensée lorsqu'on en parle; les dire sans intérêt; plus radicalement, n'en pas parler du tout. Brûler un livre, c'est l'empêcher de trouver des lecteurs. On peut brûler un

[Cet article reprend une communication prononcée le 26 avril 1986 au séminaire de recherche sur la notion de développement. Les questions posées par les participants m'ont incité à étendre quelques analyses et à en ajouter quelques autres. Je remercie M. Bloch et les participants de m'avoir ainsi offert l'occasion de préciser certains points.]

livre à feu de justice, sur le bûcher. On le peut aussi brûler à petit feu, à feu couvert. Médisances, calomnies, ignorance et silence transforment aussi les livres en cendres grises et froides.

Le nom d'Helvétius ne revient pas fréquemment dans la conversation des philosophes. Qui se propose d'étudier la pensée d'Helvétius n'est pas embarrassé par la bibliographie : on compte sur les doigts des deux mains les études qui lui sont consacrées, et sur les doigts d'une seule celles qui se prétendent complètes. La voix d'Helvétius n'est pas assourdie par l'abondance des commentaires, et la vraie difficulté, pour qui veut étudier ses ouvrages, est d'abord de se les procurer. Les deux principaux ouvrages philosophiques d'Helvétius n'ont pas été réédités *in extenso* depuis 1911 ; on ne peut les lire que dans des éditions anciennes ou très anciennes ; ils sommeillent discrètement dans les bibliothèques ou chez quelques libraires spécialisés.

On prétendra peut-être qu'ils n'ont pas été réédités faute de curiosité pour la pensée d'Helvétius, et par manque de lecteurs potentiels. Il faut alors remarquer que rien n'a été tenté depuis longtemps pour attirer l'attention des philosophes sur l'importance et l'intérêt de cette pensée.

Ainsi, on n'en croit pas ses yeux, mais il faut pourtant se rendre à l'évidence : dans son *Histoire du matérialisme*, ouvrage qui a fait autorité pendant des décennies, Lange ne consacre aucune étude particulière à Helvétius, dont le nom est à peine mentionné. Dans l'examen du matérialisme au XVIII^e siècle, Lange réserve un chapitre à La Mettrie, et un autre à d'Holbach, mais on ne trouve le nom d'Helvétius que par une citation de Zeller, placée au commencement d'une longue note, fort intéressante, du reste².

Émile Bréhier, dans son travail, qu'on ne saurait, je crois, mépriser, ne passe pas Helvétius sous silence. Il lui consacre quelques pages après l'examen des doctrines de La Mettrie et de d'Holbach. Ses analyses sont sévères et embarrassées — ce qui s'explique sans doute par le fait que dans tout le chapitre consacré aux Encyclopédistes, il suit Lange de très près. On retrouve en effet dans les pages de Bréhier sur les Encyclopédistes exactement le plan de la quatrième partie du tome I de Lange, de sorte que les paragraphes sur Helvétius apparaissent comme ajoutés et même surajoutés. Bréhier comble sommairement une lacune de Lange, et écrit, par exemple, sans souci excessif de la chronologie : « Le livre *De l'Esprit* (1758) d'Helvétius ne contient pas de doctrine essentiellement différente : il est l'application, en matière intellectuelle, des thèses que d'Holbach soutenait en morale »³.

L'imparfait est ici très étonnant, les ouvrages de d'Holbach étant assez nettement postérieurs au premier grand livre d'Helvétius.

Bien d'autres affirmations sur Helvétius sont d'autant plus surprenantes que, d'ordinaire, Bréhier se montre beaucoup plus scrupuleux et surtout perspicace. Manifestement, il n'a pas pris un intérêt extrême à traiter des Encyclopédistes, ce qui, joint au fait qu'il suit Lange de très près, explique, à propos d'Helvétius, des approximations et des erreurs comme il ne s'en permettrait pas avec d'autres auteurs. Sur plusieurs points, ses analyses sur le matérialisme français du XVIII^e siècle et sur Helvétius ne manquent pas de pertinence. Mais on est tout de même un peu surpris que le chapitre consacré aux Encyclopédistes s'intitule « la théorie de la nature », les chapitres suivants, réservés à Voltaire et à Rousseau, s'intitulant « les théories de la société » — comme si la philosophie d'Helvétius n'était pas essentiellement et presque exclusivement une « théorie de la société ». Si Bréhier n'était pas resté prisonnier de la perspective adoptée par Lange, aurait-il mis l'accent sur la théorie de la nature des matérialistes ? Ce n'est pas sûr. On doit s'étonner, en tout cas, qu'il n'analyse pas davantage l'esprit de l'Encyclopédie, qu'il ne cherche pas à définir avec précision la notion de « Lumières », et les idées de la technique et de l'instruction qu'elle implique, qu'il ne s'applique pas plus sérieusement à marquer l'originalité d'Helvétius par rapport aux autres Encyclopédistes matérialistes. Surtout, on doit s'indigner de la manière dont il présente l'idée maîtresse d'Helvétius. Il a bien raison d'écrire que, pour Helvétius, l'esprit est « tout dehors ». Mais cela ne veut pas dire, comme il le prétend, que « l'éducation ne trouve devant elle aucune résistance et peut former les esprits à sa guise », ou encore qu'on « peut pousser plus loin l'idolâtrie de l'éducation, de la fabrication artificielle des esprits »⁴. Helvétius dit explicitement le contraire. L'éducation ne peut dépendre qu'en partie des efforts humains, même si l'instruction peut être largement répandue. Pour qui veut bien prendre la pensée d'Helvétius dans la rigueur et la précision de son expression, elle ne saurait être confondue avec les prétentions des manipulateurs d'opinion. Helvétius ne se propose pas de « fabriquer » des esprits, mais d'éclairer des hommes, ce qui est bien autre chose.

On pourrait relever, dans l'exposé de Bréhier, d'autres lacunes et d'autres erreurs. La conclusion de ses considérations sur le matérialisme du XVIII^e siècle n'est pas moins surprenante. Lange, après l'examen des doctrines de La Mettrie et de d'Holbach, consacrait un chapitre à « la réaction contre le matérialisme », où il accordait une

certaine place au spinozisme de Goethe. Bréhier, qui ne pouvait avoir pour la pensée de la nature telle que Goethe la concevait qu'une estime très modérée⁵, emprunte pourtant à Lange une citation de Goethe pour dresser le bilan du matérialisme français du XVIII^e siècle; il écrit : « Ces livres (ceux des Encyclopédistes matérialistes) suscitèrent une ardente polémique, dont les incidents n'intéressent pas l'histoire des doctrines; au reste, ils tombèrent vite dans l'oubli, et ils semblèrent surtout secs et ennuyeux : nous ne comprenions pas, dit Goethe en parlant du *Système de la Nature*, qu'un pareil livre pût être dangereux. Il nous paraissait si terne, si cimmérien, si cadavéreux, que nous avions peine à en supporter la vue »⁶.

Ces lignes de Goethe, qui justifient, à la lettre, enterrement ou incinération, Bréhier les fait suivre d'une analyse de l'examen critique du matérialisme par « Holland dans ses *Réflexions philosophiques* (1773) ». Il ne mentionne pas les nombreuses éditions des œuvres d'Helvétius jusque vers 1820, et qui attestent pourtant que ces livres ne semblèrent pas universellement « secs et ennuyeux ». Tout le monde ne peut pas vivre à la cour de Weimar. Mais il est exact, par ailleurs, qu'entre 1820 et 1880 à peu près, Helvétius ne semble guère avoir été lu ni étudié. Tout le monde ne peut pas échapper au romantisme.

Bref, à lire les pages de Bréhier (et d'autres) sur La Mettrie, Helvétius, d'Holbach, on peut difficilement se convaincre que la lecture de leurs œuvres vaut une heure de peine — celle d'Helvétius peut-être moins que les autres. Helvétius est condamné, philosophiquement, cette fois.

Mais être condamné par Holland, est-ce vraiment être condamné? Qui ne pourrait être juge aussi compétent que Holland? Et si, sous les cendres et la poussière que les années et les historiens ont déposées sur les œuvres d'Helvétius, un peu de braise, un peu de chaleur et de lumière avait été préservé?

Peut-être l'étude des quelques pages consacrées par Helvétius à l'idée de l'humanité pourra-t-elle contribuer à attirer sur lui au moins un peu de curiosité. Essayons donc d'expliquer pourquoi Helvétius s'intéresse à l'Humanité, et comment il le fait. C'est affaire d'intérêt, et de lumières.

II. — Le principe d'intérêt

« Tout art et toute recherche (*methodos*), disait Aristote dès la première phrase de l'*Éthique à Nicomaque*, et de même toute action et

tout choix tendent vers un bien »⁷. A ce principe, Helvétius entend en substituer un autre, selon lequel tout art, toute action, toute science sont déterminés par l'intérêt : « l'intérêt, écrit-il, préside à tous nos jugements » ; « l'intérêt est l'unique juge de la probité et de l'esprit » ; « on obéit toujours à son intérêt » ; « si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt »⁸.

La notion d'intérêt est fort complexe, d'autant plus qu'au XVIII^e siècle, elle devient un des concepts majeurs de la pensée philosophique.

Le sens premier correspond au latin *interest mea* : il importe pour moi. La notion est relative; elle suppose une double relation. D'une part, *a parte subjecti*, l'intérêt s'oppose à l'indifférence, et témoigne de l'attachement de quelqu'un à quelque chose; il marque la relation de quelqu'un à quelque chose. Mais le sens du mot, pris *a parte objecti*, n'est pas moins relatif. L'intérêt, ou les intérêts, de quelqu'un ne sont pas seulement relatifs à sa personne et à sa situation : on appelle intérêt non vraiment le bien, mais plutôt l'avantage ou les avantages, c'est-à-dire le mieux. La recherche de son intérêt est recherche non du bien pris absolument, mais du mieux-être.

Philosophiquement, la question de l'intérêt est donc principiellement celle des rapports de l'intérêt ou des intérêts et du bien.

Une première manière de déterminer ces rapports consiste à séparer en droit l'absolu et le relatif, le bien et l'intérêt, et à distinguer faire le bien pour le bien, et le faire par intérêt, c'est-à-dire égoïstement. Lorsque La Rochefoucauld dit que « L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde. », et que « Les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves se perdent dans la mer. », il dit que les hommes ne font guère le bien qu'ils n'y trouvent en même temps leur intérêt. Pensée de moraliste, sur fond sans doute de théologie de l'irréversible déchéance et du mal radical.

Dans la pensée du XVIII^e siècle, la notion d'intérêt prend une importance plus grande parce qu'elle prend un sens plus radical. *La notion d'intérêt est alors la détermination du problème philosophique du moteur de l'action humaine.*

Pour bien mettre en évidence l'originalité d'Helvétius, on peut commencer par quelques remarques sur le sens et l'importance de la notion chez Montesquieu, chez Rousseau, et chez Kant.

La doctrine du « principe des gouvernements » élaborée par Montesquieu définit une manière de comprendre l'intérêt.

Montesquieu distingue l'essence du gouvernement et son principe : « Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir »⁹. Le vocabulaire de Montesquieu est révélateur : il distingue structure et principe de mouvement, statique et dynamique, et montre comment la question du moteur des actions humaines est posée sur le fondement d'une métaphore mécaniste. La métaphore est explicitée lorsque Montesquieu nomme le principe du gouvernement son « ressort ».

L'idée maîtresse de Montesquieu est qu'il existe un rapport nécessaire entre la « structure » et le « principe » du gouvernement, parce que celui-ci est la condition de possibilité de maintien et de subsistance de celle-là. Montesquieu écrit par exemple : « Il ne faut pas beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintienne ou se soutienne. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, règle ou contient tout. Mais, dans un état populaire, il faut un ressort de plus, qui est la VERTU »¹⁰.

Ce « ressort » supplémentaire, nécessaire au gouvernement dans un État populaire, pose une question philosophique de taille, parce qu'il oblige à considérer l'intérêt à deux points de vue différents.

Du gouvernement aristocratique, Montesquieu écrit qu'il « a par lui-même une certaine force que la démocratie n'a pas. Les nobles y forment un corps, qui, par sa prérogative et pour son intérêt particulier, réprime le peuple : il suffit qu'il y ait des lois pour qu'à cet égard elles soient exécutées »¹¹. Dans cette forme de gouvernement donc, l'intérêt des nobles coïncide avec celui du gouvernement. Or, un peu plus loin, Montesquieu écrit : « Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut ; comme, dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvement, de forces et de roues qu'il est possible. L'état subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, et de toutes ces vertus héroïques que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler »¹².

La démocratie suppose la vertu comme principe *supplémentaire*, et la vertu est bien victoire sur l'égoïsme, « renoncement », et « sacrifice ». Or, comment ce renoncement peut-il être possible? Pour que le citoyen sacrifie ses intérêts au bien commun, il faut nécessairement qu'il ne reste pas indifférent au bien commun, qu'il ne s'en désintéresse pas. Pour que la vertu puisse être un « ressort », il faut, même toute question d'égoïsme mise à part, que le citoyen prenne intérêt à la vertu.

Si l'on appelle intérêt en général ce qui fait que les hommes choisissent et agissent, alors il faut un intérêt au bien. Le bien en soi ne peut conduire une action que s'il est aussi un bien pour nous. Posée la question du moteur de l'action et du choix, supposé que l'intérêt soit la *ratio essendi* de l'action, si l'action se définit comme bonne par son rapport à un bien absolu, alors, un intérêt pour le bien est nécessaire, et *l'intérêt doit être compris à partir du bien*.

On aperçoit ainsi l'importance de l'intéressement, et son sens dans les procédés éducatifs d'un Rousseau, par exemple. Il faut que ce qui est bon pour l'enfant soit aussi ce à quoi il prenne intérêt. Plus généralement, la notion d'intérêt est omni-présente dans la pensée de Rousseau. Elle prend cette importance parce que l'intérêt est la détermination générale de la volonté, et reste compris lui-même à partir du bien. Rousseau distingue et même oppose intérêt général et intérêts particuliers. Il parle, et ce n'est pas par hasard, plutôt d'intérêt général que de bien public, ou de bien général, de bien commun. Cependant, la fonction qu'il attribue au législateur, par exemple, montre clairement qu'il subordonne l'intérêt au bien, qu'il comprend celui-là par celui-ci. « De lui-même, écrit-il, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même, il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé... Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent; le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides »¹³. Ainsi se définit ce qu'on pourrait nommer le « platonisme » de Rousseau.

Pour bien comprendre le sens de la doctrine d'Helvétius, on peut anticiper un peu, et citer dès maintenant un de ses lecteurs qui est en même temps un de ses adversaires philosophiques les plus déterminés et les plus rigoureux : Kant.

Dans le vocabulaire de Kant, la question qui nous occupe, celle du « ressort » de l'action humaine, est celle du *mobile*, c'est-à-dire « du principe subjectif de détermination de la volonté d'un être dont la raison n'est pas déjà, en vertu de sa nature, nécessairement conforme

à la loi objective »¹⁴. Dans la philosophie critique, la notion d'intérêt se définit à partir de cette problématique du mobile, c'est-à-dire du rapport à l'absolu d'une raison finie.

Dès la *Critique de la raison pure*, Kant affirme un intérêt naturel des hommes pour la moralité : « L'esprit humain (comme je crois que cela arrive nécessairement pour tout être raisonnable), prend un intérêt naturel à la moralité, bien que cet intérêt ne soit pas sans partage, ni prépondérant dans la pratique. Affermissez et augmentez cet intérêt, et vous trouverez la raison très docile, et même plus éclairée pour unir à l'intérêt pratique l'intérêt spéculatif. Si au contraire vous ne prenez pas soin dès le début, ou au moins à moitié chemin, de rendre les hommes bons, vous n'en ferez jamais des hommes sincèrement croyants »¹⁵. La notion d'intérêt naturel induit une pédagogie du développement, dont l'aboutissement est de donner accès vrai à l'intérêt naturel porté par la raison à ce qui passe la nature.

La *Critique de la raison pratique* précise cette notion d'intérêt, en la dérivant de la notion de mobile, elle-même dérivée non exactement de la notion de bien, mais plus précisément de celle d'absolument bon, de bon en soi. Kant écrit : « Du concept d'un mobile découle celui d'un *intérêt*, qui ne peut jamais être attribué à un être autre que celui qui est doué de raison et signifie un mobile de la *volonté en tant qu'il est représenté par la raison*. Comme c'est la loi elle-même qui, dans une *volonté moralement bonne*, doit être le mobile, l'*intérêt moral* est un intérêt, pur et indépendant des sens, qui vient de la simple raison pratique. Sur le concept d'un intérêt se fonde aussi celui d'une *maxime*. Une maxime est donc véritablement morale seulement lorsqu'elle repose sur le simple intérêt qu'on prend à l'observation de la loi »¹⁶.

Kant conclut l'analyse sur ces mots : « Ces trois concepts, celui d'un mobile, celui d'un intérêt, et celui d'une maxime... supposent un besoin d'être excité à l'activité. Par conséquent, ces trois concepts ne peuvent être appliqués à la volonté divine »¹⁷.

En philosophie comme ailleurs, c'est lorsqu'un concept change de sens qu'il a le plus de sens. Au XVIII^e siècle, le concept d'intérêt change de sens. Il passe d'une signification déterminée à un sens plus large, ce « passage » correspondant à un problème philosophique. Au sens étroit, tout intérêt est égoïste. Au sens plus large, l'intérêt est le principe même de toute action, égoïste ou « désintéressée ». Alors, l'intérêt est déterminé par le bien.

Le propre de la pensée d'Helvétius, qu'il importe de souligner pour éviter de réduire sa doctrine et lui faire perdre tout... intérêt, est de prendre le mot *intérêt* au fond dans les deux sens, et, par conséquent, *de comprendre et de déterminer le bien par l'intérêt*. Pour Helvétius, *l'intérêt est le contenu et l'explication du bien*, et on ne peut trouver dans les différents biens que différents intérêts.

III. — Éclaircissements

1. — Cette position, qui consiste à comprendre et déterminer le bien à partir de l'intérêt, implique d'abord que la notion d'intérêt ne soit pas absolument première. Elle est elle-même dérivée. La notion première et fondamentale, par laquelle se définit l'intérêt, est celle de plaisir. Du mot *intérêt*, Helvétius écrit : « je l'applique généralement à tout ce qui peut nous procurer des plaisirs, ou nous soustraire à des peines » ; ou encore : « chaque particulier juge des choses et des personnes par l'impression agréable ou désagréable qu'il en reçoit »¹⁸. Le plaisir, en outre, ne définit pas directement le principe d'intérêt. Helvétius conçoit au fond le plaisir comme un état : le plaisir est senti comme manière d'être. L'amour de soi se constitue à partir du plaisir. D'autre part, le plaisir, en lui-même, ne peut déterminer la volonté : on ne peut vouloir avoir plaisir, ou prendre plaisir par décret ; on peut seulement vouloir ce qui donne plaisir, ou procure du plaisir, et par exemple, la consommation d'aliments. Le plaisir, donc, constitue l'amour de soi, et l'amour de soi suscite l'intérêt pour ce qui peut le satisfaire. La notion d'intérêt possède ainsi, chez Helvétius, une généalogie — pour reprendre un mot de l'*Encyclopédie* (que Nietzsche aussi a repris, en ne l'ignorant pas, à l'*Encyclopédie*). Cette généalogie va du plaisir à l'intérêt (pour ceci ou pour cela) en passant par l'amour de soi.

2. — Elle définit le matérialisme d'Helvétius. Elle implique, en effet, que la raison ne puisse être « pratique par elle-même », et qu'on ne puisse pas parler, comme Kant le fera, « d'intérêt moral », ni même, en toute rigueur, « d'intérêt naturel ». Tout intérêt est pour la sensibilité, sinon pour le sensible. Une telle position exclut la possibilité d'une philosophie de l'absolu. Si le bien, c'est l'intérêt, alors, le bien est toujours un bien pour moi, pour toi, pour lui, pour nous, ou vous ou eux. L'idée du Bien en soi n'est qu'un mot, ou comme dit Helvétius, une « chimère platonicienne ». Le Bien en soi n'est pas « au-delà » de l'être, mais en deçà. L'universel, en ce qui concerne le bien, doit se définir autrement.

3. — Cette généalogie exclut aussi radicalement tout pragmatisme. Le pragmatisme, comme doctrine, affirme que « Truth is what works » : la vérité, c'est ce qui « marche », ce qui « réussit ». Tout le problème, au contraire, pour Helvétius, est d'expliquer comment est possible un intérêt pour le vrai, de montrer et de cultiver l'intérêt du vrai et l'intérêt pour le vrai. On peut dire que son point de vue a quelque chose de commun avec celui que définira Kant pour l'anthropologie. Mais le « point de vue pragmatique » de l'anthropologie kantienne n'est pas un pragmatisme au sens défini par William James ou par d'autres Américains. Le critère décisif, ici, est celui de la possibilité et de l'intérêt de la vérité. Helvétius ne dit pas que la vérité, c'est l'intérêt, mais, tout au contraire, qu'il faut s'intéresser à la vérité, parce que la vérité est condition de réussite, et, en somme, que l'intérêt, c'est la vérité.

4. — Ce que je nomme le « principe d'intérêt » doit être compris comme définition de *fonction*, au sens mathématique du terme.

Pour éclaircir ce point, on peut considérer le nominalisme d'Helvétius — qu'il développe peu, il est vrai. Que signifient les termes généraux ? « Les hommes, explique Helvétius, ont inventé et introduit dans le langage de ces expressions, si j'ose dire, algébriques, qui, jusqu'à leur application à des objets sensibles, n'ont aucune signification réelle, et ne sont représentatives d'aucune idée déterminée »¹⁹. Il précise : « Prenons pour exemple de ces expressions insignifiantes, celle de *ligne* considérée en géométrie indépendamment de sa longueur, largeur et épaisseur. Ce mot, en ce sens, ne rappelle aucune idée à l'esprit. Une pareille ligne n'existe point dans la nature; l'on ne s'en forme point d'idée. Que prétend donc le maître, en se servant de cette expression ? simplement avertir son disciple de porter toute son attention sur le corps considéré comme long, et sans égards à ses autres dimensions »²⁰. Cette analyse n'a rien, en elle-même, d'original. Mais le plus intéressant est qu'Helvétius précise et interprète son nominalisme algébriquement, même si ce n'est qu'avec un certain embarras. Le terme général est dès lors compris comme fonction d'une *variable*. Tel est bien le sens du mot « algébrique » : « Lorsque, pour la facilité du calcul, on substitue dans cette science les lettres A et B à des quantités fixes, ces lettres représentent-elles aucune idée ? désignent-elles aucune grandeur réelle ? Non. Or, ce qui s'exprime dans la langue algébrique par A et par B, s'exprime, dans la langue usuelle, par les mots faiblesse, force, petitesse, grandeur, etc. Ces mots ne désignent qu'un rapport vague de choses entr'elles, et ne nous présentent d'idées nettes et réelles qu'au moment où l'on les applique à un objet déterminé, et qu'on

compare ces objets à un autre. C'est alors que ces mots mis, si j'ose dire, en équation ou en comparaison, expriment très précisément le rapport des objets entre eux. Jusqu'à ce moment, le mot de grandeur, par exemple rappellera à mon esprit des idées très différentes, selon que je les appliquerai à une mouche ou à une baleine. Ces expressions sont insignifiantes en elles-mêmes »²¹.

De même, le mot intérêt possède une signification « algébrique », en ce sens qu'il constitue une variable qui détermine l'action. Le rapport de l'intérêt à l'action est constant et universel, mais ne « s'applique » pas toujours aux mêmes choses. En ce sens, *l'intérêt en général n'est pas pour Helvétius une norme, mais seulement le principe de toute action humaine, et comme tel, la source et l'origine de toute normativité*. L'intérêt en général n'est pas la norme proprement dite, mais la possibilité de déterminer des normes, tout comme les lois de la nature ne sont pas des « effets », mais la possibilité de calculer des effets, et, par exemple des machines. La notion d'intérêt présente donc un usage aussi bien théorique que pratique. Lorsque l'action est donnée, dans l'histoire, par exemple, il faut chercher l'intérêt qui l'a commandée et qui lui donne sens; lorsque l'action est à accomplir, il faut chercher l'intérêt qui en permettra l'accomplissement. De même pour les lois et les normes en général. L'intérêt en général est donc ce qui permet de « mettre en équation » tant la connaissance des actions accomplies que la bonne détermination des actions à accomplir. L'historien comme le législateur doivent partir de ce principe général.

5. — Si l'intérêt ne se définit pas par le bien, mais à l'inverse, les biens par les intérêts, l'analyse des intérêts constitue la substance même de toute réflexion éthique, qui ne se réduit pas, on va le voir, à un prétendu « calcul des plaisirs ».

IV. — Applications et conséquences de la notion d'intérêt

« La vérité d'un système, dit Helvétius, se prouve par l'explication des phénomènes qui en dépendent »²²; ou encore : « on voit toujours à la manière différente dont les hommes tirent parti d'un principe ou d'une découverte, à qui ce principe ou cette découverte appartient »²³. Examinons donc la manière dont Helvétius applique la notion d'intérêt, et les conséquences qu'il en tire sur trois points : l'explication du courage, la relativité historique du bien, l'importance décisive et le problème général de la législation.

1. — La question posée par le courage est celle du sacrifice. La manière dont Helvétius traite cette question montre bien l'importance de la différence entre plaisir, amour de soi, et intérêt, et de ce que nous avons nommé la généalogie de l'intérêt. Refusant absolument toute détermination du courage par le climat, et plus généralement par les causes physiques, niant que la nature ait doué les peuples du nord d'une supériorité quelconque en matière de courage, Helvétius raisonne ainsi : « ... si l'amour de notre être est fondé sur la crainte de la douleur et l'amour du plaisir, le désir d'être heureux est donc en nous plus puissant que le désir d'être. Pour obtenir l'objet à la possession duquel on attache son bonheur, chacun est donc capable de s'exposer à des dangers plus ou moins grands, mais toujours proportionnés au désir plus ou moins vif qu'il a de posséder cet objet »²⁴.

Cette déduction du courage montre bien l'originalité du matérialisme d'Helvétius. Alors qu'une philosophie spiritualiste — celle de Max Scheler, par exemple²⁵ — interprète et justifie le sacrifice par l'existence de valeurs supérieures et « surordonnées » aux valeurs vitales, Helvétius cherche simplement à expliquer les conditions d'apparition du courage sur le fondement des principes généraux de la conduite humaine, sans présupposer rien d'autre que le caractère premier du plaisir, même par rapport au désir de persévérer dans son être. Dans les termes mêmes d'Helvétius, il s'agit d'expliquer les « phénomènes du courage ». Tandis que Spinoza entendait traiter géométriquement des passions, Helvétius veut traiter en physicien de l'effet des passions. Son matérialisme même lui fait tourner le dos à une explication cartésienne des passions (de l'âme) par les mouvements du corps.

En somme, il pose ainsi la question : étant donnés telle ou telle forme ou tel ou tel acte de courage, chercher la nature, la force, et l'origine de l'intérêt qui les ont suscités. On n'est pas courageux par nature, ou par condition géographique, comme le prétendent les tenants de la supériorité des peuples du nord ; on l'est toujours par intérêt, et, par exemple, par passion de la gloire. Cette explication du courage ne le réduit pas, et n'en détruit pas le caractère admirable, dont chacun, du reste, juge conformément à l'intérêt qui le détermine à juger.

2. — Tout intérêt supposant relation, est relatif. Il n'est pas pour autant arbitraire. Il doit changer lorsque changent les conditions. D'où, chez Helvétius, un sens certain de l'historicité des mœurs et du droit.

Le principe de l'intérêt permet de comprendre et de justifier même les mœurs les plus différentes des nôtres : « on peut assurer que les

coutumes les plus ridicules et même les plus cruelles ont toujours eu pour fondement l'utilité réelle ou apparente du bien public »²⁶. Il en donne un exemple classique, qu'on trouve déjà dans le *Discours de la méthode* : celui du vol à Sparte. Mais surtout, il propose des exemples d'autant plus intéressants pour nous qu'ils montrent l'incompatibilité de sa pensée avec des notions comme celles de « mentalité primitive » ou de « mentalité prélogique ». La conduite des « sauvages » est commandée par les mêmes principes que la nôtre. Il n'y a pas de « mentalité prélogique », mais des conditions différentes d'existence. A propos des vieillards sacrifiés dans certaines peuplades avant les chasses, Helvétius écrit : « ... voilà comme un peuple vagabond, que la chasse et le besoin de vivres retiennent six mois dans des forêts immenses, se trouve, pour ainsi dire, nécessité à cette barbarie, et comment, en ces pays, le parricide est inspiré et commis par le même principe d'humanité qui nous le fait regarder avec horreur »²⁷.

Aussi, un usage, une loi, une coutume peuvent-ils, après avoir été favorables à un pays, devenir nuisibles lorsque les conditions et les circonstances ont changé. « Lorsque la France n'était, pour ainsi dire, qu'une vaste forêt, qui doute que ces donations de terres en friche faites aux ordres religieux, ne dussent alors être permises, et que la prorogation d'une pareille permission ne fût maintenant aussi absurde et aussi nuisible à l'état, qu'elle pouvait être sage et utile lorsque la France était encore inculte ? Toutes les coutumes qui ne procurent que des avantages passagers, sont comme des échafauds qu'il faut abattre quand les palais sont élevés »²⁸.

La prise en considération de l'intérêt comme fondement de tout bien ne conduit donc pas à un relativisme destructeur de toute rationalité, mais au contraire à rendre raison des modifications dans la détermination du bien. Helvétius écrit : « L'intérêt des états est, comme toutes les choses humaines, sujet à mille révolutions. Les mêmes lois et les mêmes coutumes deviennent successivement utiles et nuisibles au même peuple. » La mise en relation qu'implique la notion d'intérêt n'aboutit pas à un relativisme, mais à la prise en considération de relativités ; elle ouvre par là la possibilité d'une détermination rationnelle du valable et du périmé, du vivant et du mort, élément premier d'une philosophie de l'histoire. Helvétius écrit encore : « Les siècles doivent nécessairement amener, dans le physique et le moral, des révolutions qui changent la face des empires ; ... dans les grands bouleversements, les intérêts d'un peuple éprouvent toujours de grands changements ; ... les mêmes actions peuvent lui devenir successivement utiles et nuisibles, et par conséquent, prendre tour à tour le nom de vertueuses et de vicieuses »²⁹.

3. — La portée critique de la notion d'intérêt ne touche pas seulement les variations dans le temps. Tout intérêt étant l'intérêt de quelqu'un, de quelques-uns ou de tous, impliquant toujours relation à une ou des personnes, une critique de la société peut se fonder sur la prise en considération des intérêts.

Cette prise en considération oblige à distinguer les intérêts des individus, ceux des groupes (qu'Helvétius nomme souvent « sociétés particulières », ou « petites sociétés »), et l'intérêt de tous ou intérêt général. On peut ainsi montrer que telle ou telle coutume, qui se donne comme bonne pour tous, sert seulement des intérêts particuliers. L'intérêt de la cour n'est pas nécessairement celui du pays, celui d'une corporation non plus. Les « sociétés particulières » — et le clergé, par exemple, en est une — appellent vertueuses des actions conformes à leurs intérêts, mais non à l'intérêt public. Ainsi, beaucoup de prescriptions religieuses sont soit indifférentes, soit contraires à l'intérêt public.

Le premier et pour ainsi dire le seul principe d'une bonne législation est de servir l'intérêt de tous, de ne prendre en considération que l'intérêt général. Helvétius se plaît à répéter l'adage latin « *Salus populi suprema lex esto* ». La distinction des sociétés particulières, l'insistance à montrer la différence entre l'intérêt de groupes particuliers et l'intérêt de tous vaut d'abord manifestement contre tous les privilèges. Mais Helvétius lui donne une signification plus générale. Il lui arrive d'employer le terme de classe : « lorsqu'en conséquence de la multiplication de ses habitants, un peuple se subdivise en plusieurs classes, et que l'on compte dans la même nation celle des riches, des indigents, des propriétaires, des négociants, etc., il n'est pas possible que les intérêts de ces divers ordres de citoyens soient toujours les mêmes »³⁰. Helvétius se livre à ces considérations pour analyser les dangers de la représentation. Mais le passage éclaire bien ce qui détermine, dans sa pensée, la bonne législation.

La législation trouve sa règle dans le « salut du peuple ». Or, qu'est-ce qu'un peuple? Un ensemble d'individus. L'utilité du public, dit Helvétius, est celle « du plus grand nombre d'hommes soumis à une même forme de gouvernement »³¹. Aussi la législation ne doit pas seulement tendre à supprimer les privilèges, mais encore et surtout à assurer l'intérêt de chacun pour l'intérêt de tous. Il s'agit moins de concilier des égoïsmes que de susciter l'intérêt pour ce qui est utile à tous. D'une manière générale, Helvétius se méfie des « petites sociétés », des corps ou des groupes intermédiaires, de tout ce qui peut

constituer un état dans l'état. Mais surtout, il assigne à la législation la tâche de susciter et d'entretenir l'intérêt des individus pour le bien de tous, spécialement en matière d'instruction. Les peuples qui se sont le plus illustrés par les arts et les sciences sont ceux chez lesquels ces mêmes arts et ces mêmes sciences ont été les plus honorés³². Le désir de gloire est l'intérêt qui attache le talent aux tâches de recherche dans le domaine des arts et des sciences.

Le principe de la bonne législation consiste donc à assurer une conformité entre les intérêts des individus et ceux de la société, c'est-à-dire sinon de tous, du moins du plus grand nombre.

V. — L'idée de l'humanité

Sous la plume d'Helvétius, le mot *humanité* désigne ce que désignait le mot latin *humanitas*, savoir la nature ou bien l'essence de l'homme, ce qui fait d'un homme un homme, ou bien ce qui fait d'une conduite une conduite humaine, par opposition à une conduite inhumaine. L'homme est un animal qui peut être inhumain pour l'homme.

Littre indique pour le mot *humanité* une troisième acception, devenue aujourd'hui courante, mais qu'il donne encore pour un néologisme dans la deuxième moitié du XIX^e siècle : « En un sens assez nouveau et qui n'est pas dans le latin, le genre humain, les hommes en général considérés comme formant un être collectif plus grand que la patrie. » Littre se réfère évidemment, pour la définition de ce « néologisme », à Comte. Helvétius n'use que très rarement du terme en cette troisième acception. Il est pourtant un de ceux qui rendront cet usage nouveau courant et même indispensable. Helvétius parle, comme il est d'usage à son époque, de « l'espèce humaine » ou du « genre humain ». Cependant, il écrit plus volontiers : « univers » ; « universel ». Son rationalisme l'exige.

Qui dit raison, dit en effet universel. Lorsqu'on définit la vertu comme n'étant « que le désir du bonheur des hommes », il faut entendre : du bonheur de *tous* les hommes. L'horizon d'une morale comme celle d'Helvétius, qui définit le bien par l'intérêt, et l'intérêt par le bonheur « senti », le bonheur personnel, ne peut être que l'Humanité, l'ensemble des nations — ce qu'il appelle l'univers.

Aussi, la philosophie d'Helvétius n'est pas une ethnologie comparée, qui pourrait éventuellement s'achever en un scepticisme philosophi-

que. Helvétius, lorsqu'il étudie l'esprit et les mœurs, lorsqu'il traite de l'homme, entend bien proposer des vues universelles, donner les fondements et les principes de toute existence humaine possible, quelles diversités que puissent prendre les applications de ces principes selon la diversité des circonstances.

D'où, dans ses ouvrages, et plus nettement dans *De l'Esprit*, une question, une difficulté, une différence nettement posées. Les intérêts des nations sont divers et même antagonistes. L'Humanité est divisée en nations.

Rousseau, au Livre IV de l'*Émile*, tente de répondre aux vues d'Helvétius sur l'humanité. Sa position éclaire par là même celle de son adversaire. Rousseau parle de « l'amour du genre humain », et en détermine très étroitement la nature : « l'amour du genre humain n'est autre chose en nous que l'amour de la justice ». Il précise, un peu plus loin : « Peu lui importe (à Émile) à qui tombe un plus grand bonheur en partage, pourvu qu'il concoure au bonheur de tous : c'est là le premier intérêt du sage après l'intérêt privé; car chacun est partie de son espèce et non d'un autre individu. » Cette affirmation peut apparaître comme une concession à Helvétius. Pourtant, la prise en considération du « genre humain » a chez Rousseau une signification bien différente. Elle règle et tempère la pitié : « Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut donc la généraliser et l'étendre sur tout le genre humain. Alors on ne s'y livre qu'en tant qu'elle est d'accord avec la justice, parce que, de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce encore plus que de notre prochain; et c'est une très grande cruauté envers les hommes que la pitié pour les méchants »³³.

La question se pose très différemment pour Helvétius. Elle n'est pas celle de l'amour du genre humain, mais de son intérêt. Elle ne consiste pas à tenter de tempérer la pitié, en considérant de manière à vrai dire assez vague les intérêts de l'espèce. Helvétius, qui définit le bien par l'intérêt de tous, doit bien distinguer l'intérêt de tous les hommes en général, et celui de tous les hommes appartenant à un peuple. Helvétius ne raisonne pas en sauvage fait pour habiter les villes.

Appelons, avec Helvétius, probité « l'habitude des actions utiles » à autrui; la probité par rapport à l'univers, c'est-à-dire la vertu au service de l'Humanité tout entière ne serait alors « que l'habitude des actions utiles à toutes les nations ». En ce sens, il n'y a pas de probité

par rapport à l'univers, est bien obligé de constater Helvétius, parce qu'il « n'est point d'action qui puisse immédiatement influencer sur le bonheur ou le malheur de tous les peuples ». L'idée d'humanité ici présente n'est plus l'idée d'espèce humaine tout entière présente pour chaque homme; l'univers, c'est le monde des hommes, la terre; universel veut dire sur toute la surface de la terre; nous dirions aujourd'hui mondial. La question de la probité par rapport à l'univers est donc, tout simplement, ni plus ni moins, celle de la paix perpétuelle. L'amour de l'humanité n'est encore qu'une « chimère platonicienne », précise bien Helvétius, parce qu'il pose la question de l'humanité non seulement comme caractère de l'homme humain, mais aussi comme coexistence des nations à la surface de la terre.

Il faut citer une page de *De L'Esprit*, publiée 37 ans avant le projet de paix perpétuelle de Kant³⁴ : « A l'égard de la probité d'intention, qui se réduirait au désir constant et habituel du bonheur des hommes, et par conséquent au vœu simple et vague de la félicité universelle, je dis que cette espèce de probité n'est encore qu'une chimère platonicienne. En effet, si l'opposition des intérêts des peuples les tient, les uns à l'égard des autres dans un état de guerre perpétuelle; si les paix conclues entre les nations, ne sont proprement que des trêves comparables au temps, qu'après un long combat, deux vaisseaux prennent pour se ragréer et recommencer l'attaque; si les nations ne peuvent étendre leurs conquêtes et leur commerce qu'aux dépens de leurs voisins; enfin, si la félicité et l'agrandissement d'un peuple sont presque toujours attachés au malheur et à l'affaiblissement d'un autre, il est évident que la passion du patriotisme, passion si désirable, si vertueuse et si estimable dans un citoyen, est, comme le prouve l'exemple des Grecs et des Romains, absolument exclusive de l'amour universel. Il faudrait, pour donner l'être à cette espèce de probité, que les nations, par des lois et des conventions réciproques, s'unissent entre elles, comme les familles qui composent un état; que l'intérêt particulier des nations fût soumis à un intérêt plus général; et qu'enfin, l'amour de la patrie s'éteignant dans les cœurs, y allumât le feu de l'amour universel : supposition qui ne se réalisera de longtemps »³⁵.

La pure et simple prise en considération du principe d'intérêt ouvre donc à l'humanité un avenir, ou plus exactement son avenir. L'esprit devance la probité, ou, si l'on veut, la pensée devance la pratique.

Car si aucune action ne peut, pour le moment du moins contribuer au bonheur (ou au malheur) de l'humanité entière, il n'en va pas de même pour l'esprit. Inventions et découvertes appartiennent à l'huma-

nité tout entière. « Qu'un homme découvre un spécifique, qu'il invente une machine, tel qu'un moulin à vent, ces productions de son esprit peuvent en faire un bienfaiteur du monde. Par rapport à l'univers, l'esprit se définit comme l'habitude des idées intéressantes pour tous les peuples, soit comme instructives, soit comme agréables »³⁶. En ce sens, non seulement il est des idées universellement instructives et agréables, non seulement « l'esprit d'un particulier peut avoir des rapports avec l'univers entier », mais même le véritable esprit est celui qui vaut pour tous les peuples, et qui se tient en rapport avec l'univers entier. L'esprit, pourrait-on dire, c'est l'intérêt de l'Humanité.

Helvétius ne développe pas ce qui est évident, savoir que les découvertes scientifiques et techniques peuvent intéresser l'humanité entière, et cherche surtout à montrer qu'il est des idées agréables, des beautés, propres à plaire universellement. Il est remarquable qu'il trouve l'universalité du jugement de goût, comme dira Kant, surtout dans ce dont ce même Kant traitera sous le nom de sublime, savoir le sentiment du grand. « Tout ce qui est grand, dit Helvétius, a droit de plaire aux yeux et à l'imagination des hommes. » Il justifie ainsi le privilège du « grand » : « cette espèce de beauté l'emporte infiniment, dans les descriptions, sur toutes les autres beautés qui, dépendantes, par exemple, de la justesse des proportions, ne peuvent être ni aussi vivement, ni aussi généralement senties, puisque toutes les nations n'ont pas les mêmes idées des proportions ».

Helvétius propose divers exemples : les cataractes « du Saint Laurent », les cavernes de l'Etna, les montagnes, les pyramides « de Memphis », une tempête. Sur ce point, une citation un peu longue s'impose derechef. Helvétius écrit : « ... qu'un homme monte la nuit sur une montagne pour y contempler le firmament : quel est le charme qui l'y attire ? est-ce la symétrie agréable dans laquelle les astres sont rangés ? Mais ici, dans la voie lactée, ce sont des soleils sans nombre amoncelés sans ordre les uns sur les autres ; là, ce sont de vastes déserts. Quelle est donc la source de ses plaisirs ? L'immensité même du ciel. En effet, quelle idée se former de cette immensité, lorsque des mondes enflammés ne paraissent que des points lumineux semés çà et là dans les plaines de l'éther, lorsque des soleils plus avant engagés dans les profondeurs du firmament, n'y sont aperçus qu'avec peine ? L'imagination qui s'élance de ces dernières sphères, pour parcourir tous les mondes possibles, ne doit-elle pas s'engloutir dans les vastes et immensurables concavités des cieux ; se plonger dans le ravissement que produit la contemplation d'un objet qui occupe l'âme tout entière, sans cependant la fatiguer ? C'est aussi la grandeur de ces décorations, qui

dans ce genre a fait dire que l'art était si inférieur à la nature; ce qui, en termes intelligibles, ne signifie rien autre chose, sinon que les grands tableaux nous paraissent préférables aux petits »³⁷. Les cieux ne chantent pas la gloire de Dieu. Pourtant, leur contemplation assure entre les hommes une communauté.

Cette manière d'apprécier les rapports possibles de l'action et du savoir de chacun à l'Humanité donne le sens vrai de l'importance prédominante de l'instruction telle que la conçoit Helvétius. Le bonheur des hommes dépend beaucoup plus de leur intelligence que de leur cœur, de leur esprit que de leur vertu; à vrai dire, il dépend presque exclusivement de l'esprit, dont la plus haute des productions, celle qui ne sera pas réalisée avant « bien des siècles », est la législation. Tout le bonheur possible, l'humanité ne pourra l'atteindre que grâce aux sciences et aux arts, l'art suprême étant celui de la législation. Ce primat du savoir constitue le fondement de l'opposition entre Helvétius et Rousseau, même si cette opposition est très complexe, moins sommaire qu'il ne semble d'abord, et moins radicale dans ses conséquences que dans son principe. Dans la perspective ouverte par Helvétius, la grande affaire n'est pas de moraliser les hommes, mais de les instruire. La république a besoin de savants.

Helvétius donc, insiste sur l'éducation, en montrant bien le paradoxe. Les sciences et les arts se développent d'autant plus et mieux dans un pays qu'ils y sont plus et mieux encouragés. Or, la législation, en honorant et en encourageant les arts et les sciences, ne sert pas seulement le pays, mais l'humanité tout entière. Le savant est un bienfaiteur pour sa patrie, parce qu'il est plus généralement un bienfaiteur de l'Humanité. Un général vainqueur, l'organisateur de la victoire, par exemple, a droit à la reconnaissance de la patrie, mais de sa patrie seulement. Lorsqu'il s'agit d'un savant, l'admiration des hommes ne s'arrête pas aux frontières de la patrie. « C'est le plus grand bien qui puisse être dans un État, disait Descartes, que d'avoir de vrais philosophes »³⁸. L'esprit d'Helvétius est bien celui de Descartes. L'État, ne pouvant trouver son plus grand bien que lorsqu'il sert en même temps le bien de ce qui le passe, s'honore à honorer les philosophes.

Les dimensions d'un article ne permettent pas de préciser suffisamment des vues pourtant essentielles. Il faut cependant ici mettre en garde le lecteur contre une conception courante et trop sommaire de l'esprit des Lumières. La pensée d'un Helvétius n'est pas déterminée par un optimisme naïf, ni par une sorte de crédulité en la science et la technique, qu'on attribue trop souvent à tort aux philosophes des

Lumières. A supposer que le XVIII^e siècle ait été optimiste, il n'a pas pour autant été sot. Helvétius n'ignore pas que le progrès des sciences et des techniques est augmentation de puissance, ce qui peut créer des situations difficiles. Il pense, simplement, que ces difficultés ne seront pas résolues par renoncement au savoir, ni par un peu de bonne volonté. Seul un savoir plus sûr et plus vaste peut lever les difficultés mises à jour par le savoir.

La prise en considération de l'intérêt comme seul fondement de l'action humaine, écartant toute détermination transcendante, et même tout « sentiment moral » conduit donc Helvétius à n'arrêter ses vues qu'à l'Humanité tout entière. Ses principes mêmes rendent ces vues nécessaires. Sa doctrine est, de ce point de vue au moins, cohérente. La manière dont il conçoit l'intérêt ne peut trouver que dans l'Humanité son terme et son aboutissement. L'humanité est bien l'horizon de sa pensée, si un horizon est limite de visibilité, ce qui régit la vue en en fixant la limite.

VI. — En guise de conclusion : humanité et développement

Il est deux fois paradoxal de présenter, au cours de journées d'études consacrées à la notion de développement, quelques analyses sur la conception de l'Humanité par Helvétius. D'une part, en effet, les considérations sur « l'univers » n'occupent, dans l'œuvre d'Helvétius que peu de place : surtout deux chapitres, dont l'un très court, dans *De l'Esprit*. D'autre part, la notion de développement n'est certainement pas un concept essentiel de la pensée d'Helvétius. Ces paradoxes exigent un ou deux éclaircissements.

Quant au premier point, on doit simplement remarquer que l'importance d'un concept dans un système ne se mesure pas au nombre de pages que l'auteur lui a consacrées, et d'autant moins que ce concept constitue la pointe ultime de la réflexion. L'idée de l'Humanité qu'on trouve dans la pensée d'Helvétius ne peut être qu'une esquisse, un horizon. En peu de temps, deux siècles seulement, la coexistence des hommes à la surface de la terre s'est resserrée à un point qu'Helvétius n'aurait pu prévoir. Mais la progression de la pensée consiste aussi à déterminer ce qui était resté indéterminé. Le point important me paraît être que la pensée d'Helvétius ne pouvait pas ne pas concevoir l'Humanité comme son horizon, parce qu'elle reçoit son sens plein de cet horizon. Si l'on négligeait de souligner l'importance de l'idée de l'Humanité dans la pensée d'Helvétius, celle-ci y perdrait de son poids et de sa vérité. Son matérialisme est une philosophie de la paix.

Il faut, par ailleurs, reconnaître que la notion de développement reste étrangère à la pensée d'Helvétius. Il écrit parfois le mot, parce qu'il est un philosophe du progrès. Mais, sous sa plume, le mot développement ne désigne à peu près rien de plus que le mot progrès; il est une métaphore morte, comme lorsque Racine parle de « flamme », et disant « flamme noire » ne dit guère que « amour funeste ». L'idée de développement, en effet, prise dans sa richesse et précision, implique celle d'intériorité, et, philosophiquement, se rapporte à celle de puissance. La fleur est le développement du bourgeon, dans la mesure où elle y est déjà contenue; le germe est ce qui est susceptible de développement. Et la notion de puissance permet, en philosophie de penser l'apparition de ce qui est déjà là. En ce sens, Helvétius est un mégarique, pourrait-on dire avec un brin d'humour philosophique. L'expression, prise à la lettre, n'aurait guère de sens. Cependant, elle peut dire qu'Helvétius tente de rendre compte de l'esprit sans faire aucunement appel à quoi que ce soit qui puisse ressembler à un *logos spermatikos*, ou à des « semences de vérité » innées à notre âme. Il est empiriste intrépide.

Par là, il éclaire, au moins *a contrario*, la notion de développement.

Cependant, il convient, me semble-t-il, de chercher un peu plus loin, et de remonter jusqu'à Descartes. A-t-on assez remarqué que Descartes, pour chasser de la physique les explications purement verbales par les « vertus » ou puissances, avait consacré avec d'autant plus de vigueur l'usage des puissances pour la conception de l'âme? La vue, par exemple, ne peut plus être pour Descartes l'acte commun de deux puissances, mais un effet mécanique dont le mouvement d'un bâton donne le schème : le clairvoyant est un aveugle dont le bâton est la lumière. Mais penser qu'on voit est autre chose : c'est juger. Ici apparaît la raison, la *puissance* de bien juger. Le vocabulaire de la puissance, les termes de puissance, de faculté (*facultas*), de force (*vis*), Descartes ne les bannit absolument pas de la philosophie : il les réserve à l'âme. Tel est le sens de son dualisme, et de son mécanisme; sa manière de faire le partage entre la nature et la liberté.

Les matérialistes du XVIII^e siècle, pour venir à bout des difficultés du dualisme cartésien, devront s'engager dans deux directions. Tantôt il chercheront à retrouver dans la matière des virtualités — et alors, la philosophie de Leibniz (beaucoup plus, me semble-t-il, que celle de Spinoza, malgré la « *natura naturans* ») leur fournira aide et assistance. Tantôt ils tenteront de concevoir l'esprit sans avoir recours aux notions de puissance ou de faculté — ce qui est radicaliser l'empirisme de

Locke, le premier philosophe à ma connaissance à avoir professé doctrinalement qu'être dans l'esprit veut dire être perçu par l'esprit, autrement dit que toute pensée est conscience³⁹. Tandis que, dans leur conception de la nature, certains matérialistes arguent, abusivement sans doute, de l'attraction newtonnienne pour refuser comme réductrice la conception cartésienne de la matière assimilée à la pure étendue, et pour étendre le champ de la recherche au-delà du géométrisable, un La Mettrie envisage un moment (mais un moment seulement) de restaurer les « formes substantielles » pour constituer une doctrine matérialiste de l'âme. Helvétius, lui, prend la question par l'autre biais : il met tout en œuvre pour saisir l'esprit sur le vif sans avoir recours à des facultés. Son originalité par rapport à l'empirisme de Locke tient peut-être essentiellement à l'importance qu'il accorde à la praxis humaine dans la formation de l'esprit, formation qu'il ne tient pas pour un développement.

L'absolu de l'homme ne peut être pour lui que l'Humanité. Aussi, pour écarter toute idée de providence, qui impliquerait que l'histoire des hommes soit la réalisation d'un plan caché, il élimine les idées de potentialité et de développement. L'avenir de l'humanité n'est pas déjà là, préordonné. Il s'agit moins de savoir ce qu'il est permis d'espérer que ce qu'il est possible d'entreprendre. La rigueur de la pensée d'Helvétius autant que l'ambition de son propos méritent réflexion.

JACQUES MOUTAUX

NOTES

1. Helvétius, *De l'Homme*, V, présentation, en note.
2. F. A. Lange, *Histoire du matérialisme*, Tome premier, Paris, 1910, p. 509, note 54.
3. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II, XVII^e-XVIII^e siècles, P.U.F., 1981, p. 309.
4. *Ibid.*, p. 394.
5. Voir sur ce point les deux pages sur Goethe de Bréhier, *op. cit.*, III, p. 701, « Malgré cette affinité (avec Hegel et les post-kantiens), Goethe restera toujours loin des philosophes... Le grand problème philosophique, celui de l'objectivité de la connaissance, n'en est pas un pour lui ».
6. *Ibid.*, p. 395, Bréhier, pour la citation de Goethe, donne la même référence que Lange, savoir : *Vérité et poésie*, livre IX.
7. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1094 a.
8. Helvétius, *De l'Esprit*, II, II.

9. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III, I.
10. *Ibid.*, III, III.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, III, V.
13. Rousseau, *Du contrat social*, II, VI.
14. Kant, *Critique de la raison pratique*; Analytique, III, P.U.F., p. 75.
15. Kant, *Critique de la raison pure*, Gallimard, La Pléiade, p. 1383.
16. Kant, *Critique de la raison pratique*, P.U.F., p. 83.
17. *Ibid.*, p. 84.
18. Helvétius, *De l'Esprit*, II, I.
19. Helvétius, *De l'Homme*, II, V.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*
22. Helvétius, *De l'Esprit*, III, XXVI, in fine.
23. *Ibid.*, IV, I, note.
24. *Ibid.*, III, XXVIII.
25. Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Gallimard, pp. 298-299.
26. Helvétius, *De l'Esprit*, II, XIII.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. Helvétius, *De l'Homme*, VI, VIII.
31. Helvétius, *De l'Esprit*, II, XVII.
32. *Ibid.*, III, XXX.
33. Rousseau, *Œuvres complètes*, Tome IV, Gallimard, La Pléiade, p. 548.
34. Helvétius fait partie des auteurs cités par Kant. Il me semble qu'il fait parfois aussi allusion à Helvétius sans le citer. Il considère très vraisemblablement la pensée d'Helvétius comme relevant seulement de l'anthropologie. On sous-estime peut-être cependant l'intérêt pris par Kant à la pensée d'Helvétius.
35. Helvétius, *De l'Esprit*, II, XXV.
36. *Ibid.*, II, XXVI.
37. *Ibid.*
38. Descartes, *Les principes de la philosophie*, Lettre-préface.
39. Locke, *Essai concernant l'entendement humain*, II, § 19, p. 71 : « Supposer que l'Âme pense et que l'Homme ne s'en aperçoit point, c'est... faire deux personnes d'un seul Homme ».

Aux confins de l'observation et du calcul : l'hypothèse cosmogonique de Laplace

La cosmogonie de Laplace : un paradoxe épistémologique?

En 1796, Pierre-Simon de Laplace fit paraître un ouvrage en deux volumes qui le rendit célèbre, en peu de temps, auprès d'un large public européen : il s'agit bien sûr de l'*Exposition du système du monde*. Cet ouvrage connut de nombreuses rééditions du vivant même de son auteur¹, et il fut immédiatement traduit en plusieurs langues. Les variantes, les ajouts et les mises à jour successives des six principales éditions sont d'un intérêt non négligeable, comme nous le verrons ultérieurement. Mais avant d'analyser le contenu proprement cosmologique de l'ouvrage et d'en apprécier la portée, il est indispensable de situer celui-ci dans l'ensemble de l'œuvre scientifique de Laplace afin de prévenir tout risque de myopie intellectuelle.

Jeune prodige issu d'une très modeste famille de cultivateurs, Pierre-Simon de Laplace naquit à Beaumont-en-Auge, en Basse-Normandie, le 23 mars 1749. Après avoir montré des dispositions intellectuelles tout à fait hors du commun dès son enfance, le jeune Laplace vint solliciter, à l'âge de vingt ans, l'appui de D'Alembert. Celui-ci lui fit confiance et lui obtint le poste de professeur de mathématiques à l'Ecole royale militaire, poste qu'il occupa jusqu'en 1776. De 1771 jusqu'à la Terreur, Laplace déploya une activité scientifique inouïe : il produisit et présenta à l'Académie des Sciences notamment de nombreux mémoires importants consacrés à des travaux de mécanique céleste et à la théorie des probabilités. En 1783, il devint examinateur au Corps royal de l'Artillerie (où il fit la connaissance du jeune Bonaparte) ainsi qu'à l'École du génie de la Marine. Laplace rédigea l'*Exposition du système du monde* ainsi que les premiers volumes du monumental *Traité de mécanique céleste* dans sa retraite de Melun sous la Terreur après avoir été chassé le 3 nivôse an II (23 décembre 1793).

de la Commission des Poids et Mesures. Il ne reprendra de charge d'enseignement qu'un an plus tard, en décembre 1794, auprès de Lagrange comme professeur adjoint de mathématiques à la toute nouvelle École Normale. Peu après, en juin 1795, Laplace et Lagrange sont nommés officiellement géomètres au Bureau des Longitudes nouvellement fondé, avant d'être désignés en novembre 1796 comme membres de la section des mathématiques de l'Institut national des Sciences, qui ne retrouvera son titre d'Académie des Sciences qu'en 1816.

L'*Exposition du système du monde* a bien été rédigée à une période où Laplace s'efforçait de constituer la synthèse monumentale de tous les travaux de mécanique effectués depuis les *Principia* de Newton, c'est-à-dire depuis un siècle. Ainsi, l'*Exposition* se propose de montrer à un large public, sans le secours des mathématiques, les découvertes de l'Astronomie, ainsi que les lois générales qui lui permettent de « réduire » les apparences du ciel et le détail des phénomènes dont la « théorie de la pesanteur universelle » permet de rendre compte sans résidu. Mais ce qui fit toute la célébrité de l'*Exposition*, c'est assurément l'hypothèse cosmogonique qui occupe les pages finales du dernier chapitre de l'ouvrage ainsi que la « note VII et dernière » de la VI^e édition (soit environ 5 % du livre). Certes, il y a là de quoi être surpris, mais on s'étonnera bien davantage encore du fait que Laplace considère avec une extrême réserve les spéculations cosmologiques car elles demeurent purement conjecturales contrairement aux travaux de mécanique céleste dont la certitude analytique est exemplaire. C'est ce que remarque Laplace dans une formule que l'on qualifierait aujourd'hui de positiviste :

« J'exposerai sur cela, dans la note qui termine cet ouvrage, une hypothèse qui me paraît résulter avec une grande vraisemblance, des phénomènes précédents ; mais que je présente avec la défiance que doit inspirer tout ce qui n'est point un résultat de l'observation ou du calcul »².

N'est-il pas épistémologiquement paradoxal de présenter une hypothèse cosmogonique dans un ouvrage essentiellement destiné à « diffuser les lumières » de l'Astronomie et de la Mécanique céleste auprès d'un large public pour : « offrir un grand ensemble de vérités importantes et la vraie méthode qu'il faut suivre dans la recherche des lois de la nature ». N'est-ce pas quitter le certain pour s'aventurer dans le probable ou même dans l'inconnaissable, puisque comme Laplace

l'écrit au lendemain de la quatrième édition de l'*Exposition* (1813) dans l'*Essai philosophique sur les probabilités* :

« L'esprit humain restera toujours infiniment éloigné de (...) l'Intelligence qui embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'Univers et ceux du plus léger atome »³.

L'épistémologie déterministe de Laplace fondée sur l'analyse qui procède du local au local est-elle en mesure de faire une place à la cosmologie qui doit au contraire s'élever au point de vue de la totalité englobante?

En fait, les préoccupations d'ordre cosmologique, bien que situées « à la limite » de l'observation et du calcul, viennent s'intégrer à l'intérieur du projet scientifique de Laplace. Celui-ci avait pour ambition de démontrer que la science newtonienne était à même de rendre compte de l'*ordre* et de la *stabilité* du système du monde (entendons par là le système solaire pour le moment). Ce projet, d'allure positiviste, se propose d'expulser, une fois pour toutes, les *causes finales* et le *hasard* de la pensée scientifique pour ne retenir que la seule juridiction des lois de la nature. L'hypothèse de la nébuleuse primitive doit donc rendre compte de l'ordre cosmique en n'invoquant que le seul jeu des lois physiques. En effet, si la fortuité de son côté ne peut guère engendrer d'ordre, elle ne peut en tout cas nullement assurer la *stabilité* d'un système matériel macroscopique; quant à l'explication par la finalité, elle fait appel à des « causes imaginaires »⁴. Laplace ira même jusqu'à reprocher au grand Newton, dont il se sent l'héritier le plus fidèle, d'avoir eu recours aux causes finales pour rendre raison de l'ordre et de la stabilité du système du monde :

« Parcourons l'histoire des progrès de l'esprit humain et de ses erreurs : nous y verrons les causes finales reculées constamment aux bornes de ses connaissances. Ces causes que Newton transporte aux limites du système solaire, étaient, de son temps même, placées dans l'atmosphère, pour expliquer les météores; elles ne sont donc aux yeux du philosophe, que l'expression de l'ignorance où nous sommes, des véritables causes »⁵.

Autrement dit, Laplace est plus newtonien que Newton dans la mesure où il lui reproche de s'être écarté, sur ce point précis, de la vraie méthode et de l'esprit scientifique des *Principia*. Le texte que nous venons de citer ci-dessus se réfère à « l'histoire des progrès de l'esprit

humain » : il fait ainsi écho à l'*Esquisse du tableau historique des progrès de l'esprit humain* que Condorcet avait composé pendant la période de gestation de l'*Exposition* entre 1793 et 1794. Aussi, le « progrès » que l'hypothèse cosmogonique de Laplace tente de faire accomplir à l'esprit humain, c'est de repousser au-delà du système solaire les causes finales, et même, si faire se peut, en dehors de la réalité physique tout entière.

Ainsi, avec sa cosmogonie Laplace ne transgresse nullement les limites du paradigme épistémologique newtonien qu'il s'efforce de diffuser auprès d'un public aussi large que possible; l'hypothèse de la nébuleuse est même plutôt le couronnement final de la science newtonienne. Certes, la cosmogonie de Laplace relève bien du probable, du vraisemblable et ne saurait être légitimement élevée, comme son auteur ne manque jamais de nous le rappeler, au degré de certitude qu'a fini par atteindre la Mécanique céleste. Cependant, elle a pour fonction de montrer qu'il est possible d'appliquer, à l'ensemble des mondes dont l'Univers se compose, l'appareil théorique newtonien et d'en déduire le processus général de formation, tout en imputant les diversités apparentes à des conditions initiales particulières et proprement locales. D'ailleurs, Laplace ne privilégie nullement le système solaire, même si c'est principalement à celui-ci que s'applique l'hypothèse de la nébuleuse primitive.

Laplace s'est-il « inspiré » de l'hypothèse cosmogonique de Kant?

Depuis plus d'un siècle, et sous l'influence des scientifiques allemands Helmholtz⁶ et Zöllner⁷, les historiens des sciences appellent l'hypothèse de la nébuleuse primitive : « l'hypothèse Kant-Laplace ». Il est vrai que le jeune Kant avait fait paraître en 1755 (sans nom d'auteur) la célèbre *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*⁸ où il développait pour la première fois une théorie cosmologique nébulaire qui retraçait à l'aide des seules lois de la Mécanique newtonienne la formation et l'évolution de l'Univers. Bien que l'éditeur, Petersen, ait malheureusement fait faillite et que l'ouvrage soit passé presque inaperçu à une époque où, du reste, Kant était encore inconnu, il est cependant raisonnable de se demander si Laplace a pu, au cours des quatre décennies suivantes, être « inspiré » d'une manière ou d'une autre par la *Théorie du ciel*. En effet, n'oublions pas que près de quarante années séparent la *Théorie du ciel* de l'*Exposition du système du monde*, et qu'entre-temps Kant avait atteint le sommet de sa gloire. La célébrité de Kant avait dépassé les frontières de la Prusse à la fin

des années 1780 et au début des années 1790, mais la pénétration du kantisme en France n'est pas encore totalement élucidée malgré les recherches importantes, anciennes⁹ ou récentes¹⁰, sur cette question. En fait, la France vivait à l'heure de la Révolution et l'on sait qu'en cette période de bouleversements les rapports avec la Prusse n'étaient pas des plus aisés...

Sur le seul plan de la critique interne, certains passages de l'*Exposition* présentent au cours des six éditions successives quelques ressemblances non négligeables avec la *Théorie du ciel* que les érudits allemands du XIX^e siècle n'ont pas manqué de relever¹¹. Toutefois, aucun historien n'a jamais pu véritablement prouver, jusqu'à présent, que Kant ait directement influencé Laplace en matière de cosmologie. Le grand historien de la pensée scientifique de Kant, Erich Adickes, écrit dans son *Kant als Naturforscher* :

« Von Kants Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, weiß er [Laplace] nichts »¹².

Dans le même sens, Ivor Grattan-Guinness écrit dans son étude d'ensemble sur Laplace :

« It is very unlikely that Laplace knew of Kant in 1796 »¹³.

Il faut bien reconnaître que Laplace n'a jamais fait la moindre allusion, où que ce soit, à l'hypothèse de Kant. Le seul auteur dont il se soit ouvertement inspiré en cosmologie est Buffon, comme il n'a cessé de le rappeler depuis la première jusqu'à la sixième édition de l'*Exposition* :

« Buffon est le seul que je connaisse qui, depuis la découverte du vrai système du monde, ait essayé de remonter à l'origine des planètes et des satellites »¹⁴.

Ce qui ne facilite pas la tâche de l'historien, c'est précisément que Kant cite également Buffon non pas, certes, comme son unique source d'inspiration cosmologique, mais cependant comme un des éléments les plus importants de celle-ci : « Buffon, s'exclame Kant, ce philosophe de réputation si bien méritée »¹⁵. L'ouvrage de Buffon auquel Kant fait allusion est l'*Histoire naturelle générale et particulière* de 1749. Le texte fut traduit en allemand dès 1750 et le titre de cette édition allemande dut inspirer à Kant le titre de sa *Théorie du ciel* : *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besonderen Theilen*¹⁶. Quand bien

même Laplace aurait tout ignoré de la *Théorie du ciel* de Kant, il a cependant puisé comme lui dans Buffon pour édifier une explication mécanique de l'origine du système du monde.

A cet égard, il faut bien reconnaître que la rigueur scientifique de Buffon a joué le rôle d'épurateur vis-à-vis de la littérature « physico-théologique » qui florissait au cours de la première moitié du XVIII^e siècle. A titre d'exemple, il n'est que de citer les propos de Buffon sur les cosmologistes que sont Whiston, Burnet et Woodward. Au sujet du premier, Buffon écrit :

« Plus ingénieux que raisonnable, astronome convaincu du système de Newton (...) explique, à l'aide d'un calcul mathématique, par la queue d'une comète tous les changements qui sont arrivés au globe terrestre. »

Sur Burnet :

« La tête échauffée de visions poétiques croit avoir vu créer l'Univers. »

Enfin de Woodward il dit :

« à la vérité meilleur observateur que les deux premiers, mais tout aussi peu réglé dans ses idées »¹⁷.

Si Kant et Laplace ont tous deux cherché à s'inspirer de Buffon, c'est qu'ils ont retrouvé chez lui ce même souci d'expliquer la formation du système du monde sans jamais sortir du cadre fixé par la mécanique newtonienne.

C'est certainement ce qui permet de les rapprocher. Toutefois, la question de l'influence de la *Théorie du ciel* sur l'auteur de l'*Exposition* reste ouverte car il n'est pas impossible après tout que Laplace ait été informé d'une manière très indirecte et impersonnelle au sujet des grandes lignes de l'hypothèse nébulaire de Kant.

Kant, en revanche, a été informé de son côté de la parution de l'*Exposition* comme l'indique ce bref passage de l'*Opus postumum* :

« La Place Weltsystem »¹⁸.

Ce fragment est daté de décembre 1798-janvier 1799 : c'est l'époque où Kant publiait le *Conflit des facultés* et l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, tandis qu'il travaillait à une nouvelle édition de la *Critique* qui ne vit jamais le jour, du moins sous la forme achevée qu'il

souhaitait lui apporter. Il ressort des innombrables esquisses de cette nouvelle version de la *Critique*, et qui ont été réunies dans les tomes XXI et XXII de l'édition de l'Académie des Sciences de Berlin, que la cosmologie aurait occupé une place très importante dans cet ultime projet¹⁹. Kant a pu lire ou parcourir l'*Exposition* de Laplace dans la traduction allemande de Johann Karl Friedrich Hauff, en deux volumes, parue dès 1797 à Francfort-sur-le-Main chez Varrentrapp et Wenner : *Darstellung des Weltsystems durch Peter Simon La Place, Mitglied des französischen Nationalinstituts und Commission wegen der Meereslänge*. Malheureusement, Kant n'a rien écrit sur le texte de Laplace qui lui fournissait pourtant une belle occasion de revendiquer la priorité de son hypothèse, comme il n'avait cependant pas manqué de le faire à l'égard de la cosmologie de Lambert lors de la réédition de sa *Théorie du ciel* par Gensichen en 1791²⁰.

L'hypothèse nébulaire de Laplace dans l'exposition du système du monde

Laissons donc de côté les questions externes de priorité et d'influence — qui demeurent ouvertes — pour envisager en elle-même la cosmogonie de Laplace. Celle-ci est très brièvement exposée (une dizaine de pages) en des termes très généraux qui ne font pas directement appel au formalisme mathématique, comme c'est d'ailleurs le cas du reste de l'ouvrage. Toutefois, les lignes directrices de l'hypothèse cosmogonique ont été tracées avec une telle rigueur de conception et de formulation qu'elles servirent de cadre général à la plupart des investigations cosmologiques du XIX^e siècle. C'est ce que reconnaît Henri Poincaré dans la préface à ses *Leçons sur les hypothèses cosmologiques* :

« La plus vieille hypothèse cosmogonique est celle de Laplace, mais sa vieillesse est vigoureuse, et, pour son âge, elle n'a pas trop de rides. Malgré les objections qu'on lui a opposées, malgré les découvertes que les astronomes ont faites et qui auraient bien étonné Laplace, elle est toujours debout, et c'est encore elle qui rend le mieux compte de bien des faits (...). De temps en temps une brèche s'ouvrait dans le vieil édifice; mais elle était promptement réparée et elle ne tombait pas »²¹.

On peut se demander quels sont les faits précis dont l'hypothèse entend rendre raison à l'aide des seules lois de la Mécanique rationnelle.

Laplace lui-même en compte cinq qu'il énumère dans l'ordre suivant :

« Les mouvements des planètes dans le même sens, et à peu près dans un même plan; les mouvements des satellites dans le même sens que ceux des planètes; les mouvements de rotation de ces différents corps et du Soleil, dans le même sens que leur mouvement de projection et dans des plans peu différents; le peu d'excentricité des orbes des planètes et des satellites; enfin, la grande excentricité des orbes des comètes, quoique leurs inclinaisons aient été abandonnées au hasard »²².

La *positio quaestionis* était déjà définitivement arrêtée en ces termes dès la première édition²³. Après avoir rejeté l'hypothèse « catastrophique » de Buffon, comme incapable de rendre compte des quatre derniers phénomènes énumérés précédemment, Laplace développe l'hypothèse évolutionniste et non catastrophique de la nébuleuse primitive.

L'état initial de la nébuleuse laplacienne est celui d'un fluide gazeux très diffus, faiblement lumineux, mais très chaud et animé d'un mouvement de rotation. Poincaré avait vertement reproché à Kant de partir d'un chaos initial où la matière cosmique diffuse et décomposée en ses éléments se trouvait en repos :

« Pourquoi Kant n'a-t-il pas supposé comme le fit plus tard Laplace une rotation initiale? (...) Peut-être aussi Kant a-t-il trouvé plus philosophique de ne pas supposer un mouvement initial »²⁴.

Certes, en passant arbitrairement du repos initial au mouvement de rotation, Kant se mettait en contradiction avec le principe des aires²⁵, mais Laplace en tournant la difficulté ne rend pas compte de cette rotation initiale.

Laplace compare l'état primitif du système solaire « aux nébuleuses que le télescope nous montre composées d'un noyau plus ou moins brillant, entouré d'une nébulosité qui, en se condensant à la surface du noyau, le transforme en étoile »²⁶. Ces nébuleuses observées à l'aide d'instruments optiques depuis le XVII^e siècle²⁷ n'étaient ainsi désignées qu'en raison de leur apparence phénoménale. Ce sont des objets aux contours assez vagues ou diffus, d'apparence laiteuse et très faiblement lumineuse, se détachant peu distinctement du fond du ciel nocturne. A l'époque où Laplace publia son *Exposition*, le meilleur observateur était indiscutablement William Herschel qui recensa plus

de 2 000 objets de ce type entre 1783 et 1802, tandis que Charles Joseph Messier n'en avait catalogué qu'une centaine quelques années plus tôt. Evidemment, la question décisive est de déterminer la nature exacte des « nébuleuses ». Sont-elles des nuages de gaz et de poussières éclairés par des étoiles proches, ou bien ces nuages sont-ils lumineux par eux-mêmes? Enfin, ne s'agit-il pas plutôt d'amas stellaires assez étendus? Dans ce dernier cas, ces amas stellaires font-ils partie de notre Galaxie ou bien ont-ils une existence « extra-galactique »?

Au cours des années 1780, W. Herschel considérait, dans de nombreuses et importantes communications à la Royal Society, que toutes les nébuleuses étaient en fait des amas stellaires qui devaient pouvoir être résolus en étoiles, à l'exception de celles qui sont trop éloignées pour les moyens observationnels de l'époque. William Herschel dut amender et même réviser totalement sa conception des nébuleuses lorsqu'il découvrit en novembre 1790 une nébuleuse²⁸ composée d'une étoile centrale entourée d'une nébulosité, et que l'on nomme traditionnellement (mais improprement) « nébuleuse planétaire ». Il finit par reconnaître que ladite nébuleuse est proche et que sa nébulosité ne pouvait être résolue en étoiles... Ce fut également pour lui l'occasion de réviser ses idées cosmologiques dont l'influence sur la pensée de Laplace fut considérable, comme en témoignent de façon probante les cinq mises à jour successives de l'*Exposition*²⁹.

Ce n'est qu'en 1811 que W. Herschel fit part à la Royal Society de ses conceptions évolutionnistes en matière de cosmologie dans un mémoire d'une importance capitale³⁰. Ce mémoire eut un tel impact sur la pensée de Laplace qu'il vit, dans les nouvelles observations télescopiques de Herschel, la confirmation de son hypothèse cosmogonique. Cet impact laissa des traces importantes dans l'œuvre de Laplace au point de figurer dans l'*Essai philosophique sur les probabilités* de 1812³¹, et de donner lieu à une nouvelle édition de l'*Exposition*, en 1814, où l'hypothèse cosmogonique double de volume puisque le texte de l'édition précédente allait de la page 387 à 397, tandis que celui de la quatrième édition s'étend de la page 427 à 448. En outre, de la quatrième à la sixième édition, le texte ne variera que très légèrement et nous lisons dans la réédition du *Corpus* cette remarque très éclairante de Laplace :

« Les nébuleuses classées d'après cette vue philosophique, [celle de W. Herschel] indiquent avec une extrême vraisemblance, leur transformation future en étoiles, et l'état antérieur de nébulosité des étoiles existantes. Ainsi l'on descend par le progrès de la condensation de la matière nébuleuse à la considération du Soleil

environné autrefois d'une vaste atmosphère, considération à laquelle je suis remonté par l'examen des phénomènes du système solaire, comme on le verra dans la note dernière. Une rencontre aussi remarquable, en suivant des routes opposées, donne à l'existence de cet état antérieur du Soleil, une grande probabilité »³².

Toutefois, il restait encore à mettre en place le processus même de la formation du Soleil, des anneaux planétaires, des planètes et des satellites à partir de l'état initial de la nébuleuse primitive chaude et en rotation. Dans l'*Exposition*, certes, Laplace se contente de donner les grandes lignes du processus. D'ailleurs les calculs approfondis furent l'œuvre des Mécaniciens du XIX^e siècle jusqu'à Henri Poincaré. Pour Laplace, l'atmosphère du Soleil, qui n'est qu'un gaz élastique en rotation, incroyablement dilatée par la chaleur originelle (dont le savant mathématicien n'explique pas l'origine) s'est « primitivement étendue au-delà des orbes de toutes les planètes, et s'est resserrée successivement jusqu'à ses limites actuelles »³³. Tandis que dans les trois premières éditions de l'*Exposition*, Laplace partait d'un Soleil déjà entièrement formé et nimbé de son atmosphère, à partir de la quatrième édition (1813), il reprend l'idée herschelienne de la formation du globe solaire par condensation progressive du noyau nébulaire. Passant ensuite à la formation des planètes, Laplace montre qu'elles n'ont pu prendre naissance directement à l'intérieur de cette atmosphère : « car si ces corps avaient pénétré, dit-il, profondément dans cette atmosphère, sa résistance les aurait fait tomber sur le Soleil »³⁴.

Donc, une fois que la conglobation de la masse solaire a été suffisamment condensée, la force d'attraction et le refroidissement vont contracter le reste de la nébuleuse primitive, faisant ainsi diminuer son rayon. Selon le principe fondamental de la conservation du moment angulaire, la contraction de la masse gazeuse élastique s'accompagne d'un accroissement de la vitesse de rotation à l'équateur de la nébuleuse. Au cours de la contraction, il y a un moment où la force centrifuge devient égale à la force d'attraction, si bien que les molécules de matière nébulaire ne sont plus attirées vers le centre de rotation, mais vers le plan équatorial. Ce qui produit un aplatissement de la masse gazeuse en rotation qui forme un disque dense qui va ensuite se contracter dans son propre plan. Dans ces conditions, un anneau de matière va se détacher de temps en temps, d'où pourront naître ultérieurement les planètes ainsi que leurs satellites par condensation gravitationnelle et refroidissement progressifs.

Cette théorie atteint globalement le but qu'elle s'était fixé : rendre compte de l'*ordre* et de la *stabilité* du système solaire sans sortir du cadre strict de la mécanique newtonienne. Laplace étend par induction plus ou moins explicitement le mode de formation de notre système solaire aux autres étoiles et aux systèmes d'étoiles que nous dévoile l'observation :

« Ces considérations seules, écrit-il, expliqueraient la disposition du système solaire, si le géomètre ne devait pas étendre plus loin sa vue, et chercher dans les lois primordiales de la nature, la cause des phénomènes le plus indiqués par l'ordre de l'Univers »³⁵.

Cette induction est-elle le plus sûr chemin dont dispose la science pour constituer une cosmologie ? Peut-on espérer légitimement s'élever du local au global et de la partie au Tout de l'Univers au moyen de la seule inférence inductive ? Cette difficulté se redouble car Laplace envisage la possibilité d'un Univers infini lorsqu'il écrit :

« Si l'on réfléchit maintenant à cette profusion d'étoiles et de nébuleuses, répandues dans l'espace céleste, et aux intervalles immenses qui les séparent, l'imagination étonnée de la grandeur de l'Univers aura peine à lui concevoir des bornes »³⁶.

Certes, Nicolas de Cues qui était moins avancé que Laplace dans la connaissance des mathématiques avait cependant déjà clairement reconnu « qu'entre le fini et l'infini il n'existe pas de proportion »³⁷ et qu'il est impossible de s'élever du fini à l'infini par un mouvement continu. Laplace, pour sa part, s'est contenté de formuler une hypothèse nébulaire générale qui s'applique à la formation des mondes stellaires et planétaires mais non pas à celle de l'Univers pris comme totalité englobante de la réalité physique. En ce sens précis, Laplace ne sort aucunement du cadre fixé par la physique pour s'aventurer dans le domaine de la métaphysique et de la théologie.

Pourtant, la cosmogonie de Laplace se heurte à des difficultés que les théoriciens du XIX^e siècle s'efforceront de surmonter en la modifiant sur certains points, tantôt en revenant aux vues de Kant, tantôt en innovant. Mais curieusement, après un abandon de l'hypothèse nébulaire par Jeans et Jeffreys, au début du siècle, celle-ci est revenue depuis plus de quarante ans au premier plan des théories de la formation du système solaire, bien que considérablement modifiée, corrigée, transformée et élargie. Ce retour de la nébuleuse de Kant-Laplace dans le champ théorique est le fait de scientifiques comme Weizsäcker, Ter Haar et Chandrasekhar, F. Hoyle, E. Schatzman, et

G. P. Kuiper. La solidité de l'hypothèse nébulaire est due à sa simplicité et à sa généralité, mais il semble vain de chercher à tout prix une priorité dans la constitution de celle-ci chez Kant.

En fait, Kant et Laplace se sont attaqués aux mêmes problèmes et les termes dans lesquels ils les ont posés s'inscrivent dans le cadre de la Mécanique classique défini dans les *Principia* de Newton. L'*Exposition du système du monde* a réussi admirablement à synthétiser l'ensemble des connaissances physiques et astronomiques de son temps dans un ouvrage clair, rigoureux et même audacieux pour ses aperçus cosmologiques qui lui confèrent son unité ultime. On ne saurait mieux qu'Arago exprimer l'impression que procure la lecture de l'*Exposition* :

« Cet ouvrage, écrit avec une noble simplicité, une exquise propriété d'expression, une correction scrupuleuse, est classé aujourd'hui, d'un sentiment unanime, parmi les beaux monuments de la langue française »³⁸.

JEAN SEIDENGART
Maître de Conférences
Université Paris-X-Nanterre

NOTES

1. L'*Exposition du système du monde* parut pour la première fois en 1796 (an IV), en deux volumes. L'ouvrage fut réédité quatre fois du vivant de Laplace : 2^e éd. 1799 (an VII) en un volume; 3^e éd. 1808, un vol.; 4^e éd. 1813, un vol., profondément remaniée par rapport aux précédentes; 5^e éd. 1824, un vol.; une pseudo 6^e édition imprimée par de Vroom à Bruxelles ne fait que reproduire la 5^e édition. Enfin, la véritable 6^e édition, 1835, est préfacée par l'éloge de Laplace fait par Fourier en 1829. C'est du reste le texte de cette 6^e édition que Fayard vient de rééditer en 1984 dans le « Corpus des œuvres de philosophie en langue française » et que nous citons sous l'abréviation E.F. suivie de la page exacte.

2. E.F. p. 542.

3. *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, 1814, rééd. Gauthier-Villars, 1921, tome I, p. 3-4.

4. *Exposition*, 2^e éd. 1799, p. 347.

5. *Exposition*, 4^e éd., 1813, p. 443-444; 6^e éd., E.F., p. 545-546.

6. Helmholtz, in *Vorträge und Reden*, 1854, rééd. 1896.

7. Zöllner, in *Photometrische Untersuchungen*, Leipzig, 1865.

8. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Königsberg et Leipzig, 1755. Une première traduction française est parue sous le titre : Histoire générale de la nature et Théorie du ciel, in *Les Hypothèses cosmogoniques*, par C. Wolf, Paris, 1886, p. 104-255. Une traduction française partielle

mais récente est parue in Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard « La Pléiade », tome I, 1980, p. 37-108. Enfin, nous avons donné récemment une nouvelle traduction de ce texte avec introduction et notes : *Histoire générale de la nature et Théorie du ciel*, Paris, Vrin, 1984, 315 p.

9. Picavet, La philosophie de Kant en France de 1773 à 1814, in Kant, *Critique de la Raison pratique*, Paris, 1888. Vallois, La formation de l'influence kantienne en France, Paris, 1924.

10. Jean Ferrari, « L'œuvre de Kant en France dans les dernières années du XVIII^e siècle, in *Études Philosophiques*, PUF, 1981, n° 4, p. 399-411.

11. Par exemple, cf. Gustav Eberhard, *Die Cosmogonie von Kant*, Wien, 1893, p. 29-35.

12. Erich Adickes, *Kant als Naturforscher*, Berlin, 1924-1925, Bd. II, § 284, p. 297.

13. *Dictionary of scientific biography*, Scribner & Son, t. XV, Suppl., I, p. 344.

14. *Exposition*, 1^{re} éd., t. II, p. 294 sq.; 2^e éd. p. 344, 3^e éd. p. 389 sq.; 4^e éd. p. 429 sq.; 5^e éd. note VII, § 2; 6^e éd. rééd. Fayard, p. 564.

15. Kant, *Histoire générale de la nature et Théorie du ciel*, 1755, tr. fr. Paris, Vrin, 1984, p. 115.

16. Buffon, *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besonderen Theilen*, Hamburg and Leipzig, 1750.

17. Buffon, édition Lanessant, Paris, 1884, t. I p. 35 sq.

18. Kant, *Opus Postumum*, édition de l'Académie de Berlin, AK, XXI, p. 625.

19. Kant, *Opus Postumum*, AK, XXII, p. 550 (juillet-août 1799).

20. Cf. lettre de Kant à Johann Friedrich Gensichen du 19 avril 1791 in AK, XI, p. 252-253; et les Kant-Studien, II, 1897, p. 104 sq.; nous donnons une traduction de cette lettre dans notre édition de la *Théorie du ciel*, Paris, Vrin, 1984, p. 265-266, note 15.

21. Henri Poincaré, *Leçons sur les Hypothèses cosmologiques*, Paris, Hermann, 1913, préface, p. L.

22. E.F., p. 564.

23. *Exposition*, 1^{re} éd., t. II, p. 294; 2^e éd., p. 343; 3^e éd. où Laplace ne numérote plus les 5 phénomènes, p. 389; 4^e éd., p. 428-429; 5^e éd., note VII, § 1.

24. Op. cit. de la note 21, p. 3.

25. Nous avons analysé cette question et nous avons avancé des éléments de solution dans notre édition de la *Théorie du ciel*, Paris, Vrin, 1984, p. 48-49.

26. E.F., p. 566.

27. Cf. article de K. G. Jones : *The observational basis for Kant's Cosmogony : a critical analysis*, paru in *Journal for History of Astronomy*, II, 1971, p. 29-34; cf. *Théorie du ciel*, introduction, p. 39-42.

28. Cette « nébuleuse planétaire » est probablement NGC 1514, de magnitude 10,8 située à une distance de 4 300 années-lumière; AD 4 h 06, 2 δ + 30° 38', dimension : 90 × 120.

29. A partir de la 4^e éd. de l'*Exposition* (1813), Laplace écrit au § 11, p. 431 : « Tel est, en effet, le premier état des nébuleuses que Herschel a observées, avec un soin particulier, au moyen de ses puissants télescopes, et dans lesquelles il a suivi les progrès de la condensation, non sur une seule, ces progrès ne pouvant devenir sensibles pour nous qu'après des siècles, mais sur leur ensemble; à peu près comme on peut, dans une vaste forêt, suivre l'accroissement des arbres sur les individus de divers âges qu'elle renferme (...). Quelquefois la matière nébuleuse, en se condensant d'une manière uniforme, a produit les nébuleuses que l'on nomme *planétaires*. Enfin, un plus grand degré de condensation transforme toutes ces nébuleuses en étoiles. Les nébuleuses, classées d'après cette vue philosophique, indiquent avec une extrême vraisemblance leur transformation future en étoiles et l'état antérieur de nébulosité des étoiles existantes ». Peu après, dans cette même édition, Laplace cite également les travaux de l'astronome Mitchel : c'est-à-dire John Michell (1724-1793) : « Depuis longtemps la disposition particulière de quelques étoiles visibles à la vue simple a frappé des observateurs philosophes. Mitchel a déjà remarqué combien il est peu probable que les étoiles des Pléiades, par exemple, aient été resserrées dans l'espace étroit qui les renferme par les seules chances du hasard, et il en a conclu que ce groupe d'étoiles, et les groupes semblables que le ciel nous présente, sont les effets d'une cause primitive ou d'une loi générale de la nature. Ces groupes sont un résultat nécessaire de la condensation des nébuleuses à plusieurs noyaux », *ibid.* p. 432. Cf. également *Exposition*, 5^e éd. ch. VI, § 7; E.F., livre V, ch. 6, p. 547-548.

30. William Herschel, *Philosophical transactions*, 1811, p. 269 sq.

31. *Essai philosophique sur les probabilités*, 1812, rééd. Gauthier-Villars, 1921, t. 1, p. 95-101.

32. E.F., p. 548; cf. 4^e édition, p. 431. Mais l'*Essai philosophique sur les probabilités*, 1812, donnait la version suivante plus sûre de soi : « Une rencontre aussi remarquable donne à l'existence de cet état antérieur du Soleil une probabilité fort approchante de la certitude »; éd. Gauthier-Villars, t. 1, p. 97.

33. E.F., p. 566.

34. E.F., p. 567.

35. E.F., p. 543. Il est intéressant de remarquer au passage que Laplace a rajouté cette incise dans la deuxième édition (1799), p. 347, mais à cette différence près qu'il parlait alors du « philosophe qui devait étendre plus loin sa vue » et non du « géomètre » comme il eut soin de rectifier par la suite le texte de la 4^e édition, p. 442.

36. E.F., p. 547.

37. Nicolas de Cues, *De la Docte Ignorance*, 1440, rééd. de La Maisnie, 1979, livre I, § 3, p. 40.

38. Cité par H. Andoyer, in *L'œuvre scientifique de Laplace*, Paris, Payot, 1922, p. 10.

Au-delà du « principe de Broussais »

Nos sociétés sont affectées par une grave maladie, intellectuelle et morale, mais aussi organique. Maladie qui date de la fin du XIII^e siècle et qui est d'autant plus difficile à guérir que les médecins eux-mêmes sont atteints. Cette « maladie occidentale », que diagnostique Auguste Comte, il la caractérise comme une insurrection permanente de l'individu contre l'espèce, un refus révolutionnaire de la continuité. Pour soigner cette maladie, Comte prescrit deux remèdes principaux, le « Calendrier positiviste » et la « Bibliothèque positiviste ». Le « système de commémoration » du calendrier, complété par le « régime » de lectures de la Bibliothèque, doivent permettre de mettre fin à la révolte incessante contre les morts, et de retrouver le sentiment perdu de la continuité.

Dès lors la réédition du principal livre de Broussais, *De l'irritation et de la folie* (1828), dans le Corpus des œuvres de philosophie en langue française, serait sans doute de nature à combler Auguste Comte, dans la mesure où Broussais figure dans le calendrier au 27^e jour du mois de Bichat, celui de la science moderne, et surtout du fait de la place éminente que tient l'*Irritation* dans la Bibliothèque : elle constitue l'avant-dernier des trente volumes de synthèse, c'est-à-dire de philosophie, juste avant les œuvres de Comte lui-même. Deux autres œuvres de Broussais sont au nombre des trente volumes de « science », l'*Histoire des phlegmasies* et les *Propositions de médecine*¹.

L'œuvre de Broussais connut un immense succès de son vivant, mais fut par la suite rapidement oubliée. Son souvenir ne se conserva, chez les médecins du XIX^e siècle, Claude Bernard ou Charcot, ou chez les philosophes, Canguilhem ou Foucault, qu'à la faveur de la lecture qu'en fit Auguste Comte. Il n'est cependant alors souvent question que du fameux « principe de Broussais », affirmant l'identité du normal et du pathologique. Or ce principe qui est loin de résumer toute la

pensée, médicale et philosophique, de Broussais, ne rend pas non plus compte de tout ce que représente la référence à Broussais et à la médecine dans le système positiviste.

Le « grand Broussais »

Des tout premiers articles aux dernières lettres, en passant par les grandes œuvres, l'appréciation portée par Comte sur Broussais est constamment élogieuse.

L'*Examen du traité de Broussais sur l'irritation* paru en 1822, mais repris dans le *Système* pour manifester l'harmonie entre jeunesse et maturité, est une des rares réactions très favorables à la parution de l'*Irritation* : Comte y salue en Broussais « un des hommes qui ont le plus efficacement contribué (...) au triomphe de la philosophie positive »².

Le troisième tome du *Cours* célèbre en 1836 le « génie hardi et persévérant de notre illustre concitoyen, M. Broussais » et réclame contre la « profonde injustice nationale »³ que constitue l'oubli dans lequel l'œuvre de Broussais semble tomber, après une période de gloire.

Le *Système* salue en 1852 le « génie véritablement synthétique » du « grand Broussais »⁴. Et dans sa correspondance avec Audiffrent, médecin et fidèle disciple, où il élabore, de 1850 à sa mort, une théorie positive de la maladie et de la médecine, Comte considère Broussais comme « le seul homme de génie dont la médecine puisse réellement s'honorer depuis Hippocrate »⁵.

Cet intérêt constant, cette sympathie pour Broussais traduisent d'abord une certaine proximité idéologique. A une époque de Restauration politique, mais aussi philosophique et religieuse, Broussais et Comte manifestent la même hostilité au cléricalisme, la même aversion pour la philosophie universitaire et le même attachement aux sciences. Etat d'esprit qui est aussi partagé par bien des membres de l'Académie des sciences, même politiquement conservateurs comme Cuvier, et qui trouve son expression littéraire chez Stendhal⁶. Broussais et Comte sont contraints, selon l'expression de M. Canguilhem, d'être « dogmatiques contre l'orthodoxie (...) qui croyait partout voir se profiler l'ombre de Cabanis »⁷.

Même marginalité également. Même hostilité des corps savants et de la « pédantocratie académique ». Mêmes tentatives de les contourner en faisant directement appel au public, jeunes médecins et officiers de santé chez l'un, femmes ou prolétaires chez l'autre, dont l'ignorance garantit, selon eux, l'absence de préjugés. Broussais fait l'essentiel de sa carrière en dehors de, et contre, la Faculté de médecine; et il doit son succès, auprès des étudiants en médecine et des médecins militaires, au moins autant à des raisons politiques que scientifiques.

En conséquence, même style, même comportement de chef de secte. Chacun écrit un « catéchisme », de la médecine physiologique pour l'un, du positivisme pour l'autre. Même propension à s'entourer de pâles disciples, même tendance à la mégalomanie chez le « Napoléon du Val-de-Grâce » ou chez le « Grand-Prêtre de l'Humanité ».

Les deux hommes se sont d'ailleurs rencontrés, puisque Broussais assistait en janvier 1829 à la deuxième ouverture du cours de philosophie positive, aux côtés de Blainville, Fourier, Poinsoy et Esquirol. Certains disciples font le lien entre broussaisisme et positivisme, tel Montègre, secrétaire et biographe de Broussais, qui deviendra ensuite disciple de Comte, mais proche des dissidents.

Cette proximité conduisait en même temps chacun d'eux à se penser supérieur à l'autre. Comte s'estime responsable du « noble effort » par lequel Broussais apprécia dignement « l'admirable tentative de Gall qu'il avait jusqu'alors méconnue »⁸. Quant à Broussais, sans jamais citer Comte, il se flatte d'avoir, dès l'*Irritation*, « plaidé la cause de la philosophie positive avec une franchise que les circonstances pouvaient rendre fort dangereuses »⁹, c'est-à-dire sans attendre 1830 comme l'a fait Comte.

Les contemporains ont souvent noté l'importance de l'œuvre de Broussais dans la formation de la pensée comtienne, ce qui a été largement oublié par la suite. Un des plus perspicaces, Ravaisson, évoque dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle* la double origine, saint-simonienne et broussaisiste, des idées de Comte, la base du système sociologique positiviste étant « un système scientifique universel peu différent dans ses principes de celui de Broussais »¹⁰.

Comte trouve en tout cas dans l'œuvre de Broussais un allié de poids pour sa critique de la philosophie régnante. Broussais est en effet sur tous les points le contradicteur parfait de Cousin; une sorte d'« anti-Cousin », qu'il s'agisse de l'éclectisme, de la psychologie, de

la place respective de la science et de la philosophie, voire même de la formation des médecins et de la question des officiers de santé. Renfort d'autant plus apprécié que Broussais entend parler au nom de la science et de la médecine, agressées par l'impérialisme de la philosophie de Cousin. Selon Comte, il ose exprimer hautement le dédain que la métaphysique inspire aux vrais savants, qui répugnent trop à s'engager dans ce type de débats.

Pour Comte, l'œuvre de Broussais a surtout une fonction critique, et, reprenant le titre de la plus célèbre œuvre médicale de Broussais, on peut dire qu'elle permet un « examen » généralisé « des doctrines médicales », et philosophiques. Elle lui offre une série d'arguments contre l'éclectisme, mais surtout contre la psychologie et « l'ontologisme ».

Broussais s'élève autour de 1830 contre les tentatives d'investissement de la médecine par un « parti fameux qui croit régner pour toujours » et « qui a ses hommes dans la médecine »¹¹. Il s'agit de Cousin, et, chez les médecins, de Jules Guérin et du groupe de la *Gazette médicale de Paris*, qui se réclament explicitement de l'éclectisme, conforme, selon eux, à « l'esprit général de l'époque ». Mais ces « nouveaux éclectiques » préoccupent moins Broussais que ne l'inquiétait, depuis le début des années 1820, « l'éclectisme médical » d'un Andral, d'une toute autre ampleur. Cet éclectisme déborde en effet largement la brève mode de l'éclectisme cousinien. Apparu chez Andral en 1823, Claude Bernard éprouve encore le besoin de s'en démarquer vers 1860, alors que l'éclectisme philosophique a depuis longtemps sombré dans l'oubli. Mais il est vrai que cet éclectisme n'est peut-être qu'un autre nom du vieil empirisme médical¹².

Pour ce qui est de la philosophie, dans l'*Irritation* Broussais ne reconnaît aucune consistance à l'éclectisme, qui est en fait un spiritualisme : « ils sont placés entre le sensualisme et la théologie, mais à condition d'être toujours, et pour premier titre d'admission, *spiritualistes* »¹³. Comte, quant à lui, n'accorde pas plus d'intérêt à l'éclectisme cousinien, qui est pour lui avant tout « métaphysique ».

Contre la psychologie

Comte apprécie beaucoup plus, dans l'*Irritation*, la critique de la psychologie des cousinien. Lui qui voyait dans la « psychologie illusoire » la « dernière transformation de la théologie »¹⁴ appréciera

d'autant mieux que Broussais combatte « ceux qui tentent de constituer sous le nom de psychologie une prétendue science entièrement indépendante de la physiologie, supérieure à elle »¹⁵.

La méthode de cette psychologie, l'« observation intérieure », qu'on appellera par la suite introspection, est l'objet des railleries de Broussais et de Comte. L'auteur que vise particulièrement Broussais, sans le nommer, est Jouffroy, qui conseillait « le silence qui laisse en repos notre oreille », l'« obscurité qui nous débarrasse des perceptions de la vue » et la solitude, pour revenir « au sentiment de ce qui se passe en nous »¹⁶. Broussais s'étonne qu'il puisse affirmer sérieusement que lorsqu'on s'est longtemps exercé à ce genre de rêverie, « on découvre une perspective incommensurable, un monde nouveau, peuplé d'une foule de faits, chacun les plus admirables »¹⁷. Il propose alors à ces psychologues de prendre de l'opium pour augmenter la richesse de leurs sensations intérieures. Il définit dès lors la psychologie comme « un jeu d'imagination à peu près analogue à la poésie »¹⁸. Comte trouve cette définition « très heureuse »¹⁹ et il ridiculise pour sa part cet « état parfait de sommeil intellectuel » dans lequel « on peut contempler les opérations qui s'effectuent dans (notre) esprit lorsqu'il ne s'y passera plus rien »²⁰.

Cette observation intérieure n'est rien d'autre, selon Broussais, qu'une sensation au deuxième degré : la conscience se réduit à la formule « je sens que je sens », où le point de départ est constitué par les sensations externes, mais aussi internes. Elle suppose donc un cerveau « parfait » et n'existe que chez l'« homme adulte, éveillé, bien portant, ayant longtemps exercé ses sens »²¹; l'embryon, le fœtus, l'aveugle ou le sourd, l'idiot en sont privés. Comte reprendra cet argument pour montrer que, contrairement à ce que supposent les « psychologues », la conscience n'est pas coextensive à l'humanité.

En revanche, Broussais ne se sert pas explicitement contre les psychologues, et Comte le déplore, de l'argument classique, d'Aristote à Cournot en passant par Gassendi, qui conclut de l'impossibilité pour l'œil qui voit les objets hors de lui, de se voir lui-même à l'impossibilité d'une observation intérieure de l'intelligence : pour que cette observation soit possible, il faudrait « que l'individu pût se partager en deux, dont l'un penserait et l'autre dans ce temps se regarderait penser »²².

Mais Comte utilisait cet argument de l'impossibilité « de partager son esprit, c'est-à-dire son cerveau en deux parties » dès une lettre à Valat de septembre 1819. Il ne visait donc pas seulement Cousin, qu'il

ne connaissait peut-être même pas à cette époque, mais plus largement tout ce que l'on appelle « logique », « métaphysique », « idéologie »²³. Et dans la 45^e leçon du *Cours*, il dénonce indifféremment, et à plusieurs reprises, « psychologie ou idéologie ».

Les Idéologues sont parmi les premiers visés qui pensent que l'on peut connaître notre esprit avant de connaître avec notre esprit. L'inspirateur de cette critique est sans doute de Bonald qui critiquait, en 1818, la prétention des Idéologues à se penser eux-mêmes, ce qui les met « dans la position d'un homme qui voudrait se peser lui-même sans balance et sans contrepoids »²⁴. Pour de Bonald, la pensée ne peut être connue que dans ses réalisations, l'homme pensant ne peut être connu qu'à travers l'homme parlant, comme pour Comte l'esprit ne peut être connu que par son effectuation dans les sciences, l'homme pensant que par l'homme savant. De plus, Comte comme de Bonald n'acceptent pas cette recherche d'un point fixe en soi-même, qui ne peut conduire qu'au « protestantisme individuel » et retarder l'établissement d'une doctrine organique : de ce point de vue Comte applaudira à la fermeture du cours de Cousin.

L'autre possibilité de connaître l'homme pensant est de connaître non le résultat, mais l'organe de sa pensée, le cerveau, dans son fonctionnement normal et pathologique. Broussais revendique donc que les médecins continuent de traiter de la « causalité des phénomènes instinctifs et intellectuels » : eux seuls connaissent la physiologie normale et pathologique. Broussais incite les philosophes, pour connaître la pensée, à visiter les maisons d'aliénés plutôt que de rentrer en eux-mêmes, et à étudier « l'anatomie, la physiologie, et même la pathologie, non dans les livres, mais au lit même des malades »²⁵. Il inaugure ainsi la tradition française de la psychologie pathologique qu'illustrera Ribot.

Les médecins doivent donc être préservés des « prétentions ambitieuses des psychologues » qui les menacent d'un « asservissement honteux »²⁶. En fait c'est la médecine qui doit dicter sa loi à la métaphysique. C'est pour préserver cette indépendance de la médecine que Broussais a été contraint d'interrompre ses travaux proprement médicaux et d'entrer dans le combat philosophique.

Contre l'ontologisme

La philosophie de Cousin, même si elle ne prétendait pas empiéter sur le domaine de la médecine, serait un danger pour la science parce

qu'elle déprécie « l'éducation par les sens » et la méthode d'observation, et prétend réintroduire la considération de « principes » et de « forces ».

Broussais désignera plus précisément Cousin par le qualificatif, volontairement obscur, de « kanto-platonicien ». Qualifier Cousin de « kantiste » revient à dénoncer son germanisme, l'hostilité aux idées allemandes et à Kant en particulier étant déjà une tradition dans le courant idéologique. Kant est également pour Broussais, qui ne le connaît que très indirectement, un « psychologue », sous prétexte qu'il étudie la pensée pour y trouver des catégories abstraites indépendantes des sens.

Parler du « platonisme » de Cousin est plus original, et plus judicieux. De fait Cousin avait délibérément réintroduit Platon dans une philosophie française qui l'avait oublié depuis Malebranche. Avec l'idée que « la philosophie du dernier siècle aurait moins facilement réussi à propager le matérialisme si une introduction de Platon, telle que nous la concevons, eût été là pour protester en faveur de la raison humaine »²⁷. Cet « idéalisme » cousinien éclatera par la suite dans le très platonicien *Du vrai, du beau et du bien*.

La critique de cet idéalisme qu'il nomme « ontologie philosophique », est pour Broussais, la suite logique de son combat contre « l'ontologie médicale » et les fièvres essentielles. Comte discernera bien cette continuité, contrairement à certains commentateurs de l'époque qui ne voyaient dans le passage de Broussais à la philosophie et à la phrénologie qu'un moyen pour reconquérir une popularité déclinante.

Il empruntera d'ailleurs à Broussais les termes d'« ontologie », d'« entités » ou de « forces » pour caractériser les explications fictives propres à l'état métaphysique. Et il apprécia particulièrement que le fondateur de la médecine physiologique ait pu montrer l'inanité de cette « explication » ontologique dans un domaine où elle était particulièrement tenace.

Pour Broussais, la « destruction de l'ontologie » a été, comme le notait son fils Casimir, « le but de tous ses discours », « l'idée qui domine tous ses écrits »²⁸. Dans l'*Examen de la doctrine médicale généralement adoptée*, véritable « 89 médical »²⁹ qui est, selon Foucault, à l'origine de la « nouvelle manière de voir » de l'École de Paris, il avait montré que les prétendues « fièvres essentielles » qui affecteraient

toutes les fonctions organiques sans lésion d'un organe déterminé sont en fait dépendantes d'une irritation locale, le plus souvent des membranes internes de l'estomac et des intestins grêles. Si on n'avait pas trouvé trace de cette inflammation, c'est qu'on ne considérerait comme tel que ce qui présentait le caractère du phlegmon, tumeur, rougeur, chaleur et douleur. Ayant ainsi localisé les maladies qui étaient jugées les moins susceptibles de l'être, il pourra généraliser sa critique à toute l'« ontologie médicale » qui crée des êtres faux, les entités morbides. La maladie n'existe pas indépendamment de lésions, d'inflammations locales, d'organes souffrants et Broussais, lorsqu'il se surveille, évite même l'emploi du mot « maladie ». Ce n'est pas « en étudiant des maladies ou des êtres abstraits, essentiels », mais en « appliquant la physiologie à l'homme souffrant »³⁰ que l'on peut devenir un médecin sagace.

Comte porte au crédit de Broussais, comme il le fera aussi pour Gall, ce qui lui était généralement reproché : la volonté de donner le siège réel des maladies, quitte à se tromper, « afin d'établir la discussion sur une base positive »³¹. En effet, si désormais on combat les idées de Broussais, on est obligé de le faire sur son terrain, et de discuter, cas par cas, telle ou telle localisation, mais non plus de refuser le principe même de localisation dans l'abstrait.

Ce que Comte appellera le principe de Broussais, c'est-à-dire l'affirmation de l'identité du normal et du pathologique, est un corollaire de cet anti-ontologisme médical. Il constitue pour Broussais la réponse à la question : « si ce ne sont plus les maladies qui agissent sur les organes, qu'est-ce qui agit ? »³². La maladie ne pouvant venir « de l'extérieur », elle doit s'expliquer par le fonctionnement même de l'organisme. Broussais énonce ainsi, dans la proposition LXVII de l'*Examen*, cette conclusion : « la santé suppose l'exercice régulier des fonctions : la maladie résulte de leur irrégularité, la mort de leur cessation »³³ et il précise que cette irrégularité consiste « en ce qu'elles s'exercent avec trop ou trop peu d'énergie »³⁴, les maladies étant le plus souvent dues à un excès de cette excitation qui est à l'origine de la vie. L'exemple que prend généralement Broussais est celui des maladies par excès ou défaut d'oxygène, mais dans l'*Irritation* l'exemple majeur est, comme chez Comte, celui de la folie. Selon Comte le « grand principe de Broussais » aurait même pu « surgir directement de l'incomparable composition de Cervantes »³⁵ qui illustre les états intermédiaires entre la raison et la folie. Sa propre crise de folie de 1826 fut d'ailleurs utilisée par celui-ci aux fins de vérification de son système, puisqu'elle lui fait parcourir « en sens inverse, puis en sens

direct » les âges théologique, métaphysique et positif. Et le premier article qu'il rédigea après cette crise, où il entend utiliser philosophiquement les lumières que lui a procurées cette expérience, est l'*Examen du traité de Broussais*.

Comte trouve dans Broussais un renfort pour sa critique de la métaphysique. Mais, tout en se réclamant de la tradition « française » de clarté et d'observation scientifique, donc aussi des Idéologues, Broussais fait subir à cette tradition un retournement presque complet. D'autant plus important historiquement qu'il semble que Comte ne connaisse en grande partie les Écossais et les Idéologues qu'à travers lui, comme il connaît Helvétius ou Laromiguière à travers Gall.

Pour expliquer le silence des « idéologistes enrôlés sous la bannière de Locke et de Condillac »³⁶, Broussais suppose qu'ils sont désarmés face à la découverte par les cousinsiens d'un principe actif interne, du fait qu'ils ne voient dans l'homme que le résultat des sensations externes. Il répond, lui, par un innéisme matérialiste, des instincts, sentiments et passions. Outre cette critique du sensualisme, que l'on retrouve chez Gall, il déplore l'intellectualisme des Idéologues qui méconnaissent trop l'influence des passions, à la différence des Écossais. Au surplus, Broussais dénonce les concessions et les compromissions politiques des derniers Idéologues, autour de Laromiguière, comme Comte suspecte le républicanisme d'hommes qui ont contribué à porter Napoléon au pouvoir. Broussais, et Comte à sa suite, ne sauvent que Cabanis, en tant que physiologiste. Broussais serait disposé à épargner Tracy qui a déclaré que « l'idéologie n'est, ne doit et ne peut être qu'une partie et une dépendance de la physiologie »³⁷, mais Comte montre que cette phrase isolée est contredite par sa volonté de faire de l'« idéologie » la science première. Comte, en général, regrette que Broussais ne marque pas mieux sa différence d'avec les théories du siècle précédent qui « ne voient dans notre intelligence que l'action des sens externes »³⁸.

Autour de Broussais, mais aussi de Cabanis et de Gall, la tradition du XVIII^e siècle et des Idéologues change de forme, avec la découverte des sensations internes et du cerveau, qui sera le lieu de prédilection du matérialisme médical du XIX^e siècle. Faire de l'homme un cerveau, et non plus un estomac, implique un infléchissement du matérialisme vers l'innéisme, le cerveau étant moins évidemment soumis aux influences extérieures que l'estomac.

La médecine contre le matérialisme médical

Au cours de sa « seconde carrière », Comte maintient ses références élogieuses à Broussais. Mais plus qu'à l'œuvre du critique de la métaphysique et de l'ontologie, il se réfère au type de ces « dignes praticiens » en qui il fonde ses espoirs de reconstruction. La médecine va en effet tenir une place croissante dans l'œuvre de Comte, comme dans sa vie, et cela malgré la fréquente assimilation faite à l'époque entre médecine et matérialisme.

Dans sa vie, la médecine exercera une fascination certaine chez Comte. Au plus fort de sa crise de 1826, il se souvient que ses condisciples de Polytechnique le surnommaient Sganarelle et il signe un billet à Blainville « D. M. » (Doctor Medicus) : « Mon *sobriquet* à l'École polytechnique était *Sganarelle*. Mes camarades auraient alors été *prophètes* comme j'étais hier *médecin*... Prenez toujours *ceci* comme un symptôme et me l'administrez comme *calmant*. En ce sens, il n'y a pas de *rire* »³⁹. Par la suite, décidé à être à soi-même son propre médecin, il se prescrira un régime de plus en plus strict, supprimant un excitant après chaque crise. Lors de sa dernière maladie, il prendra lui-même en main son propre traitement, ne demandant plus aux médecins que quelques éclaircissements, préfigurant en cela la « conduite humaine régénérée ». Le malade est en effet le mieux placé pour pallier au « vice logique essentiel » de la médecine qui doit « recourir à des procédés généraux dans les cas spéciaux »⁴⁰.

Du point de vue théorique, Comte se trouve confronté à la question du matérialisme médical⁴¹. Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, Broussais n'est pas le type du médecin matérialiste, il fournirait plutôt l'antidote à ce matérialisme, par une juste conception de la fonction médicale.

Si dans le *Cours*, Comte note la réalité historique de ce matérialisme notamment à la Renaissance, il conclut par contre, dans la *Synthèse subjective*, que ce matérialisme est moins « tenace » que le matérialisme mathématique, car trop « inconséquent »⁴².

Le matérialisme en médecine, c'est d'abord la « sécheresse matérialiste », l'oubli du rôle des sentiments et des passions, dus au caractère trop spécialisé des études médicales. Contre cette déviation, Comte conseille à son disciple Audiffrent soit la lecture des poètes et de l'*Imitation de Jésus-Christ*, soit le mariage, en attendant la réorga-

nisation complète des études médicales au sein de l'école positive que propose le *Système*⁴³.

Mais le matérialisme est défini ordinairement chez Comte comme réduction du supérieur à l'inférieur, dégradation du plus noble au plus grossier. Le matérialisme médical, qu'il conviendrait plutôt de qualifier de biologique, consiste à faire prévaloir les études biologiques sur les études proprement médicales, à attacher « une importance exagérée à la subordination de la pathologie envers la biologie »⁴⁴. Le principe de Broussais comporterait ici un danger s'il devait détourner de l'étude clinique et de la pratique médicale, en prétendant donner à un art une rationalité de type scientifique qu'il ne peut comporter : c'est l'erreur de Littré qui estime que « la médecine ne dépend plus », du point de vue théorique, « que de la biologie »⁴⁵ oubliant que le propre de la médecine est justement de ne pas être susceptible d'une approche exclusivement théorique. Les biologistes à la manière de Littré sont matérialistes à un deuxième niveau car ils réduisent la biologie à la cosmologie, c'est-à-dire à l'ensemble des sciences physico-chimiques, et surtout chimiques.

C'est en réaction contre ces empiètements de la cosmologie que les médecins ont pu et peuvent encore chercher un renfort dans Bichat et l'école de Montpellier, qui ont établi le contraste fondamental entre la biologie et la cosmologie. Mais la biologie risque fort dès lors de tomber dans l'excès contraire et d'osciller « entre un matérialisme corrosif et un impuissant spiritualisme »⁴⁶.

Une juste conception de la médecine devrait pourtant permettre d'éviter cette oscillation. Elle devrait également éviter l'isolement que les « purs biologistes » préconisent lorsqu'ils méconnaissent la nécessaire subordination de la biologie à la sociologie, du point de vue subjectif. Car la médecine introduit à la sociologie, voire à la morale, par son caractère pratique, altruiste et synthétique. Comte, dans le *Système*, insiste sur le caractère néfaste du biologisme pur, à la manière des Allemands, qui ne peut qu'encourager le matérialisme.

La biologie est sans doute la science dont la marche a été le plus « étroitement liée au développement de l'art correspondant », c'est-à-dire l'art médical⁴⁷. Dans le *Cours*, Comte pensait que la biologie devait se libérer de toute adhérence à cet art pour pouvoir prendre son essor spéculatif. Dans le *Système*, ou plus encore dans les lettres à Audiffrent, il insiste sur la nécessité pour la biologie de prendre modèle sur la vraie doctrine médicale : elle permet de rendre

sensible que toutes les sciences n'ont de valeur que comme préparation à « l'étude de la nature humaine » et que celle-ci n'est « vraiment systématisable qu'en la rattachant à sa destination pratique : tout le reste est vanité »⁴⁸.

La connaissance de l'homme par les médecins est « synthétique », et cela à plusieurs niveaux. Synthétique dans la mesure où ils considèrent le corps comme un tout. Ils n'oublient jamais le rôle des sympathies et des synergies, fidèles en cela à l'enseignement de l'école de Montpellier. « Même Broussais », sur ce point, appartient davantage à Montpellier qu'à Paris, comme l'a remarqué Blainville⁴⁹. L'école positiviste orthodoxe révèrera d'ailleurs plus dans Broussais le médecin éminemment synthétique que le critique de l'ontologie.

Les médecins sont aussi synthétiques car ils n'ignorent pas l'intime connexion entre l'âme et le corps, qui est l'objet, depuis Cabanis, de l'étude des « rapports du physique et du moral ». Plus spécialement le médecin positiviste prendra conscience de l'action du cerveau sur le corps : ainsi Comte explique la maladie de Littré par ses hésitations devant la dictature de Napoléon III. Faute de comprendre cela, le médecin dégénérera en « vétérinaire », puisqu'il ne voit que l'animal dans l'homme.

Synthétiques enfin, car ils sont portés, par leur pratique, à comprendre « l'irrationalité nécessaire des conceptions relatives à l'homme individuel »⁵⁰. Pour la médecine l'homme n'est jamais seul, puisque la plupart des maladies ont une origine sociale, comme le montre l'exemple de la « maladie occidentale » ou des grandes épidémies, qui sont la conséquence de commotions sociales ou politiques.

Au point de vue pratique, les médecins sont, par définition, « altruistes », et donc spontanément placés au point de vue social. S'ils ont pu sombrer dans la vénalité et l'égoïsme, ce n'est, là aussi qu'en raison d'une éducation défectueuse, qui doit être réformée.

C'est la médecine mentale, que Comte appelle « partie transcendante de l'art médical » qui a à connaître le plus directement cette subordination de la biologie à la sociologie, de l'homme à l'Humanité. Malheureusement livrée le plus souvent à des médecins particulièrement incultes et indignes, cette médecine suprême devrait étudier le cerveau, défini du point de vue subjectif comme « appareil de l'action des morts sur les vivants », ou mieux comme « double placenta permanent entre l'homme et l'Humanité »⁵¹, passée, présente et à venir.

L'étude de ce cerveau subjectif occupe, sous le nom de « théorie cérébrale », une place centrale dans le système comtien. Comte date de l'élaboration de ce tableau cérébral son passage de la méthode objective à la méthode subjective. L'étude anatomique doit être précédée par une étude physiologique, c'est-à-dire fonctionnelle, des facultés intellectuelles et morales, qui apparaissent être sociales. C'est d'ailleurs ce qu'avait fait Gall, alors même qu'il prétendait ne mener qu'une étude anatomique. Ce « tableau cérébral », anticipation qu'il conviendra par la suite de vérifier anatomiquement, distingue trois parties, affective, spéculative et active, et permet dès à présent de perfectionner la « position fondamentale du grand problème humain, subordonner l'égoïsme à l'altruisme »⁵².

Ce « tableau cérébral » établit les bases d'une « théorie de la maladie » exposée dans les lettres à Audiffrent. L'état de santé réside dans l'acceptation de la dépendance du cerveau par rapport à l'Humanité, et du corps par rapport au cerveau. Le positivisme est une « garantie de santé »⁵³. La maladie — car il n'y a en fait qu'« une seule maladie consistant à ne pas se bien porter »⁵⁴, comme il y a « la santé » — a sa source habituelle dans le cerveau. Elle affecte trois parties dans le corps — viscères, muscles, sens — correspondant aux trois parties du cerveau. Toutes les autres maladies ne sont que des symptômes de cette maladie qui est une altération de l'unité.

La médecine, en tant qu'elle est synthétique, est donc une garantie contre le matérialisme biologique. Broussais devient dès lors le modèle du « digne praticien » : il est le « seul homme de génie » dont la médecine puisse s'honorer « depuis Hippocrate », Gall et Cabanis étant « plus des philosophes que des médecins », Boerhaave et Barthez « seulement des professeurs »⁵⁵. Philosophes ou professeurs, donc moins enclins à la synthèse. L'appréciation de Broussais et d'Hippocrate permet de distinguer les médecins positivistes à une époque où Broussais est oublié ou dénigré.

L'engouement de Comte pour les médecins praticiens, en qui il voit les « précurseurs naturels du sacerdoce sociocratique »⁵⁶ ira croissant. Il envisage de lancer en 1862 un *Appel aux médecins*, qui sera réalisé par Audiffrent. Les médecins ont dès à présent un rôle à jouer et Comte espère que le « digne médecin surtout rural », placé « entre le curé catholique et le magister sceptique, qu'il doit savoir tenir en subalterne », pourra être « le conseiller naturel du maire »⁵⁷. La position du médecin au milieu du XIX^e siècle, à la fois libéré de la religion mais de plus en plus attaché à une certaine stabilité sociale pouvait laisser quelques espoirs à Comte.

Sa confiance dans les médecins et sa défiance à l'égard des biologistes peuvent aussi se trouver renforcées par l'évolution du groupe positiviste qui, Comte le reconnaît, ne rencontra de « succès vraiment collectifs » que chez les médecins⁵⁸. Une analyse de la composition sociale des fidèles le montre bien : 49 médecins pour 51 artisans et ouvriers, 26 fonctionnaires, 23 officiers, 20 juristes, 17 ingénieurs et 12 professeurs⁵⁹. De même ses soupçons envers les biologistes sont confirmés par le fait que ceux-ci forment l'essentiel du groupe des médecins dissidents, qui suivent Littré et sont à l'origine, avec Robin et Segond, de la fondation de la Société de biologie.

Cette fonction temporelle des médecins ne vaut cependant que pendant la période de transition. À terme la médecine sera complètement dé-médicalisée, et réincorporée à la morale, qui, comme elle, est « rebelle à toute vaine séparation entre la théorie et la pratique »⁶⁰, tout à la fois science de l'homme individuel et instrument de sa transformation. Pour 1859, Comte avait prévu de rédiger, comme première partie de sa « morale positive », un « traité de la nature humaine » comprenant le « tableau cérébral ». Il mourut en 1857, laissant inachevé ce traité des rapports entre théorie et pratique que ses disciples, malgré tous leurs efforts, seront bien en peine de constituer.

**

Dans la mesure où il est le type, plus ou moins idéalisé, du médecin positiviste, Broussais donne à Comte l'occasion d'insister sur la place privilégiée qu'occupe la médecine, située à la jonction entre biologie et sociologie. Empêchant les réductions du matérialisme biologique, enracinant la religion de l'Humanité, l'art médical est peut-être le lieu du passage de la méthode objective à la méthode subjective. Il est en tout cas, dans la « période de transition », un des éléments essentiels de la prédication positiviste, l'espoir le plus sûr d'une régénération. Et Broussais, qui sera pourtant pour tout le XIX^e siècle le type du médecin matérialiste, est considéré par Comte comme le meilleur antidote à un matérialisme biologique qui n'est qualifié de médical que du fait d'une conception erronée de la médecine.

Mais ce que Comte trouve d'abord dans Broussais, comme l'a montré récemment M. Dagognet, c'est un allié dans la « guerre à l'ontologie », dans la « glorification du corps et du substrat »⁶¹ qui anime tous ses écrits, et qui lui fait préférer tout plutôt que l'âge métaphysique.

Car Broussais ne s'est pas contenté de montrer l'inanité de l'ontologie médicale, en localisant même les prétendues « fièvres essentielles ». Il n'a pas hésité à élargir son « examen » à une critique de la psychologie, et même à prendre directement parti dans les débats philosophiques de l'époque, contre la métaphysique de Cousin mais aussi dans une certaine mesure contre les Idéologues, dont il est pourtant proche. Comte n'aura quelquefois qu'à reprendre, en les radicalisant et en les justifiant, certaines des intuitions de Broussais. Le fondateur de la « médecine physiologique » avait certes tendance à combattre, en même temps que l'ontologie, la philosophie. Mais il avait quelques excuses, à une époque où l'éclectisme méprisait ouvertement les sciences, ou ne s'intéressait à la médecine que pour tenter d'exploiter la crise de la thérapeutique au profit de l'« éclectisme médical ». Son hostilité à la philosophie dominante conduira Broussais à revendiquer, par défi, le qualificatif de « matérialiste » par lequel il était désigné et stigmatisé : la notion d'anti-ontologisme, conçu comme une sorte de nominalisme sauvage et généralisé, permettrait pourtant de mieux rendre compte d'une œuvre dont l'importance ne saurait être méconnue dans la formation de la pensée comtienne et dans le système positiviste. Elle fournit en tout cas quelques remèdes au médecin spécialiste de la maladie occidentale. Les livres de Broussais, contre l'ontologie. Le médecin Broussais, comme précurseur du sacerdoce sociocratique. La « Bibliothèque » et le « Calendrier », pour le positivisme.

J.-F. BRAUNSTEIN

NOTES

1. Il ne s'agit pas d'un volume séparé mais des « propositions de médecine renfermant la substance de la doctrine physiologique » publiées en tête de la deuxième édition de l'*Examen des doctrines médicales et des systèmes de nosologie* de 1821.

2. *Examen du traité de Broussais sur l'Irritation*, reproduit dans le *Système de politique positive*, t. IV, 1854, Appendice général, p. 228. Le *Système de politique positive* sera noté *Système*. Nous publions ci-après cet *Examen du traité de Broussais*.

3. *Cours de philosophie positive*, éd. Hermann, 1975, t. I, p. 695 n. Cette édition sera notée *Cours*. La défaveur de Broussais est en fait due à son échec spectaculaire lors de l'épidémie de choléra de 1832, avec la mort de son plus célèbre client, Casimir Périer.

4. *Système*, t. II, p. 441, 440.
5. 61^e lettre à Audiffrent, in *Lettres d'Auguste Comte à divers, 1850-1857*, t. I, 1^{re} partie, Paris 1902, p. 295. Ces lettres seront notées *A Audiffrent*.
6. L'article de Stendhal sur *De l'irritation et de la folie* a été reproduit par P. Vermeren et S. Douailler, « Une politique de l'institution philosophique », *Corpus*, n° 1, 1985, p. 108-110.
7. G. Canguilhem, « La constitution de la physiologie comme science », in C. Kayser, *Physiologie*, 1963, 2^e éd. 1970, t. I, p. 24.
8. *Système*, t. IV, Appendice général, p. IV.
9. *Annales de la médecine physiologique*. t. XXI, 1832, p. 662.
10. F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, rééd. Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1984, p. 103.
11. *Examen des doctrines médicales et des systèmes de nosologie...*, 3^e éd., Paris, 1829-1834, t. I, p. IV.
12. Sur les rapports entre éclectisme médical et éclectisme philosophique, cf. note étude sur *Broussais et le matérialisme, Médecine et philosophie au XIX^e siècle*, éd. Méridiens Klincksieck Paris, 1986, p. 87-109.
13. F. J. V. Broussais, *De l'irritation et de la folie*, 1828, 2^e éd. 1839, rééd. Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1986, p. 15. Cette édition sera notée *Irritation*.
14. *Cours*, t. I, p. 33.
15. *Système*, t. IV, Appendice général, p. 217.
16. Th. Jouffroy, préface à D. Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, traduit de l'anglais sur la 4^e éd., Paris, 1826, p. XXIX-XXX.
17. *Irritation*, p. 426.
18. *Ibid.*, p. 516.
19. *Système*, t. IV, Appendice général, p. 222.
20. *Cours*, t. I, p. 34.
21. *Irritation*, p. 435-436.
22. *Système*, t. IV, Appendice général, p. 219.
23. A. Comte, *Lettres à Valat* (1815-1844), Paris, 1870, p. 90.
24. L. de Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818) in *Œuvres complètes*, 3^e vol., Paris, s.d., t. III, col. 34.
25. *Irritation*, p. 472.
26. *Ibid.*, p. 21.
27. V. Cousin, prospectus de 1821 pour sa traduction de Platon, reproduit dans *Mélanges de feu François Thurot*, Paris, 1880, p. 659.
28. C. Broussais, préliminaire à *De l'Irritation et de la folie*, Paris, 1839, t. I, p. IX.

29. J.-L. Peisse, *La médecine et les médecins*, Paris, 1857, t. II, p. 400-401.
30. *Examen de la doctrine médicale généralement adoptée*, Paris, 1816, p. 179-180.
31. *Système*, Appendice général, p. 223.
32. *Examen des doctrines médicales*, 3^e éd., t. II, p. 313.
33. *Ibid.*, 2^e éd., 1821, t. I, p. XVIII-XIX.
34. *Ibid.*, p. XIX.
35. *Système*, t. II, p. 456.
36. *Irritation*, p. 422.
37. *Éléments d'idéologie*, Bruxelles, 1826-1827, t. I, p. 171.
38. *Système*, t. IV, Appendice général, p. 220.
39. Reproduit dans G. Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte*, Paris, 1905, p. 137.
40. Cité par le Dr Robinet, *Notice sur l'œuvre et sur la vie d'Auguste Comte*, 2^e éd., Paris, 1864, p. 317.
41. Sur ce point, cf. notre étude sur *Broussais et le matérialisme*, p. 227-257.
42. A. Comte, *Synthèse subjective*, t. I, Paris, 1856, 2^e éd., 1900, p. X.
43. Sur ce point, cf. J.-L. Poirier, « la réorganisation des études médicales selon Auguste Comte », in *Médecine et philosophie à la fin du XIX^e siècle, Cahiers de l'institut de recherche universitaire d'histoire de la connaissance des idées et des mentalités*, n° 2, p. 47-59, Université de Paris Val-de-Marne, s.d.
44. *A Audiffrent*, p. 220.
45. E. Littré « De la science de la vie dans ses rapports avec la chimie », in *La science au point de vue philosophique*, 2^e éd., Paris, 1873, p. 243.
46. *Système*, t. I, p. 568.
47. *Cours*, t. I, p. 672.
48. *A Audiffrent*, p. 365-366.
49. Sur la lecture originale de Broussais par Blainville, cf. notre étude sur *Broussais et le matérialisme*, p. 205-208.
50. *Système*, t. I, p. 567.
51. *A Audiffrent*, p. 233.
52. *Système*, t. I, p. 733.
53. *A Audiffrent*, p. 244.
54. *Ibid.*, p. 221.
55. *Ibid.*, p. 295.
56. *Système*, t. IV, p. 427.
57. *A Audiffrent*, p. 283.
58. *Ibid.*, p. 366.

59. Cf. W. M. Simon, *European positivism in the nineteenth century*, New-York, 1963, p. 69-70.

60. *A Audiffrent*, p. 282.

61. F. Dagognet, « D'une certaine unité de la pensée d'Auguste Comte : science et religion inséparables? », *Revue philosophique*, n° 4, octobre-décembre 1985, p. 408.

Examen du Traité de Broussais sur l'irritation

Depuis la fin du seizième siècle, l'esprit humain éprouve une révolution générale et continue, ayant pour objet principal la refonte graduelle et totale du système entier des connaissances humaines, établi désormais sur ses véritables bases, l'observation et le raisonnement. Cette révolution fondamentale, préparée par les travaux successifs de tous les siècles antérieurs, surtout à partir des Arabes, a été définitivement déterminée et directement commencée par la grande et nouvelle impulsion qu'ont imprimée simultanément à la raison humaine les conceptions de Descartes, les préceptes de Bacon, et les découvertes de Galilée. Depuis cette mémorable époque, l'esprit humain, dans toutes les branches de nos connaissances, a tendu constamment, et de plus en plus, à s'affranchir complètement et pour jamais de l'empire exercé précédemment par la théologie et la métaphysique, à subordonner entièrement l'imagination à l'observation; en un mot, à constituer le système définitif de la philosophie positive.

Les diverses branches des connaissances humaines n'ont pas toutes participé avec la même vitesse à cette importante rénovation. Elles ont dû la subir successivement, selon le degré de complication et de dépendance mutuelle des phénomènes qu'elles considèrent. La physio-

(1) Nous reproduisons ici la page de titre du *Système de politique positive*, dont est extrait ce texte.

République occidentale, ordre et progrès - Vivre pour autrui.

Système de politique positive et traité de sociologie
instituant la religion de l'humanité
par Auguste Comte, auteur du système de philosophie positive.
(*L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but.*)

PARIS, à la librairie scientifique industrielle de Mathias,
15, quai Malaquais et chez Carilian-Gœury et V^o Dalmont,
libraires des Ponts et Chaussées et des Mines,
49, quai des Augustins, juillet 1851.
Soixante-troisième année de la grande révolution.

logie étant, de toutes les parties de la philosophie naturelle, celle qui étudie les phénomènes les plus compliqués et les moins indépendants, a donc dû nécessairement rester plus longtemps qu'aucune autre sous le joug des fictions théologiques et des abstractions métaphysiques. Aussi n'est-ce que dans la seconde moitié du siècle dernier, et après que l'astronomie, la physique, et la chimie étaient devenues des sciences positives, que la physiologie a commencé à éprouver, à son tour, cette grande et salutaire transformation par les immortels travaux de Haller, de Charles Bonnet, de Daubenton, de Spallanzani, de Vicq-d'Azyr, de Chaussier, de Bichat, de Cuvier, de Pinel, de Cabanis, etc.

Mais, pour que cette révolution fût complète et efficace, il fallait qu'elle s'étendît également aux phénomènes intellectuels et affectifs, qui ont dû nécessairement y participer plus tard que les autres phénomènes des animaux, vu leur plus grande complication, et vu la liaison immédiate des théories théologiques et métaphysiques qui s'y rattachaient avec la constitution de la société. Aussi les mémoires publiés, au commencement de ce siècle, par Cabanis, sur les rapports du physique et du moral, sont-ils la première grande tentative directe pour faire rentrer définitivement dans le domaine de la physiologie positive cette étude jusqu'alors exclusivement abandonnée aux méthodes théologiques et métaphysiques. L'impulsion donnée à l'esprit humain par ces mémorables recherches ne s'est point ralentie. Les travaux de M. Gall et de son école l'ont singulièrement fortifiée, et surtout ont imprimé à cette nouvelle et dernière portion de la physiologie un haut caractère de précision, en fournissant une base déterminée de discussion et d'investigation. Aujourd'hui on peut dire que cette révolution, bien qu'elle ne soit pas encore devenue populaire, est consommée définitivement dans tous les esprits vraiment au niveau de leur siècle, qui tous regardent l'étude des fonctions intellectuelles et affectives comme inséparablement liée à celle de tous les autres phénomènes physiologiques, et comme devant être poursuivie par les mêmes méthodes et dans le même esprit.

Cependant quelques hommes, méconnaissant à cet égard la direction actuelle et irrévocable de l'esprit humain, ont essayé depuis dix ans de transplanter parmi nous la métaphysique allemande, et de constituer sous le nom de *psychologie* une prétendue science entièrement indépendante de la physiologie, supérieure à elle, et à laquelle appartiendrait exclusivement l'étude des phénomènes spécialement appelés *moraux*. Quoique ces tentatives rétrogrades ne soient pas susceptibles d'arrêter le développement des connaissances réelles, puisque l'enthousiasme passager qu'elles excitent encore ne tient essentiellement

qu'à des circonstances étrangères et accidentelles, il est certain qu'elles exercent une influence funeste, en retardant, dans beaucoup de têtes, le développement du véritable esprit philosophique, et en consumant en pure perte une grande activité intellectuelle.

Cette situation a été profondément sentie par M. Broussais. Sans s'exagérer le mal, il a dignement compris combien il importe de s'opposer à la direction vague et chimérique dans laquelle on cherche à entraîner aujourd'hui la jeunesse française. Aussi a-t-il cru devoir interrompre ses grands travaux de pathologie générale pour mettre en pleine évidence le vide et la nullité de la psychologie. Tel est le but général et essentiel de son nouvel ouvrage, comme il le déclare nettement dans une préface très remarquable, où il ne craint pas de se montrer supérieur à ces pieuses accusations de matérialisme par lesquelles nos psychologues, à l'exemple de nos théologiens, leurs prédécesseurs, ont continué d'envelopper leurs adversaires. Sous ce rapport, indépendamment du mérite éminent de son travail, M. Broussais a fait, en le publiant, un véritable acte de courage, digne de la reconnaissance de tous les bons esprits, et dont la valeur ne peut être bien sentie que par ceux qui savent combien les savants actuels, quoique éprouvant pour les théories métaphysiques le profond dédain qu'elles doivent nécessairement inspirer à toutes les intelligences nourries d'études positives, évitent soigneusement de s'opposer par des discussions publiques à l'empire qu'elles prétendent exercer aujourd'hui.

L'ouvrage de M. Broussais atteint complètement le but principal que l'auteur s'est proposé. Entrant plus profondément dans la discussion qu'aucun physiologiste ne l'a fait jusqu'ici, il a fait porter directement l'examen sur la prétendue méthode d'observation intérieure préconisée par les psychologues comme la base de la science de l'homme.

L'ascendant qu'ont acquis depuis Bacon les sciences positives est tel aujourd'hui, que les psychologues, pour relever la métaphysique tombant en ruine, se sont trouvés dans la nécessité de présenter leurs travaux comme aussi fondés sur l'observation. A cet effet, ils ont imaginé la distinction des faits extérieurs, domaine des sciences ordinaires, et des faits intérieurs ou de conscience propres à la psychologie. M. Broussais fait voir combien est frivole cette prétendue distinction. Dans le cinquième chapitre de la première partie, il expose une analyse physiologique singulièrement remarquable sur ses propres actes. Cette analyse rend parfaitement sensible l'impossibilité de parvenir par ce mode illusoire d'exploration à aucune découverte réelle. Je regrette de n'en pouvoir citer que quelques traits.

« Examinons maintenant, dit-il, ce que les physiologistes peuvent trouver dans leur conscience, en procédant à cette espèce de recherche. Ils sont sûrs d'y rencontrer des sensations provenant des viscères qui correspondent incessamment avec le cerveau, non seulement la faim, les désirs vénériens, le froid, le chaud, la douleur déterminée, ou le plaisir, rapportés à une partie du corps quelconque; mais de plus ils remarqueront une foule de sensations vagues, indéterminées, qui tantôt les porteront à la tristesse, tantôt à la joie, quelquefois à l'action, d'autres fois au repos, un jour à l'espérance, l'autre jour au désespoir et même à l'horreur de l'existence. Ils y trouveront tout cela sans se douter d'où cela vient; car les physiologistes sont les seuls qui puissent le leur apprendre. S'ils prennent toutes ces sensations intérieures pour des révélations de la divinité qu'ils nomment conscience, ils peuvent augmenter leur richesse en prenant, à la manière des Orientaux, une certaine dose d'opium combinée avec des aromates, etc. »

Avec quelque supériorité que M. Broussais ait traité cette discussion, il aurait pu, ce me semble, aborder la question d'une manière encore plus directe, en prouvant immédiatement qu'une telle observation intérieure est nécessairement impossible.

En effet, l'homme peut observer ce qui lui est extérieur; il peut observer certaines fonctions de ses organes autres que l'organe pensant. Il peut même, jusqu'à un certain point, s'observer sous le rapport des diverses passions qu'il éprouve, parce que les organes cérébraux dont elles dépendent sont distincts de l'organe observateur proprement dit, et encore cela suppose que l'état de passion soit bien peu prononcé. Mais il lui est évidemment impossible de s'observer dans ses propres actes intellectuels, car l'organe observé et l'organe observant étant, dans ce cas, identiques, par qui serait faite l'observation? L'illusion des psychologues à cet égard, est analogue à celle des anciens physiciens, qui croyaient expliquer la vision, en disant que les rayons lumineux traçaient sur la rétine des *images* des objets extérieurs. Les physiologistes, leur ont fait judicieusement remarquer que, si les impressions lumineuses agissaient comme images sur la rétine, il faudrait un autre œil pour les regarder. Il en est de même pour la prétendue observation intérieure de l'intelligence. Il faudrait, pour qu'elle fût possible, que l'individu pût se partager en deux, dont l'un penserait, et l'autre dans ce temps, regarderait penser. Ainsi, l'homme ne saurait directement observer ses opérations intellectuelles; il ne peut en observer que les organes et les résultats. Sous le premier rapport, on rentre dans la physiologie; sous le second, les grands résultats de l'intelligence humaine étant les sciences, on rentre dans la philosophie des divers

sciences, qui n'est point séparable de ces sciences elles-mêmes. Sous aucun rapport, il n'y a place pour la psychologie ou étude directe de l'âme indépendamment de toute considération extérieure.

Dans le parallèle, d'ailleurs si satisfaisant et si décisif, que M. Broussais établit entre la physiologie et la psychologie, on désirerait qu'il eût fait sentir plus vivement l'infériorité de celle-ci, qui, lors même qu'on lui accorderait ses prétendues méthodes propres d'exploration, ne considère que l'homme adulte et parfaitement sain, en faisant totalement abstraction des animaux, et même de l'homme dans l'état de développement imparfait ou d'organisation dérangée; tandis que, dans chaque considération physiologique, le point de vue de l'homme dans l'état normal, se trouve toujours admirablement combiné avec celui de l'ensemble de la série animale, et avec celui de l'état pathologique. Cette opposition que M. Broussais ne fait qu'indiquer par fragment, présentée avec la netteté et la vigueur d'exposition qui le distinguent, eût formé un utile contraste avec cette hauteur de vue, cette profondeur de conception dont se gratifient si singulièrement nos psychologues.

Une plus grave négligence, commise par M. Broussais, consiste en ce qu'il n'a pas assez expressément signalé la différence immense qui existe entre la doctrine physiologique sur l'homme intellectuel et moral, et les théories des métaphysiciens du siècle dernier, qui ne voyaient dans notre intelligence que l'action des sens externes, en mettant de côté toute prédisposition des organes cérébraux internes. La critique très motivée de cette idéologie de Condillac et d'Helvétius, est ce qui seul donne quelque fondement à l'influence de la psychologie actuelle, qui ne fait d'ailleurs que vulgariser en déclamations obscures et emphatiques, ce que les physiologistes, tels que Charles Bonnet, Cabanis, et principalement MM. Gall et Spurzheim, avaient exposé depuis longtemps à ce sujet d'une manière beaucoup plus nette et surtout bien plus exacte. M. Broussais s'empressera sans doute d'enlever cette unique ressource à la psychologie, ou à ce qu'il appelle si judicieusement l'*ontologie*. Je lui indique avec confiance cette importante amélioration pour une seconde édition, dont un ouvrage tel que le sien ne saurait manquer d'être prochainement honoré. La négligence que je lui signale ne tient certainement qu'à la précipitation évidente avec laquelle son ouvrage a été composé; car les psychologues ne pourront pas dire que nulle part il se montre partisan formel de la métaphysique du dix-huitième siècle.

L'examen général de l'ouvrage de M. Broussais donne lieu à une dernière considération philosophique d'une grande importance : c'est

que l'auteur n'a pas circonscrit plus exactement que les physiologistes ses prédécesseurs le véritable champ de la physiologie.

Quand Cabanis a, le premier, directement revendiqué l'étude des phénomènes moraux, comme tombant dans le domaine de la physiologie, il n'a pas assez soigneusement séparé, ou plutôt il a mal à propos confondu, l'étude de l'homme individuel et celle de l'espèce humaine envisagée dans son développement collectif. L'une et l'autre lui ont paru devoir, sans division, faire également partie d'une même science, la philosophie. Cette confusion a été maintenue par MM. Gall et Spurzheim; elle subsiste encore dans l'esprit de presque tous les physiologistes qui s'attachent sérieusement à la portion de leur science relative aux phénomènes moraux. M. Broussais n'a rien tenté pour la faire disparaître, quoiqu'il semble, d'après quelques passages de son ouvrage, en avoir senti le vice principal.

Il est clair, en effet, que l'étude de l'individu et celle de l'espèce, quoique ayant, par leur nature, des relations tellement intimes qu'elles puissent être considérées comme deux parties d'une science unique, sont cependant assez distinctes, et surtout assez étendues, l'une et l'autre, pour devoir être cultivées séparément, et conçues par conséquent comme formant deux sciences, la physiologie proprement dite et la physique sociale. La seconde est sans doute fondée sur la première, qui lui fournit et son point de départ positif, et son guide permanent. Mais elle n'en constitue pas moins une science séparée, ayant ses observations propres dans l'histoire du développement de la société humaine et ses méthodes spéciales. Il y aurait impossibilité absolue de la traiter uniquement comme une déduction directe de la science de l'individu, si ce n'est pour les animaux, dont le développement social est tellement borné, qu'il n'exige pas une étude distincte. Si la physiologie n'est pas encore complètement et définitivement constituée, si le champ de cette science n'est pas exactement déterminé, la cause principale en est que cette division n'est pas encore régulièrement établie et unanimement admise. Cet état flottant de la science, même dans les esprits les plus élevés, pourrait seul donner, en se prolongeant, une prise réelle et durable à la critique et aux prétentions des psychologues, quoiqu'il soit d'ailleurs évident que l'étude des phénomènes sociaux n'appartient pas davantage à leurs méthodes métaphysiques que celles des phénomènes individuels.

Telles sont les principales réflexions philosophiques que me suggère l'ouvrage de M. Broussais, considéré sous le rapport du but général que l'auteur s'est proposé.

Malgré les observations que j'ai cru devoir présenter à ce sujet, cet ouvrage est parfaitement digne de son illustre auteur. J'espère, pour l'honneur d'un public qu'on s'efforce aujourd'hui de faire rétrograder vers la métaphysique, qu'il obtiendra un succès proportionné à son importance. Il doit contribuer puissamment à seconder la marche naturelle de l'esprit humain, en discréditant généralement les spéculations vagues et chimériques qui retardent les progrès des connaissances réelles. Depuis les mémoires de Cabanis et les travaux de MM. Gall et Spurzheim, il n'a paru aucun ouvrage aussi propre à faire sentir le vide et la nullité de cette science illusoire d'abstractions personnifiées que M. Cuvier a si bien caractérisée, en disant qu'elle emploie ses métaphores pour des raisonnements, et que M. Broussais lui-même a si heureusement définie : *un jeu d'imagination à peu près analogue à la poésie*. Il fait apprécier à sa juste valeur cet assemblage d'opinions incohérentes, nécessairement variables, non seulement d'un individu à un autre, mais dans le même individu, suivant les dispositions diverses qu'éprouve son organisation. Il tend éminemment à faire disparaître pour toujours cet esprit mystique, si flatteur pour l'ignorance orgueilleuse, qui inspire une répugnance instinctive pour toute étude spéciale et positive, en présentant quelques abstractions vides de sens comme dominant toutes les connaissances réelles, et qui tend à nous replonger dans l'état d'enfance en rétablissant parmi nous, sous une nouvelle forme, l'empire des conceptions théologiques.

M. Broussais peut être regardé comme le fondateur de la pathologie positive, c'est-à-dire de la science qui rattache les perturbations des phénomènes vitaux à la lésion des organes ou des tissus. Dès l'époque où la physiologie a commencé à former une véritable science, c'est-à-dire vers le milieu du dernier siècle, plusieurs de ceux qui ont coopéré à ce grand mouvement de l'esprit humain, et surtout Morgagni et Bonnet, s'étaient livrés à d'importants travaux sur les sièges des maladies. Mais ces travaux ne changeaient pas l'esprit général de la pathologie, qui continuait à représenter le plus grand nombre des maladies les plus considérables comme indépendantes de toute altération dans l'état normal des organes. De telles recherches ne pouvaient même avoir sur la science une très grande influence avant que la distinction fondamentale entre les organes et les tissus, due au génie de Bichat, eût été établie, puisque c'est surtout par tissus, et non par organes, que les lésions doivent être étudiées. M. Broussais, partant de l'anatomie générale fondée par Bichat, a constitué la pathologie sur ses véritables bases, en la faisant consister dans l'examen des altérations dont sont susceptibles les divers tissus, et des phénomènes qui en résultent. Il est le premier qui ait reconnu nettement et hautement

proclamé que presque toutes les maladies admises ne sont que des symptômes, et qu'il ne saurait y avoir de dérangements de fonction sans lésion d'organes, ou plutôt de tissus.

Si M. Broussais s'était borné à établir ce principe général, il aurait sans doute évité la plupart des critiques dont ses travaux ont été l'objet : mais il n'eût pas opéré dans le système de la science l'importante rénovation que son école y produit, et qui chasse la métaphysique de son dernier asile. Il était indispensable pour cela, non seulement de représenter en général toute maladie comme tenant ou devant tenir à quelque lésion organique, proposition qui était de sa nature peu contestable ; mais de déterminer le siège précis de chacune des maladies qu'on regardait comme n'en ayant point de spécial. C'est ce que M. Broussais a exécuté, principalement en réduisant les six prétendues fièvres essentielles à des inflammations de la membrane muqueuse de l'estomac et de l'intestin, négligées jusqu'alors par les médecins. Il ne m'appartient pas d'examiner si plus tard M. Broussais n'a pas exagéré l'influence de la gastrite et de la gastro-entérite sur la production de divers symptômes morbides, ce qui était presque inévitable. Mais les esprits impartiaux, qui seraient portés à blâmer de telles exagérations, doivent avoir égard à la nécessité philosophique où se trouvait M. Broussais d'assigner un organe à chaque affection reconnue, afin d'établir la discussion sur une base positive. On doit considérer que, quand même il se serait trompé sur le siège réel de telle ou telle maladie, il était bien préférable, et pour la pathologie, et même pour la thérapeutique, de concevoir un siège différent du véritable, que de n'en concevoir aucun. M. Broussais aura ainsi engagé définitivement les esprits dans la vraie route de l'observation, où, en combattant ses idées, on ne peut que servir aux progrès de la science.

La première partie de l'ouvrage actuellement publié par M. Broussais est un traité de l'irritation. On peut le regarder comme une exposition des généralités les plus élevées de la doctrine de l'auteur. Jamais on n'a conçu d'une manière aussi directe et aussi satisfaisante la relation fondamentale entre la physiologie et la pathologie, relation dont le sentiment profond est ce qui caractérise le mieux l'esprit de M. Broussais.

Partant de la grande vérité générale entrevue par Brown, que la vie ne s'entretient que par l'excitation, vérité que M. Broussais s'est rendue propre par l'important usage qu'il en a fait, il représente toutes les maladies comme consistant essentiellement dans l'excès ou le défaut de l'excitation des divers tissus, au-dessus ou au-dessous du degré qui

constitue l'état normal. Cette conception jette une grande lumière sur la nature des maladies, en les montrant comme produites par un simple changement d'intensité dans l'action des stimulants mêmes qui sont indispensables à l'entretien de la santé.

Après avoir établi que le plus souvent il y a excès plutôt que défaut dans l'excitation des organes, et même que la diminution dans l'action des stimulants d'un organe détermine ordinairement l'irritation d'autres organes, comme, par exemple, l'estomac relativement au cerveau, M. Broussais distingue trois degrés dans l'excitation anormale des organes; la surexcitation proprement dite, la subinflammation et l'inflammation. Il expose les caractères de ces trois états dans les principaux systèmes organiques, et surtout dans le système nerveux, qu'il montre, d'accord avec la plupart des physiologistes actuels, comme l'agent général des sympathies. M. Broussais pousse même l'analyse physiologique des divers tissus plus loin qu'on ne l'a fait encore, car il considère les éléments organiques dont tous les tissus sont composés, et qu'il réduit à trois : la fibrine, la gélatine, et l'albumine, dans chacun desquels il examine les phénomènes de l'irritation. Cette vue doit introduire plus tard une grande et précieuse simplicité dans les premières bases de la physiologie et de la pathologie.

Je ne dois pas négliger de signaler dans la doctrine physiologique de M. Broussais, comme un perfectionnement considérable, la disparition de ces propriétés vitales admises, ou plutôt maintenues par Bichat, et qui laissaient aux idées fondamentales de la physiologie un certain caractère métaphysique; M. Broussais les remplace par la propriété uniforme de l'irritabilité qui existe dans tous les tissus, mais qui se manifeste dans chacun par des phénomènes différents. Cette conception tend à purifier la physiologie du reste de métaphysique que Bichat avait été forcé d'y conserver. En même temps, elle assigne définitivement à la physique des corps vivants un caractère nettement distinct de celui de la physique des corps inorganiques, car le point de vue de l'irritation embrasse tout ce qu'il y a de propre à l'état de vie. Cette condition n'était pas moins indispensable pour constituer une véritable physiologie positive, et elle n'avait pas encore été assez exactement remplie par les physiologistes qui s'étaient efforcés de dégager entièrement leur science des conceptions métaphysiques.

Cette première partie de l'ouvrage de M. Broussais abonde en vues élevées et neuves. Je ne lui reprocherai qu'une certaine obscurité dans l'exposition, et surtout une absence presque totale de méthode dans la coordination des idées. Le mélange trop peu ménagé des conceptions

physiologiques et des conceptions pathologiques, introduit une sorte de confusion qui doit rendre difficile à saisir, même pour un lecteur attentif et instruit l'esprit général de ce travail remarquable; mais cette imperfection peut être réparée dans une nouvelle édition, si M. Broussais, comme je n'en doute pas, sent la nécessité de mûrir davantage ses conceptions principales, de déterminer avec plus de précision leur caractère, et de mesurer plus exactement la portée de chacune d'elles. On ne doit pas perdre de vue le grave motif général qui a déterminé la composition de cet ouvrage, la nécessité de combattre l'ontologie, qui prétend de nouveau s'emparer de l'esprit de la génération actuelle. On peut excuser, sous ce rapport, un vice de méthode que l'auteur eût certainement évité s'il eût pu employer à la méditation de son travail tout le temps convenable. Néanmoins, M. Broussais ne doit pas oublier que cet ouvrage contient les principales idées mères d'un traité général de la vie, considérée soit dans l'état normal, soit dans l'état anormal. Il importe à sa gloire d'élever lui-même ce monument nécessaire aux progrès ultérieurs de la science.

En méditant de nouveau son travail, M. Broussais sentira, sans doute, aussi que, lorsqu'il a traité du système nerveux, il n'a pas accordé assez d'importance à la distinction fondamentale des deux systèmes nerveux, le cérébral et celui des ganglions. Il n'a pas eu assez égard aux caractères propres à ce dernier, tant sous le rapport physiologique que sous le rapport pathologique. On désirerait également que M. Broussais eût pris davantage en considération l'anatomie comparée, et qu'il eût entrepris explicitement de mettre ses vues sur l'organisation humaine en harmonie avec l'ensemble de la série animale, condition aujourd'hui indispensable à toute grande conception physiologique, et qu'il a sans doute remplie implicitement.

J'ai peu de choses à dire de la seconde partie de cet ouvrage qui traite de la folie. C'est une application très naturelle des principes établis dans la première partie à l'irritation spéciale du cerveau. Cette application, très bien faite, jette un grand jour sur les principes eux-mêmes. L'exécution en est beaucoup plus satisfaisante que celle de la partie précédente. Elle n'ajoute rien de très capital à l'état actuel de cette importante branche de la pathologie. Mais les connaissances acquises jusqu'ici sur ce sujet y sont résumées avec une netteté et une perfection de méthode bien supérieures à ce que présentent tous les traités existants, et c'est là rendre à la science un service très essentiel. Il n'y a pas de lecture plus propre à préserver ou à guérir de la contagion psychologique. Quant à ce qui est personnel à l'auteur dans le fonds des idées, j'ai remarqué qu'en plaçant, avec tous les physiologistes

actuels, le siège de la folie dans le cerveau, il caractérise d'une manière beaucoup plus précise qu'ils ne l'ont fait l'état d'irritation cérébrale qui détermine l'aliénation. Il présente aussi des considérations neuves et très judicieuses sur les indications que l'on peut attendre des nécroscopies. Il fait sentir que l'état d'inflammation qui désorganise les tissus, et qui, par conséquent, laisse après la mort les seules traces sensibles auxquelles on ait égard ordinairement, n'étant que le plus haut degré de l'état d'irritation qui dérange les fonctions normales, il est très possible que ce dérangement ait lieu par l'effet d'une surexcitation, sans que l'on découvre après la mort les altérations inflammatoires. M. Broussais détruit ainsi indirectement la seule objection raisonnable élevée contre la pathologie positive par les pathologistes métaphysiciens de l'école de Montpellier, qui, de l'absence, en certains cas, de lésions cadavériques, concluent au maintien des maladies dites *essentielles*.

Les personnes qui, sur la foi de préventions vulgaires, auxquelles les savants devraient être inaccessibles, se représentent M. Broussais comme subordonnant tout à l'estomac dans l'économie animale, prendront, en lisant cet ouvrage, une plus juste idée de l'étendue et de l'élévation de son esprit. Il expose dans toute son intensité la grande influence sympathique exercée par les viscères digestifs sur tous les organes, et particulièrement sur le cerveau, influence qui n'a pas toujours été convenablement appréciée par les physiologistes spécialement livrés à l'étude du système nerveux. Mais on n'aperçoit à ce sujet dans son ouvrage la trace d'aucune préoccupation; il n'expose rien qui soit au-delà des observations les plus constatées.

En traitant des monomanies, M. Broussais trouve et saisit l'occasion de rendre un digne hommage aux importants travaux de MM. Gall et Spurzheim, et de l'école phrénologique sur le cerveau. Je dois le féliciter de cet acte de justice, qui est, en même temps, un acte de courage, car il en faut encore aujourd'hui dans les savants pour se prononcer publiquement en faveur de doctrines aussi contraires aux opinions officielles. Dans cette doctrine, tout imparfaite qu'elle est encore, M. Broussais a vu le grand jour qu'elle jette sur la connaissance de l'homme. Il paraît avoir senti combien cette importante réformation seconde la révolution générale de l'esprit humain pour l'établissement d'une philosophie toute positive.

M. Broussais présente cependant quelques objections à la doctrine actuelle de M. Gall. La plupart m'ont paru peu fondées. Une seule est vraiment solide, c'est le reproche de ne pas tenir compte de l'extrême influence exercée sur le cerveau par les viscères digestifs et générateurs.

Il est certain que cette influence, considérablement exagérée par les physiologistes avant MM. Gall et Spurzheim, a été beaucoup trop négligée par l'école phrénologique, et que, sous ce rapport, les idées fondamentales de la nouvelle doctrine du cerveau ont besoin d'être soumises à une élaboration plus complète.

Relativement au traitement effectif de la folie, les considérations présentées par M. Broussais ajoutent peu à la masse des connaissances acquises; mais la thérapeutique de cette affection est conçue et exposée d'une manière bien plus rationnelle que dans aucun des traités existants. L'auteur trouve le traitement ordinaire trop inactif. Il pense, avec raison, que de fortes saignées, pratiquées à propos, au début de la maladie, peuvent enlever subitement une folie commençante, comme il arrive pour une péripneumonie ou une gastrite aiguës. M. Broussais insiste justement, comme tous les auteurs qui ont écrit depuis Pinel, sur l'importance du traitement moral. Mais on doit s'étonner qu'en recommandant pour cela, comme première condition indispensable, le régime des maisons de santé, il ne signale pas l'extrême négligence avec laquelle est conduite généralement dans ces institutions cette partie si essentielle de la médication. Sans doute, M. Broussais n'a pu observer avec assez de soin la manière dont sont tenus la plupart de ces établissements; il les a crus constitués et administrés comme ils devraient et pourraient l'être. S'il les eût étudiés par lui-même, il se serait convaincu que, malgré les promesses de leurs directeurs, toute la partie intellectuelle et affective du traitement s'y trouve, de fait, abandonnée par eux à l'action arbitraire d'agents subalternes et grossiers, dont la conduite aggrave presque toujours la maladie qu'ils devraient contribuer à guérir.

Telles sont les principales considérations que je devais ici présenter sur le nouvel ouvrage de M. Broussais. Je n'ai pas eu la prétention de le faire connaître, mais seulement d'en bien caractériser l'esprit, et de faire sentir, à tous ceux qui s'intéressent aux progrès des sciences physiologiques, la nécessité de l'étudier. Je me suis efforcé d'attirer l'attention publique sur cet ouvrage comme sur un travail capable de concourir au développement général de la raison humaine, et de s'opposer efficacement à la direction mystique que quelques écrivains, étrangers au véritable esprit de leur siècle, s'efforcent aujourd'hui d'imprimer à l'étude de l'homme. La publication de cet important écrit doit consolider la gloire de M. Broussais, et faire apprécier toute la portée de ses conceptions. Jusqu'ici, il n'était essentiellement connu que comme réformateur en pathologie et en thérapeutique. Maintenant, il se montre physiologiste et philosophe. Il prouve qu'il y a de

l'unité dans son esprit, en ce que ses idées d'applications se rattachent à des conceptions théoriques empreintes du même caractère. En un mot, il se montre destiné, par l'ensemble de ses travaux, à figurer dans la postérité comme un des hommes qui ont le plus efficacement contribué, soit directement, soit indirectement, à la formation et au triomphe de la philosophie positive, terme général et définitif de la grande révolution de l'esprit humain.

AUGUSTE COMTE

Texte extrait de la sixième et dernière partie du *Système de politique positive*.

Quinet, Philosophe de la protestation

La *Philosophie de l'Histoire de France* fut écrite à la fin de 1854, lors de l'exil bruxellois de Quinet, dans la foulée du grand drame intitulé *Spartacus ou Des Esclaves* et de *Marnix* où Quinet recherchait : « Ce qu'il faut faire quand on veut que la révolution n'avorte pas ». Buloz prit l'article pour la *Revue des Deux Mondes* (livraison du 15 février 1855); sans doute il était effrayé de sa teneur : « Pourquoi diable prenez-vous des sujets si dangereux? », demande-t-il à l'auteur, mais il pressentait bien que : « votre œuvre est appelé à produire une révolution dans les esprits ». Et ça l'a été en effet. Augustin Thierry, particulièrement visé par le pamphlet, à côté de Buchez et Roux, « emplissait l'espace de ses cris », cependant que d'anciens opposants à Quinet, tel Odilon Barrot, se ralliaient à sa cause. C'est que le petit ouvrage marque un tournant dans l'historiographie. Michelet s'exclame : « Ceci est une révolution et celle que nous avons tous dans le cœur », et le biographe de Quinet croit que : « Le système que combattait Quinet ne s'est pas relevé du coup qu'il lui a porté... Il a disparu, ou à peu près, même dans les précis scolaires »¹. Peut-être, mais au-delà du problème historiographique, récemment traité par François Furet², il convient, croyons-nous, de s'intéresser à la philosophie quinetienne de l'histoire.

« En un mot, l'histoire, dans son commencement comme dans sa fin est le spectacle de la liberté, la protestation du genre humain contre le monde qui l'enchaîne »³. Ce résumé de la philosophie de Herder par le jeune Quinet fera aussi le programme de sa propre philosophie. Toutefois, quelque éclatantes qu'aient été ses « protestations » contre ce qu'il appelle généralement la « réaction » (politique, religieuse, philosophique), si grande qu'ait été sa gloire lorsque les étudiants défilaient dans les rues au cri de : « Vive Quinet, à bas les Jésuites! » ou lorsque Victor Hugo et Gambetta le sacraient « père fondateur de la démocratie française » tandis que le parlement votait l'édition

complète de ses œuvres, son œuvre n'a pas passé son siècle. On n'admet guère Quinet que dans l'ombre de Michelet, Hugo, Cousin, Guizot, parce que sa lecture de la Révolution ne résiste pas devant celle des autres, sa lourdeur emphatique contient peut-être ce que nous détestons le plus dans le siècle qui nous précède, parce qu'enfin on envisage rarement que la philosophie quinetienne puisse rivaliser avec l'éclectisme cousinien.

Pourtant la formule dogmatique, parfois pédante, le moralisme austère voilent de la révolte chez Quinet. C'est pourquoi on ne sait souvent trop quel statut lui conférer. Suivant certains il est « inclassable »⁴, ou bien c'est un « prophète » formulant « la foi des temps modernes » (c'est-à-dire qu'il « combine l'humanitarisme avec l'esprit de liberté », fait un « compromis de positivisme et d'idéalisme », se partageant « finalement entre un code nécessaire de morale sociale et d'une impossible expérience individuelle »)⁵, ou enfin c'est un polémiste politique⁶. Mais s'il est très présent dans son époque, si du coup ses écrits ont toutes chances d'être « datés », Quinet n'est pas typique mais plutôt étrange. Songeons que cet auteur a fréquenté une Allemagne en somme pré-romantique, mais qu'il a vécu la Commune; il a connu Creuzer et Goethe a parlé de lui⁷, mais participe au congrès Paix et Liberté de 1869; il a d'abord manié la notion d'Esprit du Peuple, puis celle de haines et de luttes de classes. Son œuvre a pour mythes fondateurs la Révolution et une Allemagne d'idylle, elle a pour terme la troisième République. Ainsi il est une transition quasiment entre le classicisme et une certaine modernité; en ce sens il a effectivement « assisté au spectacle de l'histoire » et y a « protesté ».

Encore fallait-il que Quinet se donne les éléments du spectacle, et son unité. Or, dans son expérience, le XIX^e siècle part de rien, puisqu'il a rejeté le XVIII^e. « Une seule chose s'était maintenue dans les collèges délabrés de l'empire, la rhétorique ». Une renaissance était attendue : « La France allait naître, je n'en pouvais douter »⁸, il fallait « faire quelque chose au milieu d'un monde vide encore »⁹; l'adolescent rêvait que l'étude de l'histoire, à l'aide de Grégoire de Tours, le fit « assister à la fabrication des nations »¹⁰. Pour cette renaissance une pérégrination en Allemagne sera nécessaire. Dans le sillage de Cousin voulant « régénérer les doctrines morales de la France par des emprunts à l'Allemagne »¹¹, Quinet se délectera de culture germanique, tour à tour la lisant, la traduisant, l'annotant, mais surtout l'important en France, à telle enseigne qu'il gardera le rôle de spécialiste *ès germanités*, même après son revirement, dans les années 30, de la germanophilie enthousiaste à la teutophobie militante.

L'écroulement d'un monde fut donc sa première éducation. Le commencement n'est pas chez lui âge d'or mais ruine et toute sa philosophie montrera qu'il n'y a d'histoire que de ruines. Seulement toute la question de l'histoire est de savoir ce que l'on fait avec des ruines. Doit-on les « relever »¹²? C'est bien ce dont traite la *Philosophie de l'Histoire de France*.

Il est sans doute artificiel de rapporter la pensée quinétienne à celle de Hegel; autant que nous le sachions, Quinet ne l'a guère lu. Toutefois, c'est bien le même enjeu : rien de moins que la question du dépassement. Si, chez Hegel, les grands bouleversements font que l'on évolue dans un « monde en ruine » et que dès lors les crimes des grands hommes sont « convertis dans un ordre supérieur »¹³, pour Quinet il y a là un inadmissible sophisme (p. 47). A suivre la leçon de Quinet il faudra envisager que la remarque de Hegel sur l'*Aufhebung* n'était finalement pas spéculative du tout. D'ailleurs cette philosophie de l'histoire n'est en réalité qu'un leurre. « La suite entière de la philosophie moderne au fond de l'Allemagne retirée paraît être en effet l'ombre réfléchie de la vie politique et le retentissement dont le centre était en France »¹⁴. Kant est le reflet de la constituante, Fichte et son « génie idéalisé » celui de la convention, tandis que la Sainte-Alliance, et aussi bien la Charte, trouveront enfin dans Hegel la « consécration de toute autorité »¹⁵. Si l'Allemagne existe, c'est politiquement et relativement à la France : « l'Allemagne poétique n'est venue à se connaître et sortir décidément de son sommeil, pour ouvrir les yeux au monde réel, que depuis qu'elle s'est heurtée un beau jour contre le poitrail de l'empereur »¹⁶. Néanmoins les Français s'étaient laissés subjuguer par ces prestiges philosophiques allemands; Quinet y succomba. « Nous l'avouerons, il y eut pour nous une heure amère, ce fut celle où nous reconnûmes en effet que ces systèmes auxquels nous avions livré notre âme, n'étaient rien que le reflet inconsistant, l'ombre confuse et décevante des théories déjà chancelantes en Allemagne »¹⁷.

L'intérêt porté à la philosophie allemande repose sur une erreur. « Si l'Allemagne fut aimée, c'est qu'elle fut ignorée »¹⁸. Néanmoins dans ce système de reflets il se trouve que la philosophie française et allemande sont liées, au-delà même des rapports directs ou des influences. Dans sa première édition, la *Philosophie de l'Histoire de France* ne citait aucun nom, même si les Doctrinaires et les historiens politiques s'y reconnaissent¹⁹. Mais Quinet traite d'une globalité beaucoup plus qu'il ne s'intéresse à tel ou tel auteur. C'est que « Tout a servi à l'infatuation du genre humain » (p. 48). « Tous les écrivains étaient dans une situation semblable, d'où il est résulté que leurs diverses

théories n'en forment à proprement parler qu'une seule » (p. 50). « Il est superflu d'ajouter que, dans cet examen, je n'ai pas en vue tel ou tel écrivain, mais bien un certain entraînement que tout le monde a partagé, et auquel le public a cédé plus que les écrivains eux-mêmes » (p. 51).

Le titre de l'article est équivoque, comme aussi l'histoire où le cours de l'histoire, le récit historique et l'engagement politique s'entrelacent de telle manière qu'on voit mal qu'elle est la philosophie de l'histoire. Reste que l'histoire de France est un objet de philosophie et les historiens ne laissent pas d'impliquer une philosophie (une idéologie) de l'histoire. La mission de Quinet sera de dévoiler cette vue globalement partagée et, en la corrigeant, de dégager de l'histoire de France une véritable philosophie de l'histoire.

L'« esprit philosophique » de l'école historique veut « relever toutes choses » (p. 48). « En relevant les ruines qu'il avait amoncelées, l'esprit philosophique croyait s'en faire un escabeau » (p. 49). Tout se passe à cet égard comme si le travail de cette philosophie française de l'histoire avait consisté, par le procédé du reflet, à appliquer l'*Aufhebung* hegelienne en la traduisant, si l'on ose dire, par relève. Cela reviendra finalement à éliminer la liberté en se tournant vers le passé. Quinet, grand lecteur de Strauss, développe une longue considération sur l'utilité et les inconvénients de l'histoire... Car pour qu'il y ait relève on se plonge « dans l'abîme enivrant du passé » (p. 50). Disant cela Quinet poursuit la pensée du *Christianisme et la Révolution Française* où il prêtait aux philosophes de la Restauration le mot d'ordre : « Ralliez-vous dans le passé, étudiez tout ce qu'ont pensé avant vous l'antiquité et le moyen âge; disparaîsez, autant que vous le pourrez, sous cette érudition »²⁰. Cependant dans l'écrit de 1855 Quinet dégage les lois, ou plutôt les sophismes, qui régissent ces philosophies de l'histoire. Il suffit selon l'expression de Quinet, d'« antidater » (p. 65). « Comme ils tenaient dans leurs mains le dénouement du drame, ils en expliquaient aisément le début et les péripéties » (p. 51), si bien que cette logique fallacieuse conduit à dire : « Ce que j'ai fait, Seigneur, je suis prêt à le faire! Voyez l'aveugle entraînement : sacrifiant jusqu'au dernier instant les lumières de la conscience, nous avons rejeté le témoignage de la raison... tout cela pour ménager la pente des choses, pour nouer le passé et l'avenir » (p. 83). La philosophie de l'histoire fabrique des « entraînements », elle « lie les siècles » (p. 81) les uns aux autres, fait des « nœuds » (p. 83) où la liberté s'abolit, même si certains prétendent que c'est le hasard qu'ils éliminent.

A vrai dire la critique quinétienne de l'« aveugle entraînement » est fort proche de celle de l'auteur qu'il connaît le mieux : Herder, lequel, ainsi dans *Une Autre Philosophie de l'Histoire* (1774), dénonçait le sophisme, français surtout, de la succession et de l'antidate : « Si tout avait la bonne idée d'aller bien en ligne droite, et si chaque homme, chaque génération, se perfectionnait par rapport à ses prédécesseurs d'après son idéal, selon une belle progression dont lui seul saurait donner l'indice de vertu et de félicité ! si tout finissait toujours par aboutir à lui au bout de la rangée ; lui constituant le terme dernier, le terme suprême où tout s'achève ! »²¹. Toutefois entre 1774 et 1855 les théories de la félicité sont devenues doctrines de l'ordre ; à la notion de succession s'est substituée celle d'un entraînement volontiers dialectique, les historiens et les politiques ont remplacé les philosophes. « Les théories de Kant, Fichte, Schelling ou Hegel... sont dans la même poussière où dorment aujourd'hui les événements qui les ont suscitées »²², il faut pour cette poussière « creuser un grand tombeau »²³.

Les historiens se chargent de la philosophie de l'histoire, leur projet est de « dompter l'histoire » (p. 75). On met à cette fin en place un discours de la nécessité dans lequel il n'y a point de place pour la conscience, ou la *mens heroica* de Vico que Quinet empruntait naguère à Michelet²⁴. Le discours de la nécessité a besoin d'allures de méthode et, à suivre Quinet, on comprend que la méthode est efficace à proportion qu'elle est extériorité, capable alors de cacher et nier toute intériorité. C'est pourquoi l'érudition historique a tout intérêt à s'arrêter « à la parole, à l'extérieur, à l'écriture, à la robe, à l'habit ». Cette scolastique aime l'écriture, mais c'est pour mieux cacher ce qui devrait y échapper. En histoire « l'encre brille plus que le sang » (p. 67), et, tout soucieux de la lettre des lois, on manque ce qui pour Quinet sera le vrai objet de l'historien : la différence entre la loi écrite et appliquée (p. 66). De là l'inhumanité croissante des historiens, « de siècle en siècle l'histoire se défait de tout sentiment humain comme d'une faiblesse » (p. 69). Pour relever les ruines et produire des dépassements historiques il faut éliminer les failles et les aspérités. Il y a ainsi dans la nouvelle philosophie de l'histoire « je ne sais quelle jalousie de niveleurs » (p. 77), « j'admire, écrit Quinet contre Guizot, que les mêmes hommes qui détestent de nos jours de toute la puissance de leur esprit l'idée d'un nivellement social, qui ôteraient tout à tous pour ne laisser subsister que la grandeur de l'état, exaltent cette idée dès qu'ils la rencontrent dans le passé » (p. 71).

Seulement, pour produire du dépassement qui surmonte en nivelant, les historiens ont découvert les vertus du renversement. « Tout change,

tout se renouvelle en pleine tempête, choses, hommes, territoire même, excepté notre maxime implacable, qui reparaît sitôt qu'un homme prend la plume. Comme il a fallu l'arbitraire dans l'ancienne France pour organiser l'égalité, il faut désormais l'arbitraire dans la France nouvelle pour organiser la liberté, — d'où la nécessité providentielle du despotisme de la terreur, lequel engendre la nécessité, plus providentielle encore du despotisme qui le renverse et lui succède, et, pour couronner l'un et l'autre, la nécessité non moins absolue de l'invasion, par laquelle s'achève la renaissance sociale et politique, ce qui nous ramène à notre point de départ » (p. 86). Peu enclin à user de concepts proprement philosophiques, Quinet ne parle pas de dialectique, mais on appréciera la nature des formules qui émaillent sa *Philosophie de l'Histoire de France*. « Le loup produit l'agneau » (p. 84), « Cages de fer, potences... nécessaires pour que le monde fût heureux » (p. 70), La Saint-Barthélemy... acte de salut public préparant l'ère de la fraternité moderne » (p. 74), du peuple « il était nécessaire qu'ils le foulissent pour le sauver » (p. 66).

Dans ces renversements le ridicule le dispute à l'atroce. C'est pourtant, selon Quinet, ce qui se pratique chez les historiens, dans leurs écrits comme dans l'action politique à laquelle ils se lient. Ce qui caractérise en effet leur « philosophie », ce qui même sans doute en est la vérité, c'est la défense du despotisme. Ainsi pour l'histoire de Louis XIV, « Nous portons son joug avec complaisance, nous le sacrons au nom de la démocratie... Nous étendons à l'ancienne monarchie absolue la popularité de la nouvelle et dans ce cercle vicieux, liant les siècles les uns par les autres, nous formons une conjuration éternelle au profit de la prérogative sans limites » (p. 81). On peut bien s'affairer à tenir la distinction entre *res gestae* et *rerum gestarum*, il n'empêche que Quinet remarque « une sorte d'émulation entre la persévérance des rois à tout envahir et la patience de nos historiens à tout livrer » (p. 82). Comment alors s'étonner lorsque la morale de l'histoire proclame qu'un vainqueur ne saurait avoir tort, ou lorsque Cousin professe qu'« accuser les vainqueurs et prendre parti contre la victoire, c'est prendre parti contre le progrès de la civilisation »²⁵?

On le voit : entre Quinet et Cousin le différend est fondamental. Dès 1830, alerté par Hugo, Quinet prétendra que : « Sous le héros j'ai entrevu de bonne heure l'arlequin »²⁶; il voudra que « tout soit fini sur son compte »²⁷, désormais sans concession pour les philosophies de la « capitulation ». Sans doute tous les écrivains ne crient pas *Vae victis!* (p. 58), les renversements ménagent une place aux vaincus. Ainsi les

Allemands sont-ils bien doués pour « généraliser » la maxime : « l'absolutisme enfante la liberté » en inventant que « Pour faire prévaloir le *pour*, il faut faire prévaloir le *contre*; pour donner la victoire au catholicisme, il faut la donner au protestantisme » (p. 80). Mais, mieux que jamais, le vainqueur est justifié et la Saint-Barthélemy est un heureux « trophée de la démocratie » (p. 75), « Nous autres, catholiques, nous avons les mains nettes de tout le sang versé dans les guerres de religion, et par exemple, dans la Saint-Barthélemy, ce sont les huguenots qui ont eu le tort de s'assassiner eux-mêmes ! » (p. 77).

Soutien du despotisme, la philosophie de l'histoire trouve son fondement dans un théologisme. « Toute l'histoire des Hébreux est considérée comme une préparation à la venue du Messie... imitant ce système nous avons traité l'histoire de France comme une histoire sacrée, qui trouve son interprétation finale dans l'ère politique inaugurée avec les régimes constitutionnels » (p. 52). La théologie du pouvoir analysée dans le *Christianisme et la Révolution Française* se retrouve dans la *Philosophie de l'Histoire de France*. La nécessité des historiens s'inscrit en droite ligne des artifices scolastiques (p. 55), il n'est pas jusqu'à la doctrine de l'infailibilité qu'elle ne reprenne (p. 78).

La théologie de la philosophie de l'histoire de France est catholique, et les historiens fabriquent l'histoire d'une France catholique qui aurait dépassé et nivelé la Réforme. Bien au contraire Quinet tient que les échecs de la France proviennent de sa servilité devant Rome. La haine de la Réforme est « un reste de soumission à la conquête romaine. Dans l'impossibilité de s'affranchir de Rome, je sens une nation rivée encore après seize siècles au dur anneau de Jules César; elle a pris goût à sa chaîne » (p. 79). Est-ce à dire que la philosophie quinétiennne soit une théologie protestante?

Certainement Quinet, élevé par une mère calviniste, marié à une fille de pasteur, prononçant un sermon aux obsèques de sa mère et de son beau-fils — fonction très réservée au ministre réformé — entretient des liens très étroits avec cette religion, même s'il proclame : « Je ne suis pas protestant et je ne suppose pas que notre pays soit appelé à le devenir »²⁸; et l'on sait tout le débat qu'il soulève quant à l'esprit protestant de la Révolution. Mais il est avant tout anti-catholique, et pas seulement anti-jésuite. En 1860 il peut ainsi résumer son travail : « Pendant dix ans j'ai travaillé sans relâche à démontrer deux choses : l'une que tous les États catholiques périssent, l'autre que la liberté politique est irréalisable dans ces sortes d'États »²⁹. Il y a un protestantisme allemand, mais Quinet le tient pour faux. Luther est homme

de sarcasmes³⁰ et Quinet n'abhorre rien tant que l'ironie, sous n'importe quelle forme. Puis l'Allemagne moderne est ce pays où un curieux « triste protestantisme continue de mâcher la vieille hostie »³¹; enfin l'Allemagne n'a plus de religion : « Quand sa foi a achevé de défaillir, elle s'est convertie à la philosophie : c'était le temps de Fichte et de Schelling, puis ce terrain miné a croulé dans le nihilisme de Hegel... Elle descend processionnellement dans le néant et scientifiquement dans le doute »³².

C'est surtout de protestation qu'il s'agit chez Quinet, beaucoup plus que de religion réformée et c'est contre la capitulation qu'il s'élève. La pensée allemande est capitulation; après la consécration hégélienne de toute autorité, Mommsen montrera ce qu'est « L'esprit de servitude »³³. L'éclectisme est tout entier capitulation³⁴. L'école historique prend à honneur de « nous faire dès l'origine serfs d'autrui et à dater notre histoire du premier jour de notre esclavage » (p. 56). Augustin Thierry lie tellement despotisme et servilité qu'avec lui on pourrait dire de tel peuple « des races téméraires »³⁵ que « s'il rampe c'est par excès d'honneur » (p. 87).

Certainement ces théories fatalistes dépendent de leur temps. La méthode « qui distribue des tâches absolument distinctes entre les générations successives » établit « je ne sais quelle division du travail dont l'idée est empruntée à notre matérialisme industriel » (p. 85). Reste que dans leur pratique les philosophes de l'histoire s'occupent surtout d'« ajourner la liberté » (p. 86). Leurs démonstrations visent toujours à expliquer que la liberté est « prématurée » (p. 61) « qu'elle eût prévalu trop tôt » (p. 59). Relever c'est différer et tout le discours historique reviendrait ainsi à reporter la liberté. D'où l'on comprend l'utilité de l'histoire : « Nous entraînons de génération en génération la société française vers un idéal byzantin, comme un corps vivant qu'on lie à un cadavre, et dans notre idolâtrie pour une antiquité morte et difforme, nous croyons approcher la liberté à mesure qu'elle s'éloigne davantage » (p. 64). Tel est l'étonnant messianisme des philosophes de l'histoire : à force d'ajourner la liberté « Nous nous figurons la liberté comme un accessoire, un luxe. L'unité d'abord, disons-nous, la centralisation, la puissance... les routes, les canaux; plus tard la liberté viendra, et c'est là l'erreur profonde. Comme si la liberté n'était qu'une superfétation étrangère, parasite, qui a un moment donné et par hasard s'ajoute au corps social » (p. 68). Le matérialisme se renverse en mysticisme (p. 55) puis en désillusion. Ce n'est plus une conscience malheureuse prise dans les dépassements d'une raison rusée, c'est une perte de conscience.

On pourrait craindre que ces philosophies n'atteignent leur but et rêver que la grande conciliation finale se réalise. Or on ne dépasse pas une contradiction ultime. « On touche bientôt le fond de nos systèmes et l'on découvre avec étonnement que nous faisons marcher dans un ordre directement opposé la civilisation et la liberté » (p. 67). La dialectique s'arrête : « il nous faut reculer, comment concilier le progrès vers la liberté, c'est-à-dire le progrès dans le monde moral, avec l'oppression continue de la conscience ? » (p. 67).

Dès lors il apparaît que la philosophie de l'histoire n'était que chimère (p. 85). Ses sophismes ne parviennent pas à étouffer le « cri de la vérité » (p. 65), savoir : l'individu a une conscience et dans l'histoire il y a des révoltes et des résistances. Quelque chose proteste toujours contre l'oppression, le cours des choses, l'entraînement. Ainsi la Réforme, qui a valeur paradigmatique dans la pensée quinétienne³⁶ (p. 73), ainsi pour le « cataclysme » de la Révolution (p. 84). La contradiction des historiens provenait de ce qu'ils historicisent tout, liant les siècles, antichronisant et nivelant, il leur faut supposer la conscience « à peu près abolie » (p. 67). Or la conscience échappe à l'historicisation généralisée, il existe : « une idée permanente, c'est la substance même de l'histoire ; cette résistance, c'est celle de l'âme ; cette protestation, c'est le signe de la nature humaine » (p. 67).

A n'en pas douter, la notion de conscience morale est un principe fondateur de la philosophie quinétienne. Dans son œuvre historique comme dans ses écrits dramatiques, comme dans son action politique, Quinet est l'homme qui s'indigne, stigmatisant inlassablement l'oppression et la servilité, dénonçant les scandales de la conscience bafouée, proclamant les droits et devoirs de la conscience. Partout il est investi d'une mission, heureux de découvrir « le contentement qui consiste à faire ce que l'on a mission de faire » ; au demeurant, dès l'âge de vingt-trois ans, il savait que : « La mission d'écrire est maintenant pour moi une action où ma conscience joue le plus grand rôle, elle m'impose d'user de toutes mes puissances pour faire triompher ce qu'elle me commande »³⁷. De là vient chez lui ce constant mélange d'ordre moral et d'appel pour ainsi dire à la révolution permanente. Cette conscience — synonymement l'âme ou la liberté — se dégage davantage dans les œuvres d'histoire et de poésie, dans l'action politique et l'enseignement, que dans la démonstration philosophique, car à vrai dire elle s'invoque plus qu'elle ne se prouve. Elle relève d'un sens moral inspiré des philosophies écossaises, alors que le kantisme paraît à Quinet d'une abstraction délétère³⁸.

Si permanente qu'en soit la nature, cette « substance », paradoxalement, n'existe qu'en résistant. L'histoire est le discours du despote, entraînement des choses; la liberté interrompt cette « pente continue que l'on avait si artificiellement préparée » (p. 83). C'est pourquoi cette intervention dans la continuité historique a toutes chances de venir d'en bas, des minorités novatrices, du peuple que les historiens relèguent dans le silence (« Il n'y a pas de peuple dans l'histoire de France » (p. 86)). La nouveauté historique, l'*Esprit Nouveau*³⁹, après la Révolution et le matérialisme industriel ne sera pas dans la conscience de classe mais dans l'école laïque. Il revient en effet à l'instituteur — Edgar Quinet en premier chef — d'éveiller les consciences morales individuelles; d'abord par une éducation négative qui protège de l'emprise despotique (jésuitique) sur les consciences. On ne sait toujours exactement à lire Quinet si l'instituteur instille ou incite la conscience libre; quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse d'une donnée innée ou *a priori*, ou d'une institution à laquelle on se réfère ensuite comme si elle avait toujours déjà été là, la mission quinétiennne a toujours eu finalement à en « appeler à » la conscience.

L'enchaînement du monde tend à la *Mort de la Conscience Humaine*⁴⁰. Sedan révèle à quel point l'Allemagne s'enfonce dans le nihilisme et la philosophie de l'inconscient, professant une « apocalypse du non-être »⁴¹. Il faut s'opposer, réagir, certains diront nourrir le ressentiment, et Quinet, contre les forces inhumaines, vise encore une *Renaissance de la Conscience Humaine* et, retrouvant une fois de plus son vieux maître Herder, envisage avec Hugo et Michelet qu'on ajoute *Humanité à Liberté-Égalité-Fraternité*.

La philosophie de Quinet proteste contre les philosophies officielles de la continuité historique. Certes elle ne défend pas pour autant les disséminations et discontinuités : ce chaos, « patron des ténèbres » (p. 84), apôtre de l'inconscient, n'est que la suite des contradictions où achoppent les philosophies de l'histoire. L'intérêt de Quinet se porte sur les moments où pouvoir et liberté s'affrontent.

Comme s'il s'inspirait du *Discours sur les Révolutions de la Surface du Globe* de Cuvier, Quinet cherche les catastrophes. Il aime à écouter les brisures, craquements et croulements de l'histoire. L'analyse de la *Philosophie de l'Histoire de France* permet d'assister au spectacle d'un « système qui croule » (p. 51), l'historien est en effet celui qui perçoit « les intérêts gigantesques des empires qui croulent »⁴². Voici la philosophie de Herder reprise par Quinet : « Entendez-vous cet immense discours qui roule et s'accroît avec les siècles, qui, toujours

repris, toujours suspendu, laisse chaque génération incertaine de la parole qui va suivre. Il a comme le discours humain, ses circonlocutions, ses exclamations de colère, ses mouvements et ses repos, pendant lesquels on n'entend que les soupirs des peuples haletants et le sourd craquement des empires vieilliss »⁴³.

Pouvoir et liberté produisent cette gigantomachie épique qu'est l'histoire. C'est pourquoi il n'y a de liberté que menacée, pour laquelle il faut des gardiens. Le philosophe de l'histoire écoute les ruines. Les fatalistes ont tôt fait de déclarer une ruine « prématurée » (p. 56), Quinet se livre au contraire « au spectacle étrange de retrouver les ruines inouïes où s'agite l'âme de l'humanité »⁴⁴. La ruine non relevée est un signe bifons : elle rappelle, nostalgiquement, l'émergence d'une liberté, mais elle indique aussi la menace, aiguillon de la conscience. On peut même prévoir les ruines, pour peu qu'on écoute les craquements : « Quelque chose est menacé de périr dans le monde. On entend dans l'État cette plainte extraordinaire qui toujours a annoncé de près une ruine dans l'histoire ; on ne sait quelle chose, mais une chose va tomber si on n'y prend pas garde »⁴⁵. Devant la menace il faut sauver ce qui se ruine ; l'*Enseignement du peuple* débute ainsi par ces mots : « Ce volume s'adresse aux obstinés qui se souviennent encore de cette cause tant de fois désespérée et ruinée, jamais perdue, la liberté. Ils y verront quelques-uns des derniers efforts qui ont été faits pour la sauver »⁴⁶. Quelque chose menace et quelque chose est à sauver, tel est l'objet de la philosophie quinétienne. Elle recueille nostalgie et espoir, respect devant l'irréversibilité du temps et la semelfacticité des existences, et croyance en la possibilité de l'irruption d'une liberté. Dans la ruine, la liberté indique à la fois son apparition et sa disparition, comme en un éclair qu'il s'agit de sauver. Quinet historien repère ses fulgurances de vérité, Quinet moraliste suscite leur manifestation, Quinet poète l'invoque et Quinet politique proteste. Dans cet auteur du XIX^e siècle on trouve une étonnante superposition de rigoureux idéal *aufklären*, de romantisme épique et d'une modernité qui semble parfois anticiper la philosophie de la *Rettung* de Walter Benjamin.

PIERRE PÉNISSON

NOTES

1. Albert Valès, *Edgar Quinet, sa vie son œuvre*, Ligugé, 1936, p. 228.
2. François Furet, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIX^e siècle - Edgar Quinet et la question du jacobinisme*, Paris, 1986, en particulier p. 30-34. Voir également Quinet, *La Révolution* et la préface de Claude Lefort, Paris, 1987.

3. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet. Avec une Étude sur le caractère et les écrits de Herder*, trois volumes F.-G. Levrault, 1827-1828, t. I, p. 34.
4. Article Quinet de *Encyclopédia Universalis*, 1980, t. XX, p. 1733.
5. Paul Bénichou, *Le Temps des Prophètes*, Paris, 1977. Respectivement, p. 454, 485, 495.
6. Patrice Vermeeren, *Corpus* n° 1, mai 1985, *Une politique de l'institution philosophique, ou de la tactique parlementaire en matière de religion et de philosophie : Edgar Quinet et Victor Cousin*, p. 119.
7. Goethe dans *Kunst und Altertum* et dans l'*Introduction à la Vie de Schiller* par Carlyle.
8. Edgar Quinet, *Histoire de mes Idées*, Paris, 1972, p. 175 et 179.
9. Oskar Wenderoth, *Der junge Quinet und seine Uebersetzung von Herders « Ideen »*. Ein Beitrag zur Geschichte der litterarischen Wechselbeziehung zwischen Frankreich und Deutschland, Erlangen. 1906, p. 14.
10. *Histoire de Mes Idées*, *op. cit.* p. 155.
11. Valès, *op. cit.* p. 84.
12. *Philosophie de l'Histoire de France*, *infra*, p. 48, nous citerons désormais cette édition en l'indiquant entre parenthèses.
13. Hegel, *La Raison dans l'Histoire* par Kostas Papoiannou, Paris, 1965, p. 201.
14. Paul Gauthier, *Allemagne au-dessus de tout. Un prophète, Edgar Quinet. Édition nouvelle des articles sur l'Allemagne d'après les textes originaux, avec commentaires*, Paris, 1917, *De La Révolution et de la Philosophie* (1831), p. 72 sq.
15. *Ibidem* p. 73 et p. 76.
16. *De l'Allemagne et de la Révolution*, *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} janvier 1832, p. 19, Gauthier, *op. cit.*, p. 113.
17. *De la Révolution et de la Philosophie*. Gauthier, p. 78.
18. André Monchoux, *L'Allemagne devant les lettres françaises, de 1814 à 1855*, thèse 1953, p. 88.
19. Ainsi pour l'*Histoire Parlementaire de la Révolution Française* par Buchez et Roux. Voir Furet, *op. cit.*, p. 32.
20. *Le Christianisme et la Révolution Française*, 1845, édition du *Corpus*, texte revu par Patrice Vermeeren, Paris, 1984, p. 40.
21. Herder, *Une Autre Philosophie de l'Histoire*, traduction Max Rouché, Paris, édition Paris, 1964, p. 299.
22. *L'Allemagne* (*Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1836), Gauthier, *op. cit.*, p. 214.

23. *Poètes allemands. Heinrich Heine* (*Revue des Deux Mondes*, 15 février 1834), Gauthier, *op. cit.*, p. 34.
24. « Dans chaque ordre de choses, dans l'étude de la nature, dans les mathématiques mêmes, nulle philosophie n'est féconde qu'à condition de montrer un certain héroïsme » *Le Christianisme et la Révolution Française*, *op. cit.*, p. 39.
25. Cousin, *Philosophie de l'Histoire*, neuvième leçon.
26. Quinet, *Correspondance. Lettres à sa mère*, Paris, 1877, t. II, p. 278.
27. *Ibidem*, t. 2, p. 155.
28. *Le Christianisme et la Révolution Française*, *op. cit.*, p. 173.
29. *L'Enseignement du Peuple*, Paris, 1860, p. 12.
30. *L'Allemagne et la Révolution*, *Revue des Deux Mondes*, *op. cit.*, p. 10.
31. *Madame veuve Edgar Quinet, cinquante ans d'amitié. Michelet Quinet 1825-1875*, Paris, 1899, p. 94.
32. *De l'Allemagne*, *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1836, p. 63.
33. Dans *l'Esprit Nouveau*, Paris, 1875, p. 200.
34. *Le Christianisme et la Révolution Française*, *op. cit.*, p. 33 sq.
35. Augustin Thierry dans son *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands* (1825).
36. Voir Furet, *op. cit.*, p. 32.
37. Oskar Wenderoth, *op. cit.*, p. 57.
38. Ainsi dans sa préface à la traduction par Trullard de la *Religion dans les Limites de la Simple Raison*.
39. Paris, 1875.
40. Paris, 1867.
41. *Esprit Nouveau*, VI, 2 § 5 : « Le bonheur dans l'anéantissement de l'individu et du monde ».
42. Introduction à la traduction des *Idées* de Herder, *op. cit.*, p. 44.
43. *Ibidem*, p. 69.
44. *Ibidem*, p. 59.
45. *De l'Allemagne et de La Révolution*, *Revue des Deux Mondes*, *op. cit.*, p. 33, Gauthier, *op. cit.*, p. 131.
46. Préface à *l'Enseignement du peuple* (édition de 1860).

Philosophie de l'histoire de France¹

1. *Nous reprenons, en corrigeant les rares fautes d'impression, le texte de l'édition de 1857 (tome III de l'édition Pagnerre, 11 volumes, Paris 1857-58). Le texte est identique à celui de la première édition, parue dans la livraison du 15 février 1855 de la Revue des Deux Mondes (XXV^e année, seconde année de la nouvelle période, t. I, IX), mais Quinet a subdivisé les paragraphes, parfois modifié la ponctuation, ainsi que des tirets dans les mots composés. Il a ajouté des notes indiquant les historiens auxquels il fait allusion (P. P.).*

AVERTISSEMENT

Ce petit ouvrage fait partie d'un ouvrage plus étendu qui paraîtra plus tard. Si j'en crois la discussion que ces pages ont suscitée, on a reconnu la justesse de mon point de vue. J'aurais voulu rendre la vérité plus palpable encore, tant je suis persuadé que je touche là à un des plus fâcheux sophismes de notre moderne scolastique qui en renferme un si grand nombre.

Lorsque des hommes pleins de lumière se suivent l'un après l'autre, sans plus examiner la voie, il ne faut souvent qu'un accident fortuit pour les ramener sur le chemin perdu. Puissé-je avoir été cet accident!

Voici, je pense, la première source du sophisme que je combats :

Le tout est bien peut jusqu'à un certain point se comprendre et se maintenir, quand on l'applique, comme Leibnitz, au tout, à l'univers, à l'humanité qui se survit et guérit les blessures qu'elle a faites. Mais si vous appliquez aveuglément, comme Candide, cette même maxime à l'histoire particulière de chaque nation, de chaque homme; si les fautes des peuples et des individus ne produisent jamais que leur plus grand bien; si leur servilité fait leur liberté, si leurs vices engendrent leurs vertus, l'ordre moral est aboli. L'histoire n'est plus le grand jugement de l'Éternel. Vous en ôtez la justice avec la conscience; bien plus, vous en ôtez la réalité.

Car cela suppose qu'il n'y a plus ni décadence ni chute pour les peuples; quoi qu'ils fassent, ils sont aussi sûrs du lendemain que le genre humain lui-même. Du même coup, c'est le renversement de la philosophie et le renversement de l'histoire.

Pour ôter toute ombre d'amertume à ma critique, j'ai voulu en prendre une partie pour moi. Partout j'ai dit *nous*, comme si j'avais commis les erreurs que

je relève. Des écrivains, d'ailleurs bienveillants, en ont conclu que je faisais là ma confession. C'était tout le contraire.

Dès les premières lignes, sorties de ma plume il y a trente-deux ans, je combattais le premier germe du fatalisme qui nous a envahis. Je montrais dans la philosophie de l'histoire le règne de la conscience, de l'âme, de la liberté morale, au-dessus des règnes aveugles de la nature. Le lecteur ne s'y méprendra pas. Il ne tournera pas contre moi le désir que j'ai eu de mettre, par un mot, les personnes hors de cause.

E. QUINET
Bruxelles, 30 janvier 1857

I

Depuis bientôt un demi-siècle, tout a servi à l'infatuation de l'esprit humain. Après les immenses guerres de l'Empire, les hommes s'étaient trouvés dans une paix profonde; comme ils n'avaient point prévu l'issue de la guerre, ils crurent aisément aussi que la paix ne devait pas finir. Chacun fit le dénombrement de ses conquêtes tant morales que politiques, et les vainqueurs et les vaincus vantèrent également leur butin. Soit illusion, soit vérité, soit qu'après une si grande dépense de sang, après tant de travaux surhumains, le repos seul passât pour un progrès, il est certain qu'au sortir de l'effroyable mêlée, il n'y eut personne qui ne crût avoir gagné quelque chose. Ce que l'on appelait le régime parlementaire ayant surgi tout à coup, on jugea volontiers de ce qu'il valait par ce qu'il avait coûté, et l'on conclut que des biens ne pouvaient nous être ôtés qu'on avait payés si cher. Cette confiance dans la victoire inspira aux hommes nouveaux une modération si grande, qu'il fut d'abord difficile de dire s'il y entrait plus d'orgueil ou de générosité; mais ce sage équilibre ne fut pas gardé longtemps.

L'esprit humain, de plus en plus assuré d'être le maître, ne tarda pas à afficher des airs de glorieux. Dès lors il relève, il célèbre, il réhabilite, il patronne ses adversaires; il les fait monter sur son char; partout il les traite en prince débonnaire. Les sceptiques se chargent de relever les scolastiques; les protestants, le catholicisme; les voltairiens, les moines; les libéraux, les despotes. « Il faut tuer l'esprit du dix-huitième siècle, » avait dit M. de Maistre. — Ce n'est pas assez de le tuer, reprennent nos philosophes; nous comptons bien le déshonorer. — Et sur cela chacun se met à l'œuvre. Dans ce travail,

une chose est surprenante : c'est l'ensemble; car on ne pourrait rejeter la responsabilité sur personne en particulier. Avec quelle conscience, avec quel sérieux fut partagée entre les hommes de l'avenir la tâche de restaurer le passé, c'est ce qu'un jour on aura peine à croire. Tous semblaient travailler sur un plan convenu par avance, et, quoiqu'ils ne se fussent jamais entendus, rien ne dérangea un moment ce concert de tous les amis de la liberté pour relever, ressusciter ce qu'ils haïssaient le plus.

Si du moins cette magnanimité excessive des hommes nouveaux envers tout ce qu'ils avaient renversé eût été un acte sincère de repentir, s'ils se fussent humiliés comme le barbare, adorant ce qu'ils avaient maudit, maudissant ce qu'ils avaient adoré, on aurait pu regarder comme une conversion à une vérité méconnue tant de concessions extraordinaires aux idées et aux choses mortes. Mais il n'en était point ainsi : le fier Sicambre comptait ne pas courber la tête, même en relevant ce qu'il avait abaissé. L'esprit humain s'imaginait retenir tout ce qu'il avait conquis ou usurpé, et se donner par surcroît les joies de la clémence après la victoire, c'est-à-dire que l'orgueil l'emportait sur la justice. On restaurait le passé pour bien démontrer qu'on ne le craignait pas; on imitait les conquérants qui font gouverner leurs provinces nouvelles par les anciens rois du pays. De même, dans l'ordre moral, les novateurs se plaisaient à ranimer partout les choses mortes, comptant bien qu'il serait plus commode de régner sous leur nom, et que l'on rendrait plus facilement l'avenir tributaire, si on le faisait exploiter par les dominations anciennes. En relevant les ruines qu'il avait amoncelées, l'esprit philosophique croyait s'en faire un escabeau. Du haut de ce trône imaginaire, il sacra de nouveau le moyen âge, comme une sorte de vice-roi qui lui répondait de l'obéissance des temps futurs.

Ce calcul superbe a été trompé. Cette victoire que l'on voulait faire partager même aux vaincus, où est-elle? Je cherche l'esprit humain, ce premier-né de la raison divine, ce fier dominateur qui rehaussait ses victimes, consolait ceux qu'il avait dépossédés, rendait à tous leurs dépouilles, ne se réservant que la gloire désintéressée de briller d'un inaltérable éclat sur les générations nouvelles. Je cherche cet éclat : je trouve à peine quelques petites lampes errantes, la conscience éteinte presque partout, l'intelligence renversée, et la nuit de l'âme s'étendant de proche en proche sur tout le monde moral.

Cette disposition des intelligences n'a eu nulle part des conséquences aussi étranges que dans la manière de comprendre l'histoire; et s'il est des erreurs funestes aux hommes, ce sont précisément celles qui ont trait à la suite entière de leurs annales, car ces erreurs pénètrent jusqu'à la moelle des os; elles tiennent à la substance de notre être. Aussi manque-t-il un chapitre à Bacon dans son dénombrement des préjugés. *Spectres, idoles, masques de théâtre*, il les a tous nommés, classés, caractérisés; il n'a oublié que les plus obstinés, les plus vivaces, les mieux faits pour donner le vertige, les plus semblables à l'hydre, ceux qu'un peuple puise, comme la vie, dans l'abîme enivrant de son passé.

Dans l'ancienne société, aucun grand esprit ne s'était appliqué à suivre le cours entier de l'histoire de France. Montesquieu avouait que ses cheveux avaient blanchi dans l'étude seule du droit barbare; Voltaire avait cueilli la fleur dans le *Siècle de Louis XIV*; du reste, nul ne s'était senti le cœur de porter jusqu'au bout le fardeau de l'ancienne France, matière laissée aux érudits. Depuis la Révolution, l'histoire de France a changé de face et séduit les plus nobles esprits, qu'elle lassait ou rebutait auparavant. Le passé national a intéressé davantage à mesure qu'on a cru y voir le germe d'un nouvel état libre. On s'est dit : Prenons patience pendant la lente durée du moyen âge. Dans ce servage d'un peuple, voici l'aurore du grand jour qui luit sur nous; les tentatives des communes avortent, les états généraux ne forment que des points clair-semés dans un espace trop souvent stérile; mais ces points épars marquent l'ébauche des constitutions parlementaires dans lesquelles se consomme la destinée de la France. — En un mot, pour traverser ces rudes commencements, on était soutenu par la pensée du but que l'on croyait atteint. La liberté conquise prêtait sa vie même aux temps auxquels elle avait le plus manqué. Sous l'arbre des druides comme sous l'arbre de saint Louis, on faisait remonter un reflet de nos jours.

A cet égard, tous les écrivains étaient dans une situation semblable, d'où il est résulté que leurs diverses théories n'en forment, à véritablement parler, qu'une seule. Ils ont conçu leur système historique sous la royauté constitutionnelle ou pendant les courtes années de la république. A quelque point de vue qu'ils se soient placés, ils ont reflété dans leurs ouvrages l'ordre politique sous lequel ils vivaient. Convaincus que le régime de l'omnipotence parlementaire était la consommation de l'histoire de France, ils ont expliqué les temps antérieurs comme une préparation à cette ère nouvelle. *Croyant*, ainsi qu'ils le déclarent, *avoir sous leurs yeux la fin providentielle du travail des siècles écoulés*², tout dans le passé leur a semblé graviter vers ce présent qu'ils jugeaient indéfectible. C'était le fil avec lequel ils traversaient le moyen âge et les temps modernes. Point de difficultés qu'ils n'aient expliquées ou éclairées par cette conclusion! Là est l'originalité, la vitalité, la confirmation de leur art historique. Comme ils tenaient dans leurs mains le dénouement du drame, ils en expliquaient aisément le début et les péripéties. Ils disaient : Nous avons le régime parlementaire, qu'on l'appelle *royauté* ou *république*. Or cet état a été précédé d'une succession de rois absolus dans la vieille France; donc ce qui a précédé est cause de ce qui a suivi; donc les princes absolus servent à préparer l'avènement des institutions libres : donc la formule générale de notre histoire est celle-ci : « En France, c'est le pouvoir absolu qui engendre la liberté! »

De cette idée générale on venait aux faits particuliers; on concluait uniformément sur chaque règne de la manière suivante : — Ce roi anéantit toutes les franchises, soit des villes, soit des individus, et par là il hâta la civilisation et l'avènement des institutions représentatives, qui sont désormais notre patrimoine inaliénable. — Après avoir prouvé que ces despotes, et non pas d'autres, étaient indispensables pour préparer le sol où doivent s'enraciner

toutes les garanties et germer tous les droits, on allait jusqu'à dire que s'ils n'avaient pas paru dans cette même succession, la liberté de l'avenir eût été pleinement impossible, — et par là s'achevait la théorie sur l'utilité des rois absolus pour le progrès des peuples constitutionnels.

L'échafaudage sur lequel reposait cette logique a croulé; le fil qui conduisait l'historien s'est rompu dans ses mains, le fondement de la méthode s'est englouti. J'interroge autour de moi; je demande, je cherche ce que sont devenus les savants systèmes qu'il supportait.

Il est superflu d'ajouter que, dans cet examen, je n'ai pas en vue tel ou tel écrivain, mais bien un certain entraînement que tout le monde a partagé, et auquel le public a cédé plus que les écrivains eux-mêmes.

Heureux celui qui, dans un vaste récit toujours serein³, a suivi jusqu'au bout le cours des temps sans dogmatiser! Heureux aussi ceux qui ont fait devant des auditoires l'épreuve de leurs idées! La présence d'hommes rassemblés les a sauvés de l'excès des théories; mais cela même s'est quelquefois retourné contre eux. Dans la manie dont on était saisi pour les théories inflexibles, s'il se trouvait un historien⁴ qui sortit de la logique convenue, si le cri des choses lui faisait oublier les engagements du système, s'il touchait la plaie intime, s'il écoutait, après les livres, le battement du cœur dans les générations passées, s'il s'adressait aux légendes, aux symboles, aux pierres même, pour avoir le secret de ceux qui ne parlent pas, n'écrivent pas, ne lisent pas, s'il entraînait dans le vif de la nature, s'il montrait le côté invisible de l'histoire, s'il racontait le mystère et l'éclosion de l'âme humaine à travers la passion du moyen âge, nous l'accusions ouvertement de troubler la méthode. Il altérait la ligne droite; il désobéissait à notre géométrie. Nous nous sentions déroutés par un esprit si mal discipliné à nos formules, assez aventureux pour déranger notre édifice à mesure que nous l'élevions. Ne sachant où le classer, nous prenions le parti de penser que son génie lui avait été donné comme une exception éclatante pour confirmer la règle.

Un point reste assuré : la méthode que nous avons appliquée à notre histoire est tout l'opposé de celle des historiens grecs et romains; ce n'est pas non plus celle de Machiavel, ni des historiens anglais. C'est bien plutôt la méthode que les pères de l'Église et les scolastiques ont appliquée à l'histoire du peuple hébreu. Les chroniqueurs et les barbares nous ont si bien séduits, que nous leur avons pris jusqu'à leur philosophie. Nous avons quitté Thucydide pour Grégoire de Tours. Si nous n'avions emprunté à celui-ci que son coloris et ses mœurs, le profit eût été sans mélange; mais, sans avoir ses croyances, nous avons imité ses superstitions, complaisants à ce point de dépouiller notre raison moderne pour embrasser la sienne.

De saint Augustin à Grégoire de Tours, de Grégoire de Tours aux scolastiques, des scolastiques à Bossuet, la méthode est la même. Toute l'histoire des Hébreux est considérée comme une préparation à la venue du Messie. Les

événements n'ont leur vrai sens qu'à la condition que cette attente soit remplie. Mais s'il en était autrement, si cette venue n'avait été qu'illusoire, l'explication du passé ne serait qu'un sublime sophisme! Imitant ce système, nous avons traité l'histoire de France comme une histoire sacrée, qui trouve son interprétation finale dans l'ère politique inaugurée avec le régime constitutionnel du dix-neuvième siècle. Ce dénouement non seulement explique, mais légitime tout le passé. De la même manière que les violences de l'Ancien Testament sont sanctifiées par l'idée du Messie, dont elles préparent les voies, de même les iniquités, les cruautés, les oppressions du moyen âge sont couvertes et autorisées par l'idée des institutions qui ont apparu sous la royauté tempérée. Ce dernier point est si bien la raison de tout le reste, que nous commençons par y sacrifier la conscience et la morale. L'historien sacré sait que l'Ancien Testament est le chemin nécessaire de la loi de justice, et il ferme impitoyablement les yeux sur les siècles sanglants qu'il traverse. Tout luit à ses regards de ce rayon de justice émané de la loi future. Ainsi, dans nos théories historiques, nous faisons refluer dans le passé l'image qui a brillé un moment à nos yeux. Tout est bien en vue de ce présent que nous croyons posséder à titre inaliénable. Armés d'un fatalisme inexorable, nous foulons aux pieds les souffrances des générations disparues, parce que nous croyons avoir le mot, le secret de ces souffrances dans les droits politiques du citoyen par lesquels notre histoire est couronnée.

A chaque plainte des générations écoulées, nous avons une réponse uniforme : — L'oppression était pesante, sans doute; — la tyrannie était cruelle, nous en convenons; — la conscience et la nature étaient incessamment violées; d'accord; mais cela était absolument nécessaire pour établir la balance des trois pouvoirs, qui est désormais notre système de gouvernement. Les générations brisées par le pouvoir absolu ont eu le plus grand tort de se plaindre. C'était là une puérilité de petits esprits bourgeois, dont la courte vue n'apercevait pas dans le despotisme qu'ils subissaient les prémices des franchises dont nous jouissons. Mieux avisés, ils auraient vu notre triomphe, ils se seraient réjouis de l'avoir préparé au prix de leur servage.

Ce fatalisme implacable m'a causé toujours, je l'avoue, un embarras que j'avais peine à m'avouer, tant l'entraînement était général : j'aurais voulu y échapper, je ne trouvais pas d'issue. Ces quatorze siècles systématiquement rangés par des mains savantes et qui aboutissaient avec l'impulsion de la nécessité au seuil des institutions parlementaires, c'était là un spectacle imposant. En vain la nature protestait contre les immenses concessions morales qu'il fallait faire à cette réhabilitation de tout le passé. Je reconnais que l'argument tiré de la possession des choses nouvelles avait une force presque irrésistible. Les raisonnements du monde les plus solides étaient impuissants en présence des résultats contemporains; et quoi qu'il en coûtât d'accepter tant d'audacieuses apologies de la force, il fallait bien se taire quand on montrait pour conséquence le monde renouvelé dans le présent et dans l'avenir.

Cependant les conditions qui étaient à elles seules la raison d'être de ces constructions historiques n'existant plus, il me semble, si je ne m'abuse extrêmement, que ces vastes échafaudages apparaissent dans tout ce qu'ils ont d'arbitraire et de hasardeux; qu'il reste un grand appareil de logique sans base, que le talent, l'érudition, la sincérité, la gloire demeurent seuls; que cette métaphysique de l'histoire de France marquera toujours sans doute un noble effort de l'intelligence nationale, mais qu'enfin, il faut bien l'avouer, la vérité réelle en a disparu, et que nous voilà forcés, par des contradictions inattendues, de nous replacer au cœur de la nature humaine. La conscience, surprise et accablée sous le fatalisme, réclame; elle se soulève. On faisait de l'histoire de France une histoire exceptionnelle, régie par une loi particulière, en dehors de tout le monde moral. La vérité reparait en dépit des systèmes. Refuserons-nous de la voir? Nous obstinerons-nous à forger à la nature des lois qu'elle abolit sous nos yeux? Nierons-nous l'évidence? Ayons le courage de la reconnaître. J'ose dire que nous en serons récompensés par des vérités que nous ne possédions pas et que nous avions méconnues. Déjà si quelqu'un, placé à ce point de vue que nous ont imposé les choses, se retourne vers le passé, il sera étonné de découvrir combien tout est nouveau dans ces siècles auxquels nous pensions avoir donné une figure désormais immuable.

Les théoriciens de l'histoire de France ressemblent à un astronome qui, ayant calculé la courbe d'une étoile, verrait cet astre suivre une direction contraire à celle qu'il avait annoncée. Il faudrait bien avoir le cœur de confesser que le calcul est erroné et qu'il est nécessaire de le recommencer.

Savant, sage, illustre Hipparque, vous êtes l'honneur de notre âge. Vous avez mesuré les cieux; non-seulement vous avez assigné leur rang à toutes les étoiles visibles, mais vous en avez découvert plusieurs que personne n'avait aperçues. Vous avez fait plus: vous avez donné des lois à ce peuple d'étoiles; vous les avez disciplinées à vos formules infailibles, et jusque-là ces mondes vous avaient obéi. Mais ce soir, en relevant la tête, j'ai vu que ces planètes, ces comètes que vous aviez révélées ont pris une route diamétralement opposée à celle que vous leur aviez prescrite. Vous leur aviez tracé leur route vers le midi, elles se précipitent aveuglément vers le nord. Apprenez-moi ce que je dois faire de ma triste découverte. Garderai-je le silence sur une désobéissance si éclatante de la nature? Me ferai-je un devoir de bienséance, de complaisance envers vous, de vous cacher la révolte de ces provinces célestes que vous vous étiez soumises? Répondrai-je à tous ceux qui viendront m'en entretenir: « Hipparque a décidé, il a parlé. Les cieux se repentiront de l'avoir contredit et reviendront sur leurs pas pour lui donner raison? » Je crois, Hipparque, vous fournir une preuve plus certaine de mon estime pour vos mérites en vous avertissant de cette rébellion de la nature, afin que vous ayez encore le temps de corriger vos équations et de mettre votre sagesse, que personne ne conteste, d'accord avec la sagesse de l'ordonnateur des mondes.

Ces formules implacables, qui étonnent la nature humaine, auraient difficilement fait fortune parmi nous, si, après avoir emprunté aux pères de l'Eglise

et aux scolastiques l'esprit général de leur méthode, nous ne leur eussions emprunté jusqu'à leurs artifices et leurs procédés particuliers. Notre matérialisme déguisé nous a livrés tête baissée au mysticisme. Il arrive quelquefois aux pères et à Bossuet d'établir que tel grand homme n'a été qu'un instrument aveugle entre les mains de Dieu. Nous n'avons pas manqué de nous emparer immédiatement de cette idée pour la transformer en une loi générale, si bien que nous n'avons plus rencontré dans notre histoire un personnage dont nous n'ayons fait aussitôt un instrument aveugle qui concourt de loin et malgré lui à réaliser notre système. Et comme dans l'imitation on exagère nécessairement les vices de son modèle, nous avons fait notre règle absolue de ce qui était dans Bossuet une exception, un défi jeté à la sagesse humaine.

Chez nous, les hommes ne sont plus détournés de leur but par quelques rares coups de tonnerre de la Providence, qui s'amuse à déjouer leurs calculs dans une conjoncture éclatante. Non, le coup de tonnerre chez nous ne cesse de retentir. Tous les hommes, selon nous, font le contraire de ce qu'ils croient faire. Plus ils sont grands, plus ils sont aveugles; d'où cette maxime que nous répétons à satiété : « Ce tyran, au treizième, au quatorzième siècle, croit faire de la tyrannie. Illusion! Vous-même vous êtes assez dupe pour le croire : eh bien! ouvrez les yeux. Regardez mieux, élevez votre point de vue, arrivez à ma hauteur : vous découvrirez cachée derrière moi la Providence, par laquelle le mal se change en bien pour préparer la liberté! »

Ce que nous avons dit des individus, à plus forte raison l'avons-nous dit des événements. Il n'en est point auquel nous ayons laissé ses conséquences naturelles. Si chaque homme fait le contraire de ce qu'il croit faire, chaque événement produit le contraire de ce qu'il semble produire. Les peuples vaincus sont toujours les vainqueurs, les plus prévoyants sont toujours les plus trompés. Quand de pareils démentis à la raison, à l'esprit borné de l'homme, étaient donnés de loin à loin par quelque grand éclat d'en haut, on pouvait y sentir la présence de la sagesse souveraine qui se révèle à l'improviste; mais quand la raison humaine se trompe toujours, quand c'est là non l'exception, mais la règle invariable, il est à craindre que l'histoire ne devienne un jeu, au lieu d'être un enseignement de la sagesse immortelle. Je vois bien ce que l'homme perd à ce jeu décevant, je ne vois pas ce que la Providence y gagne. Au lieu des larges assises de la raison, sur lesquelles les anciens avaient établi l'histoire, voulons-nous en faire un caprice mystique de l'Éternel?

Pour corriger les vices de sa méthode, Bossuet possédait le miracle des miracles, le Christ enfant, qui couronnait l'histoire sacrée. Vous aussi vous avez besoin d'un prodige pour racheter les systèmes aussi opposés à la raison ordinaire. Montrez-moi donc un enfant du miracle et un berceau d'où rayonne l'avenir!

II

Armés de ces deux principes fondamentaux, — que l'absolutisme est le chemin de la liberté, et que les hommes font toujours le contraire de ce qu'ils s'imaginent faire, — nous entrons dans l'histoire; sur le plan de ces deux idées, nous construisons sans peine nos origines, sans qu'un seul accident sérieux vienne nous contrarier. Les Gaulois se montrent d'abord, et presque aussitôt ils disparaissent; à peine entrevus, ils nous échappent. Ce que nous connaissons de nos ancêtres, c'est leur décadence. Avec cette ruine prématurée, une première question surgit : pourquoi cette race qui est la nôtre est-elle tombée si vite? Cette chute, est-ce un progrès, et que faut-il en conclure pour la postérité?

Ce sont, je pense, les Allemands qui les premiers nous ont appris que nos ancêtres les Gaulois étaient incapables d'entrer jamais de leur plein gré dans la civilisation⁵, principe d'où l'on a déduit cette conséquence, que le plus grand bien qui pût leur arriver était d'être conquis par un peuple étranger. Les Romains leur rendirent ce service; nos ancêtres, à proprement parler, ne devinrent des hommes qu'en cessant de s'appartenir. Jules César, en leur coupant le poing, fut leur bienfaiteur. Au contraire, ils n'eurent de pires ennemis que les Vercingétorix et tous ceux qui se firent tuer pour l'indépendance nationale. S'ils l'eussent fait triompher, c'eût été la perte de toute leur postérité. Il fallait deux choses pour l'avantage des Gaulois : premièrement, qu'ils fussent accablés par les Romains; secondement, qu'ils fussent anéantis par les Francs. Lorsque la race gauloise est ainsi deux fois ensevelie, c'est alors que commence pour elle le chemin tortueux et souterrain que nous appelons sa renaissance. Appliquant à nos origines je ne sais quel mysticisme scolastique, il nous plaît que nos ancêtres soient d'abord asservis et extirpés pour nous donner ensuite le spectacle de leur lente et incertaine résurrection. Les anciens mettaient leur gloire à se dire *autochtones*, nés de la terre qu'ils habitaient; ils croyaient que cet esprit natif indigène était le trésor inaliénable de chaque race. Nous mettons notre honneur à nous faire dès l'origine serfs d'autrui et à dater notre histoire du premier jour de notre esclavage. Nous comptons pour rien dès ce premier moment la perte de ce qu'il y a de plus intime, de plus sacré dans une famille humaine, langue, religion, tradition des aïeux, noble orgueil de soi-même, et par-dessus tout cela indépendance, source de toute vie publique. Nous nous contentons de dire que si nous n'eussions pas été asservis, nous n'eussions jamais su par nous-mêmes construire des amphitéâtres, des thermes, des aqueducs, sacrifiant ainsi dès le début l'âme même d'un peuple à la possession d'avantages purement matériels que nous confondons dès lors et sans retour avec l'idée de civilisation!

Une race d'hommes s'évanouit, elle perd la conscience de son existence; nous l'en félicitons, parce que son sol se couvre de routes militaires, de grands édifices, et même de chaires de rhétorique. Un monde entier disparaît, celui de nos ancêtres, qui pourtant nous manquera à chaque moment de notre histoire; nous applaudissons à cette chute parce qu'elle nous précipite aussitôt,

et dès les langes, dans les liens d'une antiquité déjà dégénérée. Voilà le fil de notre méthode; retenez-le dès l'origine; il nous conduira jusqu'au bout sans dévier un moment. Ce que nous nommons civilisation, nous l'achetons par la perte de la liberté; nous entrons dans l'humanité en rejetant nos aïeux. Celui qui nous conquiert nous affranchit; notre libérateur, c'est notre maître : premier fondement de notre philosophie!

De là cette maxime générale que nous appliquons à l'histoire universelle, à savoir que dans les conquêtes, les invasions, une seule chose est à considérer, l'avantage du mélange des races. Laissant de côté toute observation puisée dans le vif de la nature humaine et matérialisant l'histoire, nous ne voyons plus dans la domination d'un peuple par un autre qu'un procédé pour transfuser le sang et rajeunir les races, comme s'il s'agissait des incursions d'un bétail. A ce point de vue, toute invasion est un progrès pour celui qui la subit; l'esprit d'un peuple disparaît, c'est pur profit pour ce peuple. L'humanité se perd dans l'histoire naturelle, l'histoire dans l'ethnographie. Quel malheur pour nous que Xerxès n'ait pas été vainqueur à Salamine! Nous avons perdu l'occasion de prouver combien il importait aux Athéniens de devenir la proie des Mèdes.

Voyez à quelle extrémité nous nous trouvons déjà entraînés par ce début. La conquête des Romains, voilà le seul droit primordial que nous établissons; le fondement de l'autorité et de la loi se confond à nos yeux avec le fait de la conquête. Le duc est légitime, parce qu'il tient son duché du roi : le roi, parce qu'il tient la place des Romains; ceux-ci sont la légitimité même, parce qu'ils ont écrasé nos ancêtres. Nous ne remontons pas au-delà. Sous chaque dignité, sous chaque fonction se trouve le droit de conquête. Il faut que la masse gauloise perde originairement jusqu'à son nom, pour que la postérité gauloise entre progressivement en possession de ses libres destinées. Voilà notre première base; ce qui revient à dire que nous nous engageons dès l'origine à reconnaître toute force comme sacrée, tant qu'elle n'est pas remplacée par une autre plus puissante. Dès la première page, nous extirpons de notre histoire l'idée même du droit.

Nos ancêtres, avec l'accent de la nature première, criaient : *Malheur aux vaincus!* Raffinés et subtils, nous disons au contraire : *Heureux les vaincus!* Une telle hâte de tout accorder à la force, de tout sanctifier de ce qui vient d'elle, m'étonne, m'inquiète. Je me demande ce que deviendra ce germe de fatalisme scolastique déposé dans le berceau de notre histoire; mais peut-être ai-je tort. Plus tard sans doute ces maximes seront tempérées et corrigées par d'autres. Voyons donc et n'anticipons pas.

Je franchis les temps barbares, qui laissent place à des découvertes ethnographiques, à des peintures de mœurs, où le génie de notre siècle s'est exercé avec une admirable pénétration, soit que notre excessif raffinement d'esprit touche à une sorte de barbarie et nous donne le secret de la véritable, soit qu'il appartienne aux temps où la conscience s'altère de mieux comprendre ceux où la conscience n'existe pas encore.

Les vraies difficultés morales ne commencent à poindre que lorsqu'il s'est formé déjà une âme de peuple, c'est-à-dire au douzième siècle. Ces difficultés apparaissent avec les Vaudois et les Albigeois; ce sont des avant-coureurs des temps modernes. Que dirons-nous de leurs hardiesses? Ils avaient établi le principe souverain que « chaque homme est prêtre, » et sur cette idée ils avaient fondé des institutions, image ou reflet des constitutions municipales de l'Italie. C'était comme un germe des établissements qui se sont montrés de nos jours. Cette première ébauche d'une société libre est écrasée; elle périt dans le sang : quel enseignement tirent de là nos théoriciens? S'attacheront-ils à ce premier essai inculte de liberté, comme des descendants s'attachent à la pensée de leurs pères? Nullement; sitôt que nous apercevons l'hérésie, nous prenons, je ne sais pourquoi, l'accent de l'inquisition.

Dans l'intérêt de la démocratie future, il fallait absolument que cette démocratie prématurée fût extirpée du sol. C'eût été le plus grand des malheurs pour la liberté moderne, s'il fût resté un vestige de cette liberté première. Et sans plus marchander, nous acceptons la nécessité des massacres de Béziers, de Toulouse, la disparition de tout un monde dans le sang, de la même manière que l'Eglise et les scolastiques applaudissaient au massacre des Amalécites et des Moabites pour engraisser la terre promise. « Si la liberté prévalait avant que la foi n'eût donné tous ses fruits, la croissance de l'Europe était incomplète et avortée. Si la tentative municipale et démocratique du Midi réussissait, c'était un coup mortel à la féodalité du Nord, qui avait en soi l'esprit de mouvement. L'hérésie des Albigeois devait donc être détruite⁶. » Qui dit cela? Un historien qui pense aimer la liberté, et dont le livre, destiné au peuple, est en effet devenu populaire.

Voilà bien notre fatalisme dans son expression crédule. On y trouve tous les mots importants avec lesquels nous accablerons de notre triomphe d'un jour les vaincus de quatorze siècles. Premier triomphe de la liberté, — anéantissement du premier peuple libre; — nous sommes vainqueurs, parce que nous sommes vaincus : — cette logique va se dérouler sans interruption. Ces peuples ont été égorgés, il était nécessaire qu'ils le fussent pour assurer l'émancipation des autres. *La liberté eût prévalu trop tôt!* Toujours notre même crainte d'être trop tôt, trop complètement vainqueurs. Ce mot de *prématuré*⁷, nous l'appliquerons sans nous lasser, pendant un millier d'années, à chacun des progrès politiques qui seront tentés. Chaque génération qui se réveillera, nous l'accuserons de trop d'impatience; nous lui dirons imperturbablement : *Dormez votre sommeil*; c'est à nous de vivre et de veiller à votre place... Mais quoi! si nous aussi nous allions oublier de vivre! Si, après avoir dit aux autres pendant quatorze cents ans : *Il est trop tôt!* quelqu'un s'avisait de nous dire à nous-mêmes : *Il est trop tard!*

Poursuivons. Nous avons d'abord fait honneur à la royauté de l'émancipation des communes : plus tard il s'est trouvé au contraire que la royauté a effacé le caractère politique de cette grande révolution. Les juridictions que les villes et les bourgeois avaient conquises au prix de leur sang sont détruites

par le pouvoir central; cette vie politique, cette éducation de l'homme libre à l'abri des immunités des villes sont minées par la couronne. Où naissaient des citoyens, il ne reste que des bourgeois du roi. Cette grande et hardie émulation avec les républiques d'Italie fait place au silence, à l'asservissement. Les caractères s'inclinent, le mouvement de la vie publique s'éteint; à peine conquises, les franchises municipales, qui avaient paru si précieuses, sont étouffées. Quelle conséquence infère de là notre philosophie de l'histoire? Est-ce un regret pour des biens si cruellement achetés, si vite enlevés? Sera-ce le signal d'un péril au cœur de la société française? Nullement. Ces libertés ont péri; donc il est heureux qu'elles aient péri dans l'intérêt des libertés futures : donc les rois, en détruisant ces franchises, ont rendu à l'avenir un immense service et préparé l'avènement de nos sociétés émancipées. *Si la bourgeoisie l'eût emporté au quatorzième siècle, c'était fait de l'avenir de la France*⁸. Vous l'entendez! c'est là toute l'oraison funèbre de ces révolutions populaires qui partout ailleurs dans le monde ont été les fondements de la vie civile. Quoi, vraiment! si ces franchises eussent été respectées, c'était fait de celles que nous possédons! S'il y avait eu des hommes libres au quatorzième siècle, il n'y en aurait plus aujourd'hui! Il fallait qu'il y eût un grand troupeau sous un maître pour que ce troupeau devint ce monde digne et élevé que nous connaissons.

Avec cette ferme volonté de prendre chaque fait de l'histoire de France comme un fait sacré, divin, qui enfante le juste, l'*Emmanuel*, ne voit-on pas que l'on tombe dans la plus singulière superstition? On avait d'abord applaudi à l'émancipation des communes; dès qu'elles sont écrasées par la force, elles sont condamnées par l'historien. L'horizon moral de ces communes était trop étroit, dites-vous; elles ne pouvaient être le berceau des libertés géantes que nous voyons. Autant vaudrait reprocher au germe d'avoir une nature mesquine, aveugle parce qu'il s'ensevelit sous la terre et qu'il ne couvre pas de ses vastes rameaux les générations nouvelles. Eh! que ne l'avez-vous laissé croître? Peut-être aujourd'hui il vous prêterait son ombre.

Les générations anciennes n'ont pas eu la même résignation que les historiens; elles ont essayé de mille manières de ressaisir l'indépendance perdue : dès que la royauté faiblit, la révolution communale reparait. Un roi de France est fait prisonnier, un autre devient fou : dans cet interrègne du pouvoir absolu s'accomplissent les grands efforts de 1356, de 1383, pour fonder une tradition de libertés civiles et politiques. Au roi Jean prisonnier répond Étienne Marcel; à la démence de Charles VI, la révolte des cabochiens. On reconnaît la magnanimité de ces efforts, dans lesquels l'héroïsme se joignit à la plus froide raison. Les déclarations des états de 1356 sont des monuments de sagesse; toutes les garanties que notre siècle a demandées y étaient renfermées : la monarchie tempérée et limitée par une assemblée, les états généraux s'ajournant eux-mêmes à des époques précises, ce qui impliquait l'idée de la souveraineté nationale; des milices urbaines garantissant à la France que ses forces ne seraient jamais tournées contre elle-même. On avoue que dans ces constitutions l'esprit de liberté n'ôte rien à l'unité nationale, que les bourgeois

embrassaient d'un vaste regard l'horizon du royaume. Quant à la déclaration de 1413, le même bon sens éclate avec plus de timidité dans l'ordre politique. Violents dans le combat, circonspects dans la victoire, tout est justice, mesure, dans le plan de gouvernement des cabochiens.

Après cet aveu des historiens, vous croyez que nous nous attacherons à cette œuvre du droit, à ces grands caractères, à cette tradition toute plébéienne, que nous verrons là des foyers de la conscience publique, que nous réclamerons au nom de l'avenir, quand ces foyers seront éteints. Au contraire! La royauté, dès qu'elle aperçoit ce mouvement de libertés politiques, s'unit aux barons pour l'écraser. Charles VI, après avoir abattu la liberté municipale en Flandre, revient l'étouffer à Paris. A ce signe manifeste ouvrons-nous les yeux sur les dangers de l'exagération du pouvoir central? Point du tout. Étienne Marcel a péri avec son rêve; la bourgeoisie politique est annulée après la défaite des maillotins, la plèbe après celle des cabochiens. Aussitôt la formule implacable retentit : ces hommes, ces héros plébéiens ont été vaincus; c'était pour l'avantage du plébéianisme.

Comme nous avons vu au treizième siècle la nécessité du massacre des Albigeois pour préparer dans l'avenir la victoire de la philosophie, nous voyons maintenant au quatorzième siècle la nécessité également indispensable de la chute des libertés politiques pour préparer la liberté du nôtre. Le mot déjà entendu, et qui enveloppe tout, est répété : *c'était prématuré!* Le droit est prématuré dans les états généraux de 1356. Il le sera également à toutes les convocations d'états généraux qui suivront : inopportun en 1356, il est hors de saison en 1383, intempestif en 1413, malséant en 1484, compromettant en 1560, impossible, déraisonnable en 1614. La servitude seule, arrivant sagement, toujours à point, est toujours la bienvenue.

Nous voilà déjà loin du pieux respect que les historiens de l'antiquité nourrissent pour les tentatives et les efforts de leurs ancêtres. Nous ne savons adresser aux nôtres que de durs reproches dès qu'ils sont abattus. Car ce n'est pas assez pour nous de raconter sans douleur la défaite du droit : nous nous faisons un point d'honneur de légitimer cette défaite⁹, trouvant toujours mille excellentes raisons de l'approuver et de la consacrer, ce qui nous entraîne le plus souvent à braver l'évidence. A la place de ces raisons solides que les historiens cherchaient autrefois dans l'observation de la nature vivante, nous nous piquons de trouver nos raisons dans une maxime d'école. En voyant les communes naissantes refoulées, écrasées par le pouvoir royal, qui ne croirait que nous allons en tirer la conclusion naturelle, que ces communes sont tombées parce qu'elles se sont trouvées aux prises avec un pouvoir déjà démesuré, et que le plus faible a été étouffé par le plus fort? Au lieu d'une cause si simple, si manifeste, et qui renferme un si profond enseignement, nous accusons les communes : si elles sont tombées, c'est par leur faute, par leur excès, parce qu'elles obéissaient à un *parti extrême*, comme si la monarchie n'avait point été extrême, quand on dit à chaque ligne qu'elle était absolue! comme si elle n'avait point commis d'excès, comme si un système ne pouvait

vivre qu'à la condition d'être régi par des anges, comme si enfin, pour rendre raison de la chute violente et précipitée d'une institution, il suffisait d'avancer qu'elle n'était pas sans défauts!

Et non-seulement nous condamnons ainsi nos précurseurs, mais nous saluons d'un applaudissement unanime le pouvoir qui les accable. Le régime que nos historiens appellent une *tyrannie protectrice*¹⁰ se forme au quatorzième siècle sans qu'il y ait de notre part une seule réserve contre ce mal nécessaire. Cette œuvre éclate sous Charles V; c'est pour nous le roi sage par excellence. Il établit de sa propre volonté l'impôt permanent, et ôte ainsi aux états généraux leur première raison d'être. Ils n'ont plus de sanction; on les appelle, on les renvoie au gré d'une fantaisie : cette ébauche d'une grande institution n'est plus qu'une ombre. Avec le principe du consentement de l'impôt disparaît en réalité le principe de la souveraineté nationale. A la place de ces premiers rudiments d'institutions populaires apparaît un seul maître *qu'on verra plus tard*, disons-nous, *à contenir ou à jeter par terre*¹¹. Charles VI, Charles VII, marchent à grands pas dans cette voie : s'il reste par hasard un vestige de garanties politiques, ils achèvent de les anéantir avec les milices des villes. Le dernier coup porté à l'indépendance des communes, c'est l'établissement de l'armée permanente dans la main exclusive de la royauté.

Tout le mécanisme du pouvoir despotique est achevé : et, qui le croirait? à ce moment de notre histoire c'est un cri enthousiaste, un hymne qui s'échappe de la bouche de l'historien. Le plus extraordinaire, c'est que cet enthousiasme nous est arraché non pas seulement par le respect de la force, ou par le spectacle de la formation d'un vaste empire marchant à l'unité civile, mais bien par la conviction que l'absolutisme fait ici l'ouvrage de la liberté¹². Je cite les paroles de l'un des hommes assurément les plus judicieux de notre temps; en les transcrivant, j'avoue que chaque mot renouvelle pour moi l'étonnement que me fait éprouver le système : « La forme de la monarchie moderne, de ce gouvernement destiné dans l'avenir à être à la fois un et *libre*, était trouvée; ses institutions fondamentales existaient, et il ne s'agissait plus que de le maintenir, de l'étendre et de l'enraciner dans les mœurs¹³. »

Il faudrait peser ici chaque syllabe. Les institutions fondamentales d'un gouvernement *libre* étaient trouvées, dit-on, car on avait trouvé toutes celles d'un gouvernement absolu. La liberté seule manquait (elle n'est donc pas nécessaire à un gouvernement libre). Pour s'élever à la liberté, il ne s'agissait plus que de maintenir, étendre, enraciner dans les mœurs le pouvoir absolu.

Retournez comme vous voudrez ces conclusions de notre philosophie de l'histoire, je défie qu'on en fasse sortir autre chose. Quand de pareils résultats couronnent la pensée d'un grand écrivain, et qu'il traverse ces abîmes sans même s'en apercevoir, ce n'est certes pas faute de science ou de génie. Mais cela prouve deux choses : la première, que le système en grandissant a acquis une force aveugle qui entraîne son auteur lui-même; la seconde, que ce système est entré dans les habitudes de la conscience publique, et que ces sophismes toujours béants font partie de notre patrimoine.

Un point, ce semble, aurait dû nous arrêter, je veux dire le caractère que nous-mêmes attribuons à la royauté dans toute la race romane et dans la France en particulier. Tout le monde avoue que dès l'origine la monarchie a été modelée en France sur le principe du pouvoir impérial chez les Romains. Même nos rois chevelus vivent du souffle des Césars. Charlemagne et les siens ne font que confirmer cette imitation. La troisième race ne change rien à ces idées classiques : au contraire elle leur donne une force irrévocable, et le pouvoir central se trouve irrévocablement jeté dans le moule du Bas-Empire. La superstition civile pour l'empire romain qui s'était éveillée en Italie avec les glossateurs éclate bientôt en France; là aussi elle devient une religion politique.

Ces illusions des juriconsultes, des poètes toscans du douzième siècle sur les félicités de l'époque des Césars, sont accueillies avidement et répandues chez nous dès le siècle suivant; légistes, juges, conseillers, officiers royaux, tous propagent la chimère d'un âge d'or impérial ou gibelin, laquelle devient bientôt la science, la tradition et comme la passion du tiers état. Le moindre bourgeois du quatorzième siècle avait sur ce point l'imagination aussi fertile que l'auteur de la *Comédie divine*. Séduit par ce fantôme, qui déjà avait aveuglé Dante, le tiers état cherche le principe de la rénovation sociale dans les cendres du Bas-Empire. On veut tout donner au roi, parce que dans l'époque sacrée on a tout donné à l'empereur. Le monarque féodal doit être le principe de la justice, de la liberté, de la vie publique, comme l'a été le César; chose singulière, cette passion de s'engloutir dans l'autorité du prince par imitation classique de l'antiquité est si grande, qu'elle survit encore chez nos historiens!

Nous continuons aujourd'hui, dans nos systèmes, à subir le joug des mêmes fictions, avec la seule différence que l'illusion ingénue de nos ancêtres est devenue une illusion volontaire, systématique, et que la science produit chez nous le même résultat que l'ignorance chez eux. Nous savons ce que nos aïeux ignoraient, que leur conception de l'histoire romaine est imaginaire, que le modèle sur lequel ils se sont réglés n'a jamais existé, que cette félicité prétendue est une invention des poètes, que le pouvoir absolu dans Rome impériale n'a enfanté en réalité que servitude, silence, qu'il a abouti à la mort d'un monde; et malgré cette connaissance assurée, quand nous retrouvons la même forme de pouvoir dans notre histoire, nous nous y confions, je ne dis pas sans crainte, mais avec joie, comme si le flot qui a porté les autres à la mort devait nous porter à la vie! Je ne sais par quel artifice de notre jugement nous nous bâtissons aussitôt le même songe de félicité publique que les hommes du moyen âge. En dépit de l'évidence, nous nous créons un âge heureux sous nos Dioclétiens et nos Justinien modernes, les Philippe le Bel et les Louis XI : tant il est vrai qu'il est certaines idées, certaines traditions qui pèsent comme la nécessité sur le front de certaines races.

Loin d'être effrayés de voir notre société se former sur le principe de l'antiquité dégénérée, c'est de quoi nous nous vantons; si nous avons hérité de ses vices, nous nous croyons d'assez bonne maison. Nous triomphons de

nous éveiller à la vie dans le tombeau du Bas-Empire. Dérivant tout de ce tombeau, sacrifiant tout, franchises locales, municipales, provinciales, noblesse, tiers état, peuple, c'est ainsi que nous entraînons de génération en génération la société française vers un idéal byzantin, comme un corps vivant qu'on lie à un cadavre; et dans notre idolâtrie pour une antiquité morte et difforme, nous croyons approcher de la liberté moderne à mesure qu'elle s'éloigne davantage.

Une conscience résiste-t-elle? Cette conscience a tort : elle est aveugle ou coupable. Mais si tout cela n'était que chimère; si dans cette marche nous n'embrassions jamais que le même fantôme; si la conscience était plus sûre que le système : si Byzance était un triste berceau pour une société nouvelle; si une science fausse engendrait une vie fausse! Je vois deux pays de race latine où la même tradition illusoire, le même aveuglement dantesque a produit des erreurs analogues, — l'Italie et la France. La première y a perdu l'indépendance, la seconde la liberté pendant dix siècles.

Cela est si vrai, qu'à notre insu nous cherchons à échapper à notre propre système par les mots dont nous le voilons, dénaturant la langue pour empêcher les choses de crier. Quand nous avons glorifié sans réserve de règne en règne la marche ascendante du pouvoir absolu, quel est le nom que nous lui donnons? Nos historiens ont un mot consacré pour exprimer la domination illimitée de nos rois : ils l'appellent une *dictature* plébéienne, un *tribunat démocratique*, et par là ils montrent que leur théorie les offense en quelque chose, puisqu'ils se la déguisent à eux-mêmes.

Quelle ressemblance, je vous prie, entre la dictature romaine et la monarchie féodale du moyen âge, l'une temporaire pour un danger déterminé, passager, l'autre perpétuelle, permanente, qui ne doit finir qu'avec la société même? Où est la moindre analogie entre le dictateur élu dans une société libre par un peuple, un sénat, qu'il représente pour un objet déterminé, et un souverain qui ne puise son droit qu'en lui-même? N'est-ce pas au contraire tout ce qu'il y a de plus opposé par la nature des choses? Donner le même nom à la liberté et au pouvoir absolu, n'est-ce pas une volonté arrêtée de se faire illusion à tout prix? Que peut servir ce faux calque de l'antiquité romaine transporté dans notre moyen âge, sinon à nous aveugler? Au lieu de reconnaître que notre théorie du pouvoir est celle des plus mauvaises années du Bas-Empire, nous cherchons à l'antidater. Nous la rejetons dans la Rome bâtie de briques avec les titres de dictateurs et de tribuns, tant nous avons besoin de nous tromper. Il n'est pas jusqu'à la servitude universelle que nous n'appelions l'indépendance du pouvoir, trouvant ainsi moyen de glisser le nom de la liberté même en définissant le despotisme.

Avec cette étrange logique, il ne me serait pas difficile de refaire l'histoire de la décadence romaine et de réfuter Tacite, comme le voulait Napoléon. Je réunirais les nombreux édits des empereurs; je montrerais le divin Tibère fondateur du crédit gratuit¹⁴, Claude, protecteur de l'esclave, Néron soutien

de l'affranchi et qui médite l'abolition de l'impôt, Caracalla qui étend le droit de cité à tout l'univers romain : j'établirais ainsi que le prince tenu jusqu'à ce jour pour le plus méchant a été, en réalité, le bienfaiteur du genre humain. Je montrerais le grand monument du droit romain, cette charte éternelle à laquelle travaillent sans interruption tous les princes sortis de l'acclamation du peuple et de l'armée : j'établirais que leur tyrannie fut un bienfait, puisqu'elle leur donna la force d'inscrire dans le code ces lois d'émancipation contre lesquelles eût toujours protesté l'esprit étroit du monde antique. S'ils s'emparèrent de tout, ce ne fut point égoïsme; ils prétendirent seulement développer le droit et l'étendre à tous les misérables. Il était nécessaire qu'ils foulassent le monde pour le sauver; rien n'est à condamner dans ces temps, sinon la méchanceté des déclamateurs qui ont voulu en médire. Tacite, bien considéré, n'est plus qu'un rhéteur; son esprit, tourné à l'effet, n'aperçoit que la superficie des choses; quelques mauvaises têtes que l'on châtie lui cachent le sens profond des événements. Que nous importent tant de meurtres salutaires, détails insignifiants en comparaison de ce travail persévérant des Césars pour édifier dans la loi la cité de la justice? Ce sont leurs édits, leurs rescrits qui font l'histoire, non pas quelques actes sanglants, qui témoignent d'ailleurs de l'énergie avec laquelle les réformateurs du monde embrassaient l'avenir. Ce Claude, que l'on disait imbécile, avait après tout une bien autre tête que Tacite. Le prince touchait au fond des choses dans ses rescrits, l'historien ne touchait qu'aux mots. Qu'est-ce que cette sensibilité malade de l'auteur des *Annales* qui lui montre tout en noir? Un degré de plus de raison, et il dût aperçu la marche progressive des choses sous la main savante des despotes. Ce qu'il prenait pour la décadence lui eût paru la consommation et le triomphe de l'antiquité. Au reste, le peuple, plus intelligent que les rhéteurs, ne s'y est pas laissé prendre; par ses sympathies éclairées, il a vengé les douze Césars des insultes de l'historien; ceux dont les idéologues ont le plus médité ont été le plus aimés de la foule : cet amour ne trompe pas.

Je ne vois pas aisément en quoi cette manière de raisonner diffère de celle de nos historiens, si j'en excepte pourtant ce qui concerne l'acclamation et l'amour des peuples. Dans tout le reste, tout est semblable; et il est certain que cette méthode historique serait infaillible, tant pour l'antiquité que pour notre propre histoire, si l'on pouvait faire abstraction des deux difficultés qui suivent, et qui l'une et l'autre sont inséparables de la nature humaine.

La première tient à l'esprit même du pouvoir absolu. Qui ne sait que sous un gouvernement de ce genre rien ne diffère plus que la loi écrite et la loi appliquée? Voulez-vous écrire une histoire chimérique, jugez de la situation des choses par les édits, les rescrits, les ordonnances. Où est le méchant prince qui ait jamais affiché la méchanceté dans ses paroles publiques? Elles ne respirent que mansuétude, charité, justice pour tous, religion. A ce compte-là, nous nous faisons les complices de la ruse, tenant pour rien les sentiments, les affections, les cris étouffés des générations contemporaines, n'estimant pour témoignage valable que les pièces écrites de la main du pouvoir.

Nous voilà, dès l'entrée, dupes de toute écriture scellée; le moindre parchemin a pour nous force d'évangile : nous y croyons plus qu'à la réalité : l'encre brille plus à nos yeux que le sang et les pleurs des peuples; nous prenons pour la vie nationale l'ordre administratif. Mais qu'est-ce que toute cette chancellerie, quand elle est contredite par les événements? Assurément la besogne de l'historien est autre, s'il est vrai que son principal devoir est d'empêcher les générations futures d'être abusées par ce grimoire officiel. Nous ne jugeons plus du prince par sa pensée, nous ne lisons plus dans son âme, nous nous arrêtons à la parole, à l'extérieur, à l'écriture, à la robe, à l'habit. La moindre complaisance de si grands personnages nous séduit et nous gagne. Après trois ou quatre cents ans, nous ne pouvons soutenir un moment la familiarité de ces têtes royales sans nous sentir mollir, pauvres serfs que nous sommes de leur grandeur passée! A peine nous sentons la poignée de main d'un despote, nous l'acclamons pour un des nôtres. Qui d'entre nous a résisté à l'habit de bure de Louis XI?

La seconde difficulté est la conscience : nous la supposons à peu près abolie; il est nécessaire qu'elle le soit entièrement. Effacez du cœur humain l'instinct de la dignité, tout s'aplanit pour nous donner raison. Que l'âme humaine ne soit pour rien dans l'histoire des hommes, — Thucydide, Salluste, Tacite et les historiens de leur école ne sont plus que des déclamateurs de collège. Combien les recherches sont facilitées, la méthode simplifiée, la marche assurée! Nous touchons à la perfection qui nous fait envie dans l'histoire naturelle. Mais cet idéal, nous sommes loin de l'avoir atteint, et jusqu'à ce que nous ayons extirpé l'âme humaine de l'histoire des hommes, nous rencontrons une difficulté devant laquelle il nous faut reculer : comment concilier le progrès vers la liberté, c'est-à-dire le progrès dans le monde moral, avec l'oppression continue de la conscience? Nous blâmons le tiers état toutes les fois qu'il réagit au moyen âge contre l'accroissement du pouvoir absolu. Or cette idée permanente de justice, c'est la substance même de l'histoire; cette résistance, c'est précisément celle de l'âme; cette protestation, c'est le signe de la nature humaine, c'est la preuve qu'il s'agit ici d'êtres raisonnables, non d'automates; c'est le germe de toute liberté future.

Comment donc entendons-nous que la liberté puisse naître, si nous trouvons bien qu'elle soit extirpée dès qu'elle ose se produire au fond des cœurs? D'où viendra-t-elle? de quels cieux inconnus descendra-t-elle? Comment fera-t-elle son apparition dans notre histoire? Sera-ce donc un miracle? O les plus imprévoyants des hommes! vous répétez à satiété que rien n'est solide, rien n'est durable que ce qui a son fondement dans le passé; et en même temps, pour mieux préparer la liberté, vous commencez par la condamner et la proscrire partout où vous la découvrez dans votre histoire!

D'où cela vient-il? D'une conception fausse et toute matérielle de la vie sociale. Nous nous figurons la liberté comme un accessoire, un luxe. L'unité d'abord, disons-nous, la centralisation, la puissance, la richesse, l'aplanissement du sol, les ordonnances sur les eaux, les forêts, les routes, les canaux; plus tard la liberté viendra, et c'est là qu'est l'erreur profonde.

Comme si la liberté n'était qu'une superfétation étrangère, parasite, qui à un moment donné et par hasard s'ajoute au corps social! Comme si ce n'était pas l'âme même des peuples destinés à être libres, la sève de l'arbre! Comme si enfin il était aisé de la faire renaître quand on l'a extirpée, même avec les meilleures intentions du monde!

Dans le calcul, nos théoriciens ont négligé une quantité qui se trouve avoir une valeur énorme : c'est la question morale. Ils ont oublié l'effet que produit sur un peuple l'éducation séculaire du pouvoir absolu. Où ils ont vu le progrès dans l'ordre matériel, ils ont vu la révolution consommée; ils n'ont oublié qu'une chose dans l'histoire humaine, c'est l'âme humaine, sans songer que sous la pression d'une monarchie sans limite se formait le tempérament d'une nation à laquelle il deviendrait de plus en plus difficile de pouvoir respirer l'air de la liberté.

Nous nous félicitons à mesure que nous voyons les rois de France agir, penser, vivre à notre place. Il nous plaît que d'autres se chargent du soin de notre dignité, de notre fierté, oubliant que toutes les nations qui ont procédé ainsi se sont trouvées incapables à la fin de sortir de tutelle et d'entrer en possession d'elles-mêmes. Que de peuples formés par le pouvoir absolu sont restés dans une éternelle enfance sans avoir pu jamais prendre la robe virile, fantômes dont on a peine à discerner l'existence sous l'histoire de leurs maîtres! L'éducation du peuple par ses institutions, c'était le fond des historiens de l'antiquité. Par quelle fatalité nos théoriciens ont-ils renoncé à ces larges bases?

A mesure que les événements nous pressent, que la nature humaine se soulève, nous nous endurcissons davantage dans notre formule uniforme. Nous la répétons bruyamment pour faire taire le cri des choses à l'approche de la renaissance. La tyrannie d'abord, ensuite la liberté! mais la liberté ne vient pas : je suis déjà au quinzième siècle; rien n'apparaît à l'horizon. Je crains que par ce chemin nous ne soyons entraînés à une irréparable méprise; arrêtons-nous, de grâce, quittons ce sentier perdu; prenons la grande route de la conscience universelle. Voyez! Il en est peut-être temps encore. — Non pas, certes! Y pensez-vous? Il serait beaucoup trop tôt. Travaillons seulement à réhabiliter tout ce qui a poussé au pouvoir absolu : nous préparons ainsi les esprits à mieux comprendre les franchises politiques. — Mais nul peuple sur la terre n'a suivi ce chemin sans périr. Vous avez contre vous tous ceux qui ont vu grandir ou tomber une nation. — Je l'avoue, et qu'importe? Nous faisons exception; chez nous, le pouvoir absolu a toujours une mission providentielle. Il est vrai que par ce chemin nous n'avons jamais rencontré ce que nous cherchons; mais cela même nous confirme dans l'idée que notre système est irréprochable et qu'il faut nous y tenir.

Ainsi, de siècle en siècle, l'historien se défait de tout sentiment humain comme d'une faiblesse. Plus il s'éloigne de la nature, plus il s'imagine être dans

la vérité; et il ira par cette pente jusqu'à reconnaître une intention bienfaisante de la Providence dans chacun des vices particuliers du prince.

Cette superstition chez des esprits si affranchis d'ailleurs éclate avec une étrange naïveté. « Celui-ci, disons-nous, fut bien servi par ses vices, par son égoïsme, par son ingratitude¹⁵ ». Il s'agit de Charles VII. Quand nous arrivons à Louis XI, c'est bien autre chose; voilà notre héros. Il nous faut sans sourciller tout dévorer de ce roi bourgeois, en qui nous voyons le promoteur, le précurseur de nos révolutions. Tout nous plaît de lui ou doit nous plaire, car il fit tout pour notre bien. « Le despote Louis XI n'est pas de la race des tyrans égoïstes¹⁶, » répétons-nous en saluant la justice de Dieu qui distribue l'égalité par la main d'Olivier le Daim. L'ancien barbier devenu comte de Meulan chatouille en nous notre âme de prolétaire. Son maître et lui, voilà nos bons génies; nous les prenons pour saints et pour patrons. — Cet autre, disons-nous, a refoulé les principes éternels de la morale et de l'humanité; mais qu'importe en comparaison du bien qu'il nous a fait! Il a mis sous ses pieds le respect des formes et des traditions judiciaires! D'accord; qu'est-ce que cela? « Nous l'admirons avec gratitude¹⁷? » Comment les générations que ces hommes ont étouffées ont-elles bien pu se plaindre? Comment n'ont-elles pas compris que leur avilissement nécessaire préparait notre dignité morale?

Eh quoi! ces hommes n'étaient-ils point trop heureux que l'on versât leur sang pour qu'à la fin des temps ce sang engendrât une hypothèse? Voilà vraiment de bien petits esprits que ces gens du quatorzième, du quinzième, du seizième siècle, de n'avoir pas deviné qu'ils seraient trop payés un jour par l'avènement du pouvoir parlementaire, qui, il est vrai, n'a fait que passer et disparaître, mais qui dans l'hypothèse est censé éternel pour le besoin du système!

Ces prétendues grandes vues, ce machiavélisme posthume font éprouver d'autant plus d'impatience, qu'ils sont l'œuvre des plus honnêtes gens du monde; car en France les honnêtes gens ont tellement peur de paraître dupes, qu'ils commencent par prendre les devants sur toutes les conceptions les plus tortueuses. Quand ils ont légitimé à tort et à travers toutes les oppressions dans le passé, ils se croient parfaitement en règle contre les embûches de l'avenir.

Des chefs d'école, ces systèmes ont passé aux disciples; ceux-ci les ont popularisés dans les livres à l'usage des enfants : aujourd'hui ces idées sont maîtresses de l'éducation, elles sont entrées dans le sang.

Interrogez votre enfant le plus ingénu. Sa leçon est faite. Il vous répondra, comme un Machiavel consommé, que sans doute tant de cages de fer, de potences dressées font mal à voir, mais que tout cela était nécessaire pour que tout le monde fût heureux, et qu'il y eût à la fin un jeu de boule à la place de la Bastille. Si vous continuez l'interrogatoire, l'intrépide logicien ne manquera pas d'ajouter que les bons exemples, la morale en action sont faits pour l'histoire ancienne, mais que dans l'histoire de France on ne saurait qu'en

faire; que les braves gens n'y servent à rien et y sont toujours nuisibles; qu'il s'agissait de ruiner les nobles : que le plus sûr moyen était de les pendre; qu'il suffit de savoir quel est le battu pour savoir quel est le coupable : que celui qui a le poing le plus fort est toujours l'homme de Dieu, — sans quoi il serait impossible de retenir par cœur le tableau des trois races.

J'ai peur que nos haines de classe nous aient aveuglés. Nous avons vu le pouvoir central humilier la noblesse; nos pauvres âmes bourgeoises et prolétaires ont tressailli de joie, comme si renverser la noblesse pour y substituer le pouvoir d'un seul, c'eût été appeler la démocratie à la vie. Je crains qu'il n'y ait eu plus de joie jalouse que d'intelligence dans l'applaudissement que nous avons donné à la toute-puissance du prince. Ce qu'il ôtait à nos maîtres, — liberté, dignité, indépendance, — il nous semblait qu'il nous le donnât à nous-mêmes. Personne n'ayant plus de garanties ni de franchises, nous avons compté pour un progrès manifeste de nous voir tous ravalés au même néant. Les roturiers avaient les charges, les places; il n'en a guère fallu davantage pour apprivoiser notre humeur plébéienne. Nous admettons volontiers que c'est par amour pour nous qu'un Charles V, un Louis XI a daigné tout usurper. Nous aimons à nous dire que nous avons été l'objet permanent de sa pensée, que nous avons rempli de notre importance la vaste capacité de ses prodigieux desseins : et j'admire que les mêmes hommes qui détestent de nos jours de toute la puissance de leur cœur l'idée d'un nivellement social, lequel ôterait tout à tous pour ne laisser subsister que la grandeur de l'État, exaltent cette idée dès qu'ils la rencontrent dans le passé.

Notre histoire est pleine de ces mots triomphants : « La noblesse a été privée de ses droits par la jalousie de nos rois, elle a perdu la vie politique dès le quinzième siècle; » mais ces droits dont on dépouillait les grands, voit-on que les petits en fussent revêtus? Cette vie publique qu'on ôtait à la noblesse s'étendait-elle au reste de la nation? Ceux qui étaient libres cessaient de l'être; ceux qui ne l'avaient pas été encore l'étaient-ils davantage? Je vois bien qu'il n'y a plus de patriciat, je ne vois pas pour cela une démocratie naissante; ni noblesse, ni peuple; la noblesse a perdu tous ses droits politiques, le peuple n'en a acquis aucun. Dites-moi si c'est là le but du travail des siècles!

Par ces questions et par les réponses qui y sont faites, on touche bientôt le fond de nos systèmes, et l'on découvre avec étonnement que nous faisons marcher dans un ordre directement opposé la civilisation et la liberté. L'une augmente à mesure que l'autre diminue, et la première n'est complète chez nous, sous Louis XIV, que lorsque la seconde a achevé de disparaître. Ce divorce de la civilisation et de la liberté est le côté honteux de notre histoire. Chez les anciens, une pareille mutilation de la nature humaine n'existait pas. Les temps de liberté sont les temps glorieux; les époques asservies sont les époques d'opprobre. Nos historiens ont fait des efforts prodigieux pour pallier ce vice. Si, à mesure que la société se perfectionne, les droits politiques s'effacent, il en résulte que le dernier terme de progrès dans l'homme serait le dernier excès de l'asservissement. Une si effroyable conséquence nous a

naturellement effarouchés; c'est pour en sortir que nous nous sommes jetés dans les vagues définitions de la civilisation, à travers lesquelles tout ce qu'on entrevoit, c'est que le mal et le bien sont à peu près pour nous la même chose, puisqu'à nos yeux c'est le mal qui doit enfanter le bien : doctrine qui suppose dans le monde moral la transformation des types à laquelle répugne toute la nature visible! Il faut, pour nous tirer d'affaire, que le loup enfante l'agneau; on verra bientôt que nous ne reculons pas devant cette nécessité.

En même temps se confirme une chose que je n'avais fait qu'entrevoir précédemment. De ce que, selon nos théories, la liberté décroît à mesure que la civilisation augmente, il suit avec évidence que nous appelons *civilisation* l'ordre purement matériel; ce qui revient à dire que le problème de notre société, tel que nous le concevons dans le passé, est celui-ci : — s'asservir pour s'enrichir. Mais sous cette expression nue, qui est la plus vraie, on découvre que le problème est insoluble, puisqu'une loi supérieure, qui est la loi même des choses, empêche que nul esclave ne possède, sinon à titre précaire et illusoire; d'où il arrive que les sociétés fondées sur le principe dont quelques-uns ont voulu faire la substance même de notre histoire se consomment dans la recherche de deux choses absolument inconciliables, la servitude et le bien-être, sans même parvenir jamais à reconnaître leur impuissance.

Quand enfin l'œuvre du pouvoir central est consommé et qu'il ne reste plus un germe de vie publique, un grand historien se résume ainsi : Grâce au pouvoir absolu, la France « ne forme plus qu'une seule masse d'eau contenue entre ses deux rives¹⁸. » Cela est vrai; ce n'est pas moi qui ai la prétention d'empêcher par une parole ce Niagara de marcher à sa pente. Je sais trop bien ce que peut une voix isolée qui s'élève sur ces rivages à demi emportés. La vague roule avec orgueil! elle dit en se précipitant : « Cet homme avait peut-être de bonnes intentions; par malheur il n'est pas à la hauteur des principes. Passons. »

Moi-même qui combats ces systèmes historiques, j'en admire les auteurs; je subis malgré moi leur influence, j'aime, je respecte leur science, leur bonne foi. Comment mettrais-je à les combattre la suite, la persévérance que j'apporterais volontiers, si des talents si vrais ne m'imposaient une réserve qui s'allie mal avec l'espérance passionnée de vaincre? Je crois profondément à ce que je dis, je crois même que rien n'est plus évident; en même temps je suis persuadé qu'il devient chaque jour plus difficile de ramener la vérité dans la masse des esprits.

Il est des idées fausses qui entrent dans la tête des peuples comme dans celle des individus. Tout le génie du monde n'y fait pas obstacle. C'est presque toujours par des idées fausses soutenues avec éclat que les peuples se sont perdus. Les Grecs ne manquaient pas d'esprit; il fut toutefois impossible de leur faire avouer que l'esclavage pouvait être une injustice en morale et un mal positif dans l'État. Il a été de même impossible de convaincre les Romains d'une chose plus claire que le jour, à savoir que les *latifundia* dépeuplaient

l'Italie, et qu'ils périraient par là. La difficulté fut la même de persuader les Byzantins que pour le salut de leurs murailles il valait mieux combattre par l'épée que de disputer sur la consubstantialité. Autre exemple : il fut impossible de faire comprendre aux Italiens modernes que l'empereur d'Allemagne ne descendait pas de Jules César, que les lansquenets d'Autriche n'étaient pas les légions de Trajan : au contraire, le plus beau génie consacra cette illusion, qui devint à la fois et la gloire et le fléau de l'Italie. De la même manière, il semble impossible d'arracher aux Français le système par lequel ils font des envahissements du régime arbitraire au moyen âge la préparation aux libertés modernes.

III

C'était peu d'avoir cherché dans la caducité byzantine le principe de toute renaissance; nous touchons au moment où la méthode va subir une plus rude épreuve. Le système se heurtera contre l'évidence, il n'en sera point ébranlé. Pour nous braver, éclate la grande révolution religieuse du seizième siècle, qui renferme en germe toutes les révolutions morales et politiques de l'avenir! L'embarras qu'elle nous cause est immense. Les masses de la nation française ont rejeté cette révolution. Plus papiste que le pape, plus royaliste que le roi, le peuple chez nous au seizième siècle a été l'adversaire de la liberté de conscience : il a, par tous les moyens que la passion peut inspirer, repoussé, condamné, maudit, accablé cette liberté naissante. Ici les choses humaines se partagent, il faut que nous fassions notre choix : d'un côté, la France de la ligue, le catholicisme impitoyable du concile de Trente, la papauté, Pie V, Sixte V et cet immense effort vers le passé qui s'appuie sur l'Espagne et sur Philippe II; de l'autre, les nouveautés en matière de foi qui *partout affectent l'état populaire*, la république de Hollande, de Genève, les fondements de tous les États qui sont libres aujourd'hui, et, pour représenter ce mouvement d'émancipation politique, des personnages tels que Guillaume d'Orange.

Remarquez que, dans ce grand conflit, chacun des partis qui divisent le monde a sa pensée écrite sur son drapeau. Pour s'abuser, il faut absolument le vouloir. De plus, les temps qui ont suivi ont admirablement éclairé la question; on a vu depuis trois siècles les doctrines de la ligue aboutir partout à l'absolutisme, celles de la Réforme aux innovations modernes. Si nous tenons à conserver l'initiative des tempêtes, que ferons-nous? Quel parti accepterons-nous dans le passé?

Il faut une certaine intrépidité pour sortir de cette épreuve, et je ne sache pas qu'aucun système en ait subi de pareille. Mais la méthode suivie jusqu'ici parle, juge, décide à notre place. Ramenant notre philosophie à la théorie du duel judiciaire, remontons à notre principe et posons nos questions accoutumées : Dans la France du seizième siècle, quel a été le vainqueur? — Le pape. — Quel a été le vaincu? — La Réforme. — En d'autres termes, qui est resté

le maître? Est-ce le passé ou l'innovation? — Le passé. — Sur cela, armés de cette grande maxime, que le vainqueur ne peut jamais avoir tort, que tous les faits accomplis dans notre histoire le sont dans l'intérêt de la liberté, nous décidons d'une manière générale qu'au seizième siècle, en France, l'absolutisme religieux c'était l'indépendance : l'esprit d'examen c'était la servitude; l'inquisition c'était la vraie réforme; la monarchie espagnole c'était la royauté révolutionnaire.

Une fois notre parti pris, il est incroyable avec quel stoïcisme nous l'avons soutenu, nous distribuant les uns aux autres la tâche d'interpréter l'évidence jusqu'à ce que nous l'ayons changée en ténèbres. Les plus intrépides s'attachèrent à commenter la Saint-Barthélemy. C'était l'événement qui résistait le plus à nos doctrines : on eût regardé comme un prodige que cet événement pût entrer dans les traditions et les origines des libertés nouvelles; mais, si ce prodige était accompli, quelle difficulté pouvait rester? Évidemment tout le problème était résolu.

Il se trouva des hommes très-accrédités pour qui ce miracle fut un jeu; ils prouvèrent doctement et de sang-froid, au moyen de la méthode acceptée jusque-là, que la *sanglante exécution*¹⁹ de la Saint-Barthélemy avait été un acte de salut public, lequel avait été indispensable pour abattre l'aristocratie et préparer l'ère de la fraternité moderne. Je ne sais dans quel langage mystique, accouplant les siècles les plus opposés, ils forçaient les papistes de la Saint-Barthélemy de communier avec les encyclopédistes de la Convention dans la même coupe sanglante. Jamais l'esprit français n'avait été condamné à dévorer de si effroyables sophismes. Ce qu'il y eut d'étonnant, ce n'est pas qu'il se soit rencontré des auteurs pour inventer de pareilles choses, mais qu'il se soit trouvé beaucoup d'hommes pour y croire. On s'interrogeait, on se demandait si l'étonnement excité par ces théories n'en prouvait pas la profondeur. N'était-ce pas un trait de génie que de donner Pie V et Sixte-Quint pour précurseurs à Robespierre et à Saint-Just? tant on avait besoin de se chercher des ancêtres, tant on était entraîné par l'idée que le peuple de France, étant le peuple de Dieu, n'avait pu se tromper de route un seul jour; tant surtout l'esprit était prêt à tout accepter, par la longue habitude de l'interprétation scolastique!

Ce qui paraîtra, j'imagine, inconcevable à la postérité, c'est qu'après avoir recueilli, dans l'histoire parlementaire, toutes les paroles brûlantes de la révolution française, nous ayons placé ces monuments de l'audace de l'esprit philosophique sous la sauvegarde et la consécration religieuse du fanatisme catholique du moyen âge. Ce qui surprendra plus encore, c'est que la révolution française ainsi tonsurée et cloîtrée soit devenue la règle de foi de presque toute une génération de révolutionnaires. Les décrets du Comité de salut public commentés par Torquemada et par Philippe II, nous en avons fait notre Bible et notre bréviaire²⁰.

Ceux qui, plus timides, n'osèrent pas revendiquer la Saint-Barthélemy comme un des trophées de la démocratie, se retranchèrent dans la ligue²¹. Les sympathies de nos écrivains les plus révolutionnaires ne manquèrent pas de se déclarer pour ce parti. Il fallait montrer que le catholicisme furieux des ligueurs donnait la main aux révolutions de nos jours, toutes accomplies dans un sens opposé. Cela parut facile après la tentative précédente, qui eut l'avantage de faire passer pour modérées les explications les plus extrêmes. On montrait les mouvements populaires de la ligue, les processions en armes, les révoltes, les barricades; n'était-ce pas là autant de signes de ce qu'on appelle une révolution? L'idée qui était au fond de ces mouvements, on l'oubliait; on ne s'arrêtait qu'aux apparences, aux choses extérieures, aux soulèvements, au bruit du tocsin.

Une nation se replongeait avec fureur dans un passé fanatique; mais ces révoltes contre l'avenir avaient été mêlées de menaces contre l'autorité, et il n'en fallait pas davantage pour que cette horreur dont une nation était saisie contre les innovations passât pour le principe de toute innovation. On voyait un peuple s'agiter dans la rue; sans se demander s'il ne tournait pas le dos à l'avenir, cela suffisait pour que l'on se dit : Là est le chemin des démocraties futures!

Pour achever de dompter l'histoire, qui se révolte ici, il fallait non-seulement réhabiliter l'absolutisme de la ligue, mais faire le procès à l'esprit de la révolution religieuse du seizième siècle; c'est à quoi nous n'avons pas manqué. Si le protestantisme conservait le caractère novateur qu'on y avait vu jusque-là, nos interprétations tombaient d'elles-mêmes. C'était une nécessité pour nous de démontrer qu'au seizième siècle le catholicisme que nous avons gardé était le novateur, et que le protestantisme que nous avons rejeté était le principe rétrograde. Nous aurions pu nous contenter d'apporter en preuve que nous avons conservé la première de ces religions et banni la seconde, puisque nous admettons toujours, comme l'axiome et le fondement de notre science, que tout ce que nous avons fait a été fait dans l'intérêt de la justice sociale et de la liberté éclairée, par cela seul que c'est nous qui l'avons fait.

Ici pourtant nous avons voulu ajouter un motif particulier à cette raison fondamentale, et nous avons jeté un mot qui a le privilège pour nous de trancher toute question sans qu'il soit possible à l'adversaire de répliquer. La raison, disons-nous, par laquelle nous devons, dans l'intérêt de l'esprit humain, abolir le protestantisme et retenir la religion romaine, c'est que le protestantisme n'est que le principe suranné de l'aristocratie; par où nous montrons qu'en le bannissant nous étions les niveleurs, et qu'en nous renfermant dans la foi du moyen âge nous entrions dans l'indépendance du monde moderne. La république de Genève, la république de Hollande, la république des États-Unis, sans parler des libertés constitutionnelles de l'Angleterre, fondées sur la réforme du seizième siècle, tout cela n'est plus qu'affaire d'aristocrates. C'eût été pour la Révolution française et pour la déclaration des

droits de l'homme une irréparable défaite, si la France se fût engagée dans cette étroite voie.

La liberté, l'égalité étaient avec nous du côté du pape et de Philippe II, qui se faisaient nos garants. Ces petits marchands protestants, qui formaient presque à eux seuls la France industrielle, ces artisans que nous avons bannis par centaines de mille, ceux qu'on appellera ailleurs du nom de *gueux*, nous les transformons en un *parti de nobles*; et, comme il a été nécessaire, au moyen âge, d'extirper les Albigeois pour préparer la liberté philosophique de conscience au temps de la ligue, il est nécessaire, au seizième siècle, d'extirper la réforme pour préparer la liberté suprême du dix-neuvième siècle²².

C'était déjà un terrible stigmaté au front de la révolution religieuse que l'accusation d'aristocratie; pour mieux garder les prémices des révolutions modernes et pour mieux déshonorer la réforme, nous avons su y découvrir le principe même du crime. Comment est-il arrivé que, pour glorifier la Révolution française, nous ayons pris plaisir à dégrader la révolution qui l'a précédée et préparée? Est-ce que nous gardons dans notre incrédulité le tempérament et les injustices de nos anciennes croyances? est-ce que dans nos esprits modernes le vieux ligueur vit encore? est-ce que, par je ne sais quelle jalousie de niveleurs, nous condamnons tous les bouleversements que nous n'avons pas faits?

Qu'on explique comme on voudra notre emportement d'orthodoxie, il est certain que, nous autres philosophes, nous avons trouvé contre l'hérésie du seizième siècle des malédictions auxquelles les inquisiteurs n'avaient pas songé. Qui croirait que nous sommes allés jusqu'à accuser la réforme religieuse d'être au fond le principe de l'assassinat? Et nous n'avons pas porté cette accusation à la légère, nous en avons fait une théorie savante. « Le principe de Calvin, avons-nous dit, c'était l'individualisme combiné avec des idées d'oppression. Or quel fut le trait distinctif, caractéristique, des guerres de religion chez un peuple aussi loyal, aussi chevaleresque, aussi humain que le peuple de France? Ce fut... l'assassinat, l'assassinat qui est la manifestation la plus odieuse, mais la plus logique et la plus directe, du sentiment individuel exalté outre mesure et perversi²³. » La conséquence à tirer de là, c'est que nous autres catholiques nous avons les mains nettes de tout le sang versé dans les guerres de religion, et par exemple, dans la Saint-Barthélemy, ce sont les huguenots qui ont eu le tort de s'assassiner eux-mêmes!

Ainsi, avant que Luther parût, on ne savait ce que c'était qu'un meurtre! Le moyen âge n'avait tendu d'embûches à personne! Les États catholiques d'Italie ne connaissaient ni le poignard ni le poison! Machiavel n'avait parlé de l'usage du fer que sur la foi des huguenots! Son grand code de l'assassinat en matière politique, c'était l'ouvrage de Calvin. Pour de si extraordinaires accusations, nous n'avons qu'une preuve à apporter, une considération métaphysique sur le principe de l'individualité, et c'est sur cette vapeur que nous livrons la cause de tout le monde moderne!

Pour moi, en lisant ces anathèmes partis d'hommes si sincères, si amis de l'humanité, si avides de l'avenir, je me demande quelle force aveugle nous pousse à accabler dans le passé nos alliés, à réhabiliter nos ennemis. Non contents d'amnistier tous les genres d'oppression, nous faisons, en qualité de révolutionnaires, le procès à toutes les révolutions qui ne sont pas les nôtres. Nous les avilissons toutes; ce sont des œuvres *d'égoïsme, d'individualisme*; aucune expression de mépris ne nous manque, et nous en inventons de barbares, quand la langue est à bout. La révolution de Hollande n'est qu'un *fédéralisme provincial*, celle d'Angleterre un *fédéralisme communal*, celle des États-Unis un *fédéralisme totalitaire*³⁴, qui ne mérite pas qu'on y associe l'idée de nation. Ce beau travail achevé, que restera-t-il à faire à nos ennemis, sinon à nous copier? Dans ce singulier acharnement à maudire toutes les révolutions hors la nôtre, comment avons-nous pu croire que l'exception où nous nous retranchons ne nous serait pas arrachée par des raisons que nous avons données nous-mêmes?

Je commence à croire que la vérité nous fait peur, et que nous en détournons volontairement les yeux; car il ne me semble guère possible que le hasard ou la subtilité de l'esprit suffise jusqu'au bout pour nous faire prendre sur les événements les plus marqués le contre-pied de l'évidence. L'expérience a parlé; nous ne réussirons pas à faire de la cause de Pie V, de Philippe II et de la ligue la cause des novateurs et des révolutionnaires. Il faut nous y résigner. Quand nous avons eu la manie, la fureur du *statu quo*, l'horreur des changements, pourquoi ne pas le dire? Quand nous nous sommes laissé précéder dans la voie des orages, pourquoi ne pas oser le confesser? Portons-nous envie aux tempêtes? Nous faisons de la nation française un personnage classique, uniforme, qui ne tient rien de la mobilité qu'on trouve chez toutes les autres. Est-ce la vérité? Ce peuple ne participe-t-il pas de la nature humaine? N'a-t-il pas ses égarements, ses incertitudes, ses retraites précipitées, ses peurs, ses épouvantes? Je voudrais le voir tantôt fidèle, tantôt ingrat, souvent aveugle, marchant au hasard, reculant, fuyant même sa mission. Je reconnaitrais, je trouverais là le spectacle de la vie; ses erreurs, ses chutes, ses reniements, m'instruiraient.

Mais il semble que nous portions la doctrine de l'infailibilité dans chacun des détails du passé. La nature a donné à l'histoire un cours tortueux qui se replie cent fois sur lui-même : nous en faisons une ligne droite, sèche, qui court au but avec l'aveugle précipitation de la géométrie. Est-ce qu'il en coûte à notre amour-propre de reconnaître dans cette voie un seul faux pas? Puisque nous acceptons la méthode mystique des Pères de l'Église et de Bossuet, que ne la suivons-nous jusqu'au bout? Se font-ils faute de reconnaître, de proclamer, de condamner les chutes du *peuple de Dieu*? Ne le montrent-ils pas errant dans son désert de l'égarement? Cachent-ils sa dureté de cœur, sa faiblesse, son ingratitude, ses apostasies? Tout autel est-il pour eux l'autel du Dieu vivant? Ne voit-on pas des dieux de pierre et de métal rapportés d'Égypte? Pourquoi donc n'avouons-nous, ne reconnaissons-nous jamais une erreur, une défaillance, une chute dans la progression de notre histoire nationale? Tout y est

trop parfait pour être réel : preuve certaine que la méthode historique des saints Pères s'est corrompue dans nos mains.

Qu'était-ce que cette horreur dont la nation française fut saisie contre la réforme? Un reste de soumission à la conquête romaine. Dans l'impossibilité de s'affranchir de Rome, je sens une nation rivée encore après seize siècles au dur anneau de Jules César; elle a pris goût à sa chaîne. L'obéissance, qui n'était d'abord que matérielle, est désormais volontaire; c'est maintenant le fond de l'homme qui est vaincu; ce ne sont plus seulement les mains; c'est l'esprit qui est lié. Aussi, dominée par cette tradition de dépendance, la tête courbée sous le Capitole, quand il fut question d'émanciper la France, il se trouva qu'elle regardait le servage de l'âme comme son patrimoine sacré; elle agit comme une province romaine qui se rattache au tronc; et tous ceux qui voulurent la délivrer de cette sujétion héréditaire passèrent auprès d'elle pour ses plus grands ennemis. Rompre avec la ville du Tibre, c'était se séparer de soi-même. Dès lors il arriva aux Français du seizième siècle ce qui est arrivé à tous les peuples, lorsqu'on leur a présenté trop brusquement la liberté et qu'on a voulu leur arracher une servitude qui s'était confondue avec leur propre chair : ils entrèrent en fureur.

De là jaillit une certaine lumière sur le fond permanent de notre histoire. La race indigène a été conquise deux fois, d'abord par les Romains, puis par les Francs. On a répété que la Révolution française, c'est le Gaulois émancipé des Francs. Tout le monde peut voir que la conquête romaine dure encore; la crainte de Rome est restée la religion du Gaulois.

Après avoir été dupes des princes dans le moyen âge, voici que nous le sommes du peuple à la Renaissance. Nous avons jugé le premier sur le costume, nous jugeons le second sur l'insurrection. Toute émeute, fût-elle conduite par Philippe II, nous la croyons faite pour nous. Point de barricades, même des Pères de la Foi, où nous ne croyions voir d'avance notre drapeau, toujours amusés par le dehors, regardant la cocarde et non le cœur.

Les hommes de la ligue de la Saint-Barthélemy furent au seizième siècle ce que les Vendéens, les *sanfédistes*, les *adorateurs de saint Janvier*, ont été dans le nôtre. Ceux-ci ont été plus royalistes que le roi; ferons-nous d'eux pour cela les précurseurs des libertés modernes?

Pour achever notre chaos, nous avons rencontré de nouveau les Allemands, qui ont tant contribué à épaissir la nuit. Nous nous étions contentés de dire : L'absolutisme enfante la liberté! Détruisant du même coup le bon sens et la conscience, les Allemands ont étendu cette maxime en la généralisant par cette autre : Pour faire prévaloir le *pour*, il faut faire prévaloir le *contre*; pour donner la victoire au catholicisme, il faut la donner au protestantisme! — Dès lors l'histoire est devenue cette belle confusion que vous voyez aujourd'hui, où nous avons peine à nous retrouver nous-mêmes.

IV

Après les embarras du seizième siècle, où nous avons failli échouer, les grandes difficultés de la méthode sont dévorées. Une route royale s'ouvre devant nous, rien ne nous y arrête. Le despotisme, en simplifiant tout, nous rend tout plus facile. Rentrés à corps perdu dans l'unité de la monarchie absolue, nous y voilà abandonnés pour deux siècles. C'est notre âge d'or.

Après avoir épuisé nos sympathies sur Louis XI, que dirons-nous de Richelieu? Si le premier est le précurseur de notre révolution démocratique dans tous ses instincts, — justice, légalité, publicité, liberté, — que sera le second? Il sera cette révolution même. Ce n'est plus un pressentiment, c'est déjà la réalité. Entre Richelieu et nous, il n'y a plus l'intervalle du temps; nous le touchons comme s'il était présent, nous nous enveloppons dans sa soutane; il est notre ministre, notre ambassadeur, qui nous précède dans les temps; nous lui dictons nos ordres, il obéit. Il va à son but, renversant tout, *fauchant tout, couvrant tout de sa soutane rouge* : il rétablit la royauté dans sa puissance absolue. Mais ce grand homme a le privilège que nous avons attaché à toute grandeur : il fait directement le contraire de ce qu'il croit faire. Il croit travailler au pouvoir absolu, et cet aveugle ne travaille en réalité qu'à assurer nos franchises et notre dignité. Nous ne le louons pas seulement, nous l'envions d'avoir fait notre tâche. Dans l'intérêt de la république, il fallait, selon notre formule, extirper absolument tous les germes républicains qu'avaient semés les huguenots; et qui pouvait mieux y réussir que lui? Ce fut sa première œuvre. Lui vivant, il se fait un silence de peur général, universel dans l'État. C'est ce silence que nous admirons. Nous y voyons je ne sais quel signe avant-coureur de nos tempêtes civiles.

Il y a surtout un point de foi pour nous dans la politique de Richelieu; ce point est d'avoir accablé le protestantisme au dedans et de l'avoir soutenu au dehors. Empêcher la liberté religieuse chez nous, la proclamer partout ailleurs, c'était, à nous entendre, la position la plus admirable que l'on pût donner à un grand peuple destiné à être libre.

Politique à double tranchant, nous ne souffrons pas que l'on se hasarde à nous dire combien elle était artificielle et chancelante, combien il était impossible que la France subsistât sur une aussi violente contradiction, protégeant chez les autres ce qu'elle extirpait chez elle. Nous voulons bien que Richelieu réprime au dedans une religion *ennemie de la France*; nous applaudissons encore, quand, après la prise de la Rochelle, il ôte toute garantie sérieuse à la réforme, et nous ne voyons pas que de cette situation devait naturellement s'ensuivre la révocation de l'Édit de Nantes, qui entraînait après elle le changement de politique extérieure où faillit s'abîmer la société française. Après avoir accepté le principe dans Richelieu, nous n'en voulons plus les conséquences dans Louis XIV. Encore ai-je tort de dire que nous reculons devant la conséquence, puisque, selon les termes d'un de nos historiens les plus populaires, nous ne saurions dire après tout si les libertés concédées par l'Édit

de Nantes²⁵ étaient compatibles avec l'existence de l'État, tant il nous est impossible de reconnaître une seule déviation de la ligne droite classique dans notre marche continue vers la justice!

Après l'expérience de deux siècles et la voix unanime de la postérité, nous ne savons pas encore ce qu'il faut penser de la révocation de l'Édit de Nantes, qui *semblait être le vœu général de la nation*.

Reposons-nous enfin dans Louis XIV. S'il n'est pas notre ministre comme Richelieu, il est le roi de notre choix; il prête à l'avenir de la démocratie la majesté que Louis XI n'a pas su lui donner. Nous portons son joug avec complaisance, nous le sacrons au nom de la démocratie. Ses premiers pas et la poussière qu'il soulève font sur nous l'impression de la bataille de Marengo²⁶, en sorte que nous étendons à l'ancienne monarchie absolue la popularité de la nouvelle; et dans ce cercle vicieux, liant les siècles les uns par les autres, nous formons une conjuration éternelle au profit de la prérogative sans limites. Sommes-nous donc de la lignée des rois pour épouser si aisément le bon plaisir? Est-ce que nous comptons à notre tour porter cette couronne?

On pourrait croire cependant qu'à mesure que la monarchie de Louis XIV s'appesantit, la patience de nos esprits libéraux commencera à se lasser. Quand la personnalité de Louis XIV aura envahi l'État, quand tout sera effacé devant le pouvoir des intendants, nous permettrons-nous au moins un regret? Les contemporains eux-mêmes étaient harassés : ne le serons-nous pas de traîner dans l'histoire nationale depuis tant de siècles ce lourd char de servitude? Nullement, il semble qu'il y ait une sorte d'émulation entre la persévérance des rois à tout envahir et la patience de nos historiens à tout livrer, et que l'ambition ne puisse se fatiguer chez les uns, ni l'espérance chez les autres.

Arrivé à ce moment de la domination de Louis XIV, s'il se trouvait quelqu'un d'assez malavisé pour se lasser d'un spectacle aussi monotone, s'il pensait que le temps est venu d'aspirer au moins à un régime plus tempéré que le despotique, je lui fermerais la bouche par l'autorité de celui de nos historiens qui a souffert le moins de contradiction: je répéterais sa conclusion sur l'époque où nous sommes parvenus : « Qu'un établissement plus régulier que la monarchie sans limite eût valu moins qu'elle pour l'avenir du pays, cela ne peut être aujourd'hui un sujet de doute²⁷. » Nous voilà au dix-septième siècle, c'est justement le mot qu'on nous disait au treizième.

Ainsi il n'est pas même permis de poser la question; c'est un point fixé dans la science; celui-là se perdrait irrévocablement qui montrerait la moindre incertitude. Après cela, il ne reste plus qu'à courir tête baissée jusqu'à ce que nous rencontrions par hasard la liberté. Précédemment nous avons vu les républicains montrer que, pour l'établissement final de la république, il fallait au préalable extirper tous les germes républicains. Maintenant c'est le tour du théoricien de la monarchie tempérée : il montre que, pour préparer cette forme de monarchie, il fallait d'abord qu'il n'en restât pas un vestige ni dans les

esprits ni dans les choses. Et nous tous, amis de la liberté, différant sur tant d'autres points, nous nous hâtons de tous les bouts de l'horizon de venir nous rencontrer dans ces mêmes maximes d'État, où nous demeurons, il est vrai, inébranlables. On dit que dans l'enfer la même question rencontre éternellement la même réponse : — L'épreuve est-elle finie? — Non. — Prenons garde de ne pas faire de notre histoire un enfer social.

Les yeux fermés, nous marchons ainsi, à travers la Régence et le règne de Louis XV, jusqu'au seuil de la Révolution, en 1789. A ce moment, quand cet édifice du pouvoir absolu, que nous avons laborieusement relevé, affermi, consacré de nos mains pendant quinze siècles, vient à nous manquer subitement, ce grand fracas nous réveille. Ce que nous avons soutenu jusque-là, nous le renions, nous le condamnons sitôt que la force s'en détache.

Notre logique et notre esprit de suite, que deviennent-ils? Nous avons établi, comme loi nécessaire de l'émancipation civile, la progression constante du pouvoir absolu. A peine le terme de cette progression est atteint, il se trouve que ce terme est odieux, que le but est manqué, que la justice ne peut naître, que l'événement a trompé tous nos calculs, que la nation égarée est obligée de creuser un fleuve de sang entre la veille et le lendemain! Reconnue, confessée par nous, une expérience semblable, dont toute la terre retentit, nous arrache-t-elle au moins l'aveu que notre système est imparfait? Pour entrer dans la liberté, il nous faut un bouleversement de la nature tout entière. Reconnaissons-nous que nous nous sommes égarés? Le but est manqué; en concluons-nous que le chemin indiqué n'était pas le meilleur? Point du tout. La vérité vient trop tard. Le système est bâti, tant pis si la nature le renverse :

Ce que j'ai fait, Seigneur, je suis prêt à le faire.

Voyez l'aveugle entraînement : sacrifiant jusqu'au dernier instant les lumières de la conscience, nous avons rejeté le témoignage de notre raison, changé les mots, altéré le sens de la langue, fait violence à l'instinct des générations passées, tout cela pour ménager la pente des choses, pour nouer le passé et l'avenir, pour que nous soyons transportés sans secousse, par le seul développement de la tradition, dans ce monde renouvelé où doivent éclore d'eux-mêmes *tous les droits légitimes du citoyen*²⁸, — et il se trouve qu'au bout de ce chemin mystique nous aboutissons à un cataclysme!

Quand il ne reste plus, dans les dernières années du dix-huitième siècle, qu'à recueillir les fruits heureux du système, on avoue que l'idée même de *nation formant un corps*²⁹ en était exclue, que cette égalité à laquelle on a tout sacrifié est illusoire; et il n'est ni un riche ni un pauvre qui ne se plaigne avec fureur qu'elle lui manque. Au lieu de cette pente continue que l'on avait si artificiellement préparée, on touche au plus terrible bouleversement dont l'histoire fasse mention. Et cela ne vous arrête pas, cela ne vous avertit pas que vous vous êtes trompés, que ce que vous avez pris pour le chemin pourrait bien être l'obstacle.

Vous n'admettez pas, vous ne soupçonnez pas un moment que le despotisme, loin d'avoir préparé, enfanté la liberté, l'a rendue pour ainsi dire impossible, puisqu'il s'agit de changer en un jour le tempérament d'une nation façonné par la main et par l'éducation des siècles : entreprise presque sur-humaine, où se révèle, avec le caractère unique de la Révolution française, la cause de ces chocs, de ces tempêtes, de ces fureurs inouïes, de ces découragements plus inouïs encore qui maintenant vous étonnent. Vous avez patronné les ténèbres aussi longtemps qu'elles se sont prolongées, et quand Ajax est forcé de combattre en pleine nuit, sa fureur vous surprend, elle vous épouvante. Tout ce que vous concluez du spectacle de ces luttes gigantesques, c'est que si vos systèmes ont reçu de l'expérience un si éclatant démenti, la faute en est, non au système, mais aux choses. Celles-ci ont eu tort, elles auraient dû s'entendre, elles ne l'ont pas voulu. « Au point, dites-vous, où un dernier progrès, garantie et couronnement de tous les autres, devait, par l'établissement d'une constitution nouvelle, compléter la liberté civile et fonder la liberté politique, l'accord nécessaire manque sur les conditions d'un régime à la fois libre et monarchique. »

C'est-à-dire que, pour compléter le pouvoir absolu, il ne manquait rien qu'une chose, la liberté civile et politique. Par malheur, le pouvoir absolu et la liberté ne s'entendirent pas, comme ils auraient pu fort bien le faire. On devait croire que le loup produirait l'agneau, il n'en fut rien : la guerre naquit entre eux, contrairement à toutes les prévisions de la science.

Parvenue au dénouement, c'est-à-dire à la Révolution française, notre philosophie se déconcerte. Un si grand événement la trouble, elle ne nous sert de rien pour le comprendre; ou plutôt tout s'y passe, tout s'y consomme au rebours de ce qu'elle a annoncé; et la seule chose qu'elle puisse dire, c'est que des faits semblables arrivent contrairement à ses lois, que le cataclysme n'entraîne pas dans son calcul, que c'est là une sorte de monstre dont les théories ne sont pas tenues de nous rendre compte; et sur cela toute notre philosophie nous quitte dès que le flot monte et que la tempête arrive.

Ainsi, toujours flottant du mysticisme au matérialisme, quand nous avons épuisé l'un, nous nous rejetons sur l'autre; et, comme l'évidence nous poursuit sans nous laisser de trêve, nos efforts pour nous y dérober sont aussi sans relâche. Il fallait un complément à notre théorie : nous le lui avons donné, en nous retranchant dans une dernière idée dont nous sommes tous plus ou moins infatués. Cette nouvelle théorie, qui confirme les précédentes, la voici : elle se réduit à dire que la nation française a dû sciemment, de propos délibéré, organiser d'abord l'égalité avant même de songer à la liberté.

Nous établissons entre les siècles je ne sais quelle division du travail dont l'idée est empruntée à notre matérialisme industriel. Tout nous semble résolu quand nous avons accordé dix-sept siècles au passé pour l'œuvre du nivellement des classes. Transportant dans la science de l'histoire la méthode que nous avons le plus blâmée, le plus condamnée dans les affaires présentes, nous

glorifions notre nation de ce qu'elle a si admirablement scindé son œuvre, et distribué des tâches absolument distinctes entre les générations successives : aux dix-sept siècles du moyen âge et des temps modernes la question sociale; à notre temps seulement la question de dignité, de garanties politiques, de liberté.

Mais encore ici la nature nous résiste et proteste. Les siècles ne sont pas des ouvriers qui, sans lien entre eux, sans alliance, sans se concerter en rien, construisent isolément les diverses parties d'une épingle, l'un la tête, l'autre le corps, l'autre la pointe. L'ouvrage tout entier, avec toutes ses parties, passe successivement dans la main de ces grands artisans. Ils ont l'étreinte assez forte pour l'embrasser dans son ensemble. Ils ne séparent point ce qui est social de ce qui est politique; ils ne construisent pas de pièces et de morceaux l'âme d'une nation : ils n'ajoutent pas artificiellement une pièce nouvelle à l'œuvre commencée. Au contraire, ces laborieux cyclopes se transmettent l'un à l'autre dans l'atelier l'œuvre entière; ils tirent, du fonds commun qui leur est transmis, tout ce que ce fonds renferme; et ce qui manque absolument à l'un, il est à craindre qu'on ne le retrouve pas chez l'autre.

Égalité sans liberté, en dehors de la liberté, telle est donc la chimère suprême que nos théoriciens nous font poursuivre pendant tout le cours de notre histoire : c'est l'appât qui nous tient en haleine. De règne en règne je les suis, attiré par le fantôme qu'ils ne peuvent embrasser. A chaque jour sa tâche; avec ce mot, je condamne fièrement, de Clovis à Louis XIV, tous les instincts moraux, toutes les révoltes intérieures de la nature humaine. J'ajourne la recherche des garanties politiques au temps où le niveau social aura été atteint. Mais, si ce niveau prétendu, d'où l'on retranche la vie civile, n'était qu'une conception illusoire et fausse! s'il ne se réalisait pas!

Je vais plus loin. Je suppose que la chimère soit atteinte : en sera-t-on plus avancé? Qui jugera qu'elle l'est en effet? qui décidera que le point est trouvé, que l'heure est venue de songer à la dignité, et, comme parle Vico, à la *pudeur civile*? Quand la bourgeoisie aura ce qu'elle appelle l'égalité, si le petit peuple prétend que cette égalité n'est pas la véritable, et, le petit peuple satisfait, si le prolétaire ne l'est pas, que faudra-t-il faire? Voilà la liberté de nouveau ajournée; mieux valait dire dès le début qu'elle l'est éternellement.

Au milieu de ce laborieux échafaudage, quelques-uns ont bien senti ce que le système ôte à la nature humaine : ils ont essayé de soustraire la plus grande partie de la nation à la responsabilité du passé tel qu'ils l'ont expliqué. Comment cela? Par un moyen qui ne fait qu'augmenter la difficulté à laquelle ils veulent porter remède. Ceux-là affirment que le peuple n'a rien fait, rien dit dans toute la durée de l'ancienne France. Témoin muet, étranger à tout ce qui se passe, comme il n'a pris de part effective à aucun des changemens survenus, on n'a le droit de lui demander nul compte de ce qui s'est fait sans lui. C'est un personnage tout nouveau, qui s'est réservé pendant dix-sept siècles, sans faire une seule fois acte de présence dans l'histoire. Comment nos

jugemens pourraient-ils le saisir? Il nous échappe; c'est l'inconnu. Que la responsabilité de notre histoire retombe sur celui qui l'a faite! Même dans le tiers-état la bourgeoisie paraît seule, agit seule. Le passé la regarde et l'accuse; qu'elle en réponde!

Je ne sais si ce système est plus en crédit que les précédens; ce que je vois bien, c'est qu'il va clairement contre la pensée radicale de ceux qui l'ont soutenu. J'admets un moment que les chroniqueurs, les chartes, les historiens se soient trompés, que dans les états-généraux, les parlemens, les assemblées du clergé, il n'y ait eu jamais que l'inspiration de la bourgeoisie sans que l'âme du peuple se soit montrée un seul jour. Cette concession faite, j'attends que vous me montriez le peuple dans quelque grande occasion qui ne me laisse aucun doute sur sa propre conscience; car ce qu'il y aurait de pis, après avoir nié qu'il ait été pour quelque chose dans le tiers-état, ce serait d'avouer qu'il n'a pas paru davantage en son propre nom. N'y aurait-il pas eu de peuple pendant ces quatorze siècles? C'est la question qui surgit naturellement de ce que je viens de dire. Les personnes individuelles ou collectives ne se révèlent dans le monde civil que par leurs actes, et je ne sais à qui profiterait cette étrange découverte, qu'il n'y a pas de peuple dans l'histoire de France.

V

Je m'arrête ici, car je ne veux pas dépasser 1789 et la première heure de la Révolution française; mais assurément, si je voulais m'aventurer plus loin, je montrerais sans peine que ce qui surnage par-dessus l'abîme à ce moment même de notre histoire, c'est encore notre ancienne formule. Tout change, tout se renouvelle en pleine tempête, choses, hommes, territoire même, institutions, conditions, partis, idées, préjugés, tout, excepté notre maxime implacable, qui reparaît sitôt qu'un homme reprend la plume. Comme il a fallu l'arbitraire dans l'ancienne France pour organiser l'égalité, il faut désormais l'arbitraire dans la France nouvelle pour organiser la liberté; — d'où la nécessité providentielle du despotisme de la terreur, lequel engendre la nécessité, plus providentielle encore, du despotisme qui le renverse et lui succède, et, pour couronner l'un et l'autre, la nécessité non moins absolue de l'invasion, par laquelle s'achève la renaissance sociale et politique, ce qui nous ramène à notre premier point de départ.

En dépit du fracas des événements, la formule continue de les régir; elle se meut comme l'engrenage d'une machine montée qui n'a plus besoin de l'impulsion d'un être humain. Malheur seulement à qui y engage un pli de sa robe! Le corps entier d'une nation, passé, présent, avenir, peut y entrer et s'y broyer, jusqu'à ce qu'il reste une masse inerte que l'esprit abandonne.

Prenons garde, en corrompant le passé, de corrompre l'avenir. Jusqu'ici, toutes les fois que l'historien a amnistié la veille, il a amnistié le lendemain.

Il a évoqué sans le vouloir jusque dans le fond de l'avenir la race des *téméraires*, et insulté par avance aux *débonnaires*. Sur cette pente rapide, le vertige prend les hommes, quand l'instinct, poussé par l'habitude, est aveuglé par la science. Alors la vérité morale, arrachée de la substance de l'histoire, n'a plus de refuge même chez les morts. Il reste pour pâture au monde un rêve d'égalité jalouse dans laquelle rien n'est plus réel qu'une servilité croissante.

Imaginez un simple individu persuadé que dans le cours de sa vie tout ce qu'il fait est bien fait, qu'il est dans chacun de ses actes le ministre infailible, impeccable de la justice suprême : combien de temps résisterait sa raison à cette apothéose ? Au lieu d'un individu, je suppose maintenant une nation : voilà tout un peuple assuré, de génération en génération, qu'il siège sur le trône de l'éternelle justice. A ses pieds sont les autres nations, qu'il régit de son épée flamboyante. Heureux ceux qu'il châtie ! S'il frappe, c'est pour guérir ; s'il enchaîne, c'est pour affranchir ; s'il conquiert, c'est par complaisance ; s'il rampe, c'est par excès d'honneur ; ses vices sont des vertus dissimulées. Où s'arrêter dans ce chemin, et qui se chargera de réveiller une conscience que nous supposons exténuée depuis des siècles ?

On a vu que la plupart des peuples sont tombés irrévocablement, non par la force de leurs ennemis, mais pour s'être infatués d'idées fausses auxquelles les grands écrivains ont mis le sceau de l'immortalité. Quand ceux-ci n'ont pas eu la vertu de reconnaître à temps leurs erreurs, les peuples ont décliné avec toutes les joies de la vanité. J'ai montré qu'il a été impossible de convaincre l'Italie d'une chose qui est l'évidence même ; la France embrasse sur son passé des théories non moins illusoire, et le danger est grand, si tous ceux qui tiennent une plume ne ramènent pas la vérité simple, antique, nouvelle, éternelle. Il faudrait que tout homme qui pense eût sa nuit du 4 août, dans laquelle il viendrait loyalement faire à la patrie le sacrifice de ses erreurs reconnues dans l'histoire, la philosophie, la science : ce serait le début de la régénération.

Et pourquoi ne la tenterait-on pas ? Pourquoi du moins continuerions-nous cet incroyable défi à la conscience universelle ? Quelle gloire attendrait celui qui aurait le courage de dire : « Je me suis trompé ! » Un aveu si généreux serait aussi prévoyant ; car il est impossible que la postérité aille jusqu'au bout sans reconnaître ce qu'il y a d'artificiel et de faux dans nos constructions métaphysiques du passé. A mesure que les choses se dérouleront, notre erreur deviendra plus manifeste. Espérons-nous la cacher à l'avenir ? En dépit de nous il la découvrira, il la signalera, et comme nous auront été sans pitié pour lui, il sera sans justice pour nous.

S'agit-il après tout de rejeter tant de travaux qui ont illustré notre époque ? A Dieu ne plaise ! Même en suivant un faux système, on peut rencontrer une foule de vérités de premier ordre. Dans ses recherches, l'homme a besoin de s'appuyer du témoignage d'une idée préconçue, sans laquelle il resterait le plus

souvent impuissant et stérile. L'idée peut être fausse, et la découverte très-réelle : c'est ce qui est arrivé chez nous.

Grâce aux systèmes historiques, que de faits réels enfouis sont venus à la lumière pour n'en jamais sortir! Quel jour profond sur l'organisation première de nos sociétés! que de peintures énergiques, fières, gracieuses, ingénues même! car tous les tons ont été habilement parcourus. Que de vie les auteurs de ces systèmes ont su donner à des choses qui avant eux étaient un vrai néant! Ils ont été créateurs, ils ont révélé des mondes oubliés. Ils n'auraient rien pu faire de tout cela, s'ils n'eussent été *soutenus au moins par une hypothèse*. Mais aujourd'hui que les découvertes sont consommées, faut-il garder l'hypothèse, même reconnue pour fausse? Christophe Colomb croyait aborder en Asie en découvrant l'Amérique; continuerons-nous pour cela de dire que l'Amérique c'est l'Asie?

Nous avons toujours fait en France profession éclatante de sens commun, et nous croyons volontiers, comme les Thébains, être le centre ou l'ombilic de la terre. Notre ambition est même de régler le monde à notre image. Par quelle étonnante contradiction, quand nous venons à notre histoire, admettons-nous que ce qui serait faux de tous les autres se trouve vrai seulement pour nous? C'est une chose grave de contredire la nature telle qu'elle a été observée à tous les moments de la durée. Jamais nous ne louons tant la rigueur de notre méthode qu'au moment où nous contredisons toute la terre. Encore une fois, n'est-ce pas la chimère elle-même d'appuyer un semblable édifice sur un présent que nous disons éternel, et qui cesse d'être avant même que le système ait été exposé jusqu'au bout? Si nous sommes dans le vrai, Hérodote, Thucydide, Xénophon, Polybe, César, Salluste, Tacite, Machiavel, qui ont tenu tant de compte de l'éducation des peuples par leurs institutions, n'ont pas écrit une page sensée : si nous avons raison, tout le genre humain a tort.

Notre philosophie de l'histoire a fait bien vite le tour de l'Europe. Je ne rencontre plus aujourd'hui autour de moi que des gens qui se résignent magnanimement à la servitude pour que leur postérité soit libre. Les Russes surtout ont profité de nos maximes : nous voilà forcés d'admirer cette majestueuse succession de tsars qui tous, sans le vouloir, forcent une race entière d'entrer dans l'ère de l'égalité, de la fraternité civile! A moins d'abolir nous-mêmes nos maximes, nous sommes contraints à cette admiration aveugle: les Slaves nous l'imposent. Qu'ils rencontrent seulement par hasard un Olivier le Daim et un Tristan moscovites, un tsar révolutionnaire : ils auront bientôt laissé derrière eux tous les essais timides du monde civil dans l'Occident.

J'en connais qui, sur cette assurance, mettent déjà leur espoir et leur âge d'or dans l'idéal des Mongols, sans s'apercevoir qu'une race humaine peut se montrer la dernière dans l'histoire et porter déjà l'empreinte de la caducité : tant les peuples vieillissent vite dans la servitude! il faut si peu de temps pour les courber et les défigurer! Hier vous les avez vus pleins de vie; vous repassez aujourd'hui et ne les reconnaissez plus.

C'est bien pis quand il s'agit de peuples qui n'ont jamais été libres. Chacun de leurs jours compte pour un siècle. Vous les croyez jeunes parce qu'ils n'ont rien fait, comme si la servitude immémoriale n'était pas un dur travail ! De loin vous les prenez pour les messagers ingénus de l'avenir, et déjà sont empreintes sur leurs fronts les rides prématurées que les pesants soleils de l'injustice ont creusées dès leur berceau. Approchez de ces races adolescentes ; qui trouvez-vous ? Des vieillards languissants, usés par le temps avant d'avoir vécu.

Disposez pour eux comme vous le voudrez de la durée tout entière ; choisissez parmi les despotes les plus intelligents et les plus populaires ; joignez les Tibère aux Tibère, les Louis XI aux Louis XI, les tsars aux tsars : que tous à l'envi dépriment les grands, caressent les serfs, coudoient les bourgeois, nivellent la poussière humaine : je dis que de cette poussière ne sortira jamais le miracle spontané d'un monde libre.

Ne nous étonnons donc pas si, parmi tant de peuplades qui ont passé sur la terre, un si petit nombre a pu éclore au droit, à la justice. Que de germes puissants et avortés dans l'espèce humaine sans qu'ils aient pu s'épanouir et fleurir ! Vous retrouverez la racine et la tige ; vous voulez savoir pourquoi elles ont été flétries avant le jour : demandez-le au souffle du désert.

Il en est tout autrement des peuples qui ont des traditions vitales, s'ils s'y attachent et les respectent. Ces traditions peuvent être suspendues, interrompues : elles peuvent même disparaître sous la conquête, l'invasion, l'usurpation ; mais elles continuent d'agir comme des forces organiques, indomptables. Quelle que soit l'apparence, ne dites jamais de ces nations qu'elles sont usées, ensevelies, que le monde n'a plus rien à en attendre. Fussent-elles enfouies sous terre, elles vous démentiraient en surgissant au jour quand vous vous y attendrez le moins.

Avez-vous vu dans mon pays la *perte du Rhône* ? — Le fleuve qui descend du haut des Alpes arrive confiant et à pleins bords. Tout à coup, comme si l'embûche avait été tendue dès l'origine des choses, il disparaît. On le cherche sans le trouver : il s'est perdu dans le puits de l'abîme, il est enseveli dans les entrailles de la terre ; une couche prodigieuse de rochers amoncelés depuis les premiers jours le recouvre, et la pierre a été scellée sur lui, aux deux bords, par des bras de Titans. Maintenant, des rives de Savoie et de France, les troupeaux de chèvres, de vaches, de mulets, le traversent à pied sec et l'insultent ; la sonnerie de leurs clochettes couvre ses mugissements. Cependant, pour avoir disparu, le fleuve n'est pas tari ; son ancien génie vit encore ; il lutte dans les ténèbres, il mugit sous la terre, il travaille dans le sépulcre, il use de sa poussière d'écume la roche éternelle. A la fin, il reparaît à quelques centaines de pas à la lumière, un peu calmé, plus bleu, plus majestueux, mais ni brisé ni dompté par cette épreuve.

EDGAR QUINET

Revue des Deux Mondes, XXV^e année, seconde série de la nouvelle période, t. IX, 2 janvier 1855.

2. Augustin Thierry, *Essai sur l'Histoire du tiers état*, préface, page 8, deuxième édition.
3. M. Henri Martin.
4. M. Michelet.
5. L. Ranke, t. I, p. 2. « Il est difficile de croire qu'avec de telles mœurs ces peuples eussent librement coopéré à la culture de la race humaine. Or ce qui peut être douteux au point de vue ethnographique ne l'est pas historiquement. »
6. Théophile Lavallée. *Histoire des Français*, t. I, p. 333.
7. Lavallée, *Histoire des Français*, t. II, p. 42.
8. Lavallée, *Histoire des Français*, t. II, p. 42.
9. M. Guizot, *Histoire de la Civilisation*, leçon XI, p. 95. « Les patriotes du quinzième siècle ont déploré cette révolution qui de toutes parts faisait surgir ce qu'ils avaient droit d'appeler le despotisme. Il faut admirer leur courage. Mais il faut comprendre que cette révolution était non-seulement inévitable, p. XIV et *passim*.
10. Lavallée, t. II, p. 31.
11. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*, t. I, p. 181.
12. Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, t. XIII, p. XIV et *passim*.
13. Augustin Thierry, *Essai sur l'Histoire du tiers état*, p. 93.
14. Tacite, *Ann.* 17.
15. Lavallée, *Histoire des Français*, t. II, p. 157.
16. Augustin Thierry, *Essai sur l'Histoire du tiers état*, p. 94.
17. Augustin Thierry, *Essai sur l'Histoire du tiers état*. « Il a étouffé en lui-même et refoulé dans de nobles âmes les principes éternels de la morale et de l'humanité. A la vue des grandes choses qu'il a faites, on l'admire avec gratitude. »
18. Augustin Thierry, *Essai sur l'Histoire du tiers état*, p. 65.
19. Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*.
20. Voyez les préfaces de l'*Histoire parlementaire de la Révolution Française*, par Buchez et Roux.
21. Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, t. I, p. 136. « Il suffit de dire que, mettant de côté les motifs de la cour, le sentiment qui poussa le peuple à permettre cette terrible action était une colère trop justifiée où il y avait autre chose que du fanatisme religieux. Ce fut la noblesse qui fut frappée, cette noblesse qui depuis si longtemps troublait les destinées du pays. »
22. Buchez et Roux, *Histoire parlementaire*.
23. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*, t. I, p. 74.

24. Les États-Unis, « Qui s'est jamais avisé de donner le nom de nation à ce fédéralisme totalitaire? », *Histoire parlementaire de la Révolution française*, par Buchez et Roux.

25. Lavallée, *Histoire des Français*, t. III, p. 84. « On ne saurait dire si les libertés concédées par l'Édit de Nantes étaient compatibles avec l'existence de l'État. »

26. M. Guizot, *Histoire générale de la Civilisation de l'Europe*, leçon XIV, p. 118.

27. Augustin Thierry, *Essai*, p. 263.

28. Augustin Thierry, *Essai sur l'Histoire du tiers état*, p. 214.

29. Augustin Thierry, *Essai sur l'Histoire du tiers état*, p. 213.

30.

Botanique et sciences sociales chez Alphonse de Candolle

Lorsque parut en 1873 l'*Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, Alphonse de Candolle était loin d'être un inconnu, au moins aux yeux des naturalistes. Né en 1806, fils d'un botaniste célèbre, il était déjà l'auteur de plusieurs ouvrages et de nombreux articles ou mémoires, dont près d'un tiers portaient sur des questions juridiques, économiques ou administratives, le reste (environ une centaine de textes) relevant des sciences de la nature, essentiellement de la botanique.

Certes le cas n'est pas unique d'un scientifique doublé d'un historien; pourtant la manière dont s'articule ici la méthode historique et la démarche naturaliste mérite une attention spéciale. Alphonse de Candolle semble en effet retrouver dans chacun des deux domaines une démarche analogue. Lorsqu'il étudie l'histoire de la végétation, il s'emploie à repérer la répartition des espèces et des familles à la surface du globe, il trace leur aire d'extension sur la carte, établit des tableaux montrant la part de tel ou tel groupe dans la flore d'une région. De la même façon quand il entreprend de saisir les facteurs favorables ou défavorables au progrès des sciences, il s'attache à comparer la proportion de savants reconnus à l'étranger pour chacun des pays d'Europe. Y a-t-il là une audacieuse et féconde transposition comme le suggère François Dagognet¹. N'y a-t-il pas simple parallélisme? Si l'unité de démarche est réelle, procède-t-elle de l'application d'une méthode naturaliste à un sujet historique? Les démarches d'Alphonse de Candolle dans les deux domaines relèvent-elles d'une même approche du réel? Au-delà du cas personnel d'un juriste doublé d'un naturaliste c'est toute la question des rapports entre les sciences de la nature et celles de la société qui se trouve évoquée ici. L'œuvre de Candolle permet de poser cette question à partir d'une discipline d'apparence fort discrète, la botanique, et d'un auteur qui, tout en n'ayant attaché son nom à aucune « révolution scientifique », n'en a pas moins été un des naturalistes les plus influents du XIX^e siècle².

De Candolle père et fils

L'auteur de l'*Histoire des sciences et des savants* descend de protestants français établis à Genève dès 1552, bien avant donc la Révocation de l'Édit de Nantes. Plusieurs membres de cette famille ont joué un rôle important dans la vie de la cité³. Son père, Augustin-Pyrame de Candolle, est né à Genève en 1778 et y est revenu en 1816, après avoir vécu à Montpellier et à Paris. En France comme dans sa ville natale c'est un naturaliste renommé. De plus à Genève il prend une part importante à l'activité politique, il est député, recteur, il réorganise le jardin botanique et se préoccupe de problèmes agricoles⁴.

La biographie d'Alphonse de Candolle est étroitement liée à celle de son père. Il naît à Paris à l'époque où celui-ci y travaille. Il entreprend des études de droit sur ses conseils⁵. Dans le même temps il étudie la botanique sous sa direction puis lui succède dans la chaire d'histoire naturelle à l'université de Genève⁶. Comme son père il joue un rôle dans les sociétés savantes et dans les affaires publiques de son pays : les Genevois lui sont redevables de l'introduction du timbre-poste dans leur canton tout comme les botanistes lui doivent la codification précise de la nomenclature proposée un siècle auparavant par Linné⁷.

En ce qui concerne la biogéographie, il est indéniable que l'œuvre d'Alphonse de Candolle se situe dans le droit fil des préoccupations de son père, telles qu'elles apparaissent en particulier dans l'article « Géographie botanique » du *Dictionnaire des sciences naturelles* paru en 1820 à Paris (tome 18, pages 359 à 422). Cette filiation est d'ailleurs explicitement reconnue par Alphonse de Candolle. Ainsi la Préface de la *Géographie botanique raisonnée*, s'ouvre sur cette confidence autobiographique :

« Un penchant naturel m'a toujours entraîné vers les études de géographie physique et botanique.

A l'âge de dix-sept ans, mes lectures favorites étaient les ouvrages de M. de Humboldt (...). J'aurais voulu m'élancer sur les traces de l'illustre voyageur et parcourir après lui ces régions immenses du nouveau monde qu'il a si bien décrites. Je l'aurais fait, probablement, si des circonstances particulières, de famille, ne m'avaient imposé le devoir de rester en Europe. Par un bonheur singulier, cette même cause, qui aurait pu me décourager, devint au contraire pour moi un stimulant à des études géographiques, dont la direction seule fut changée. Je trouvais, en effet, chez mon père, non seulement le maître le plus zélé et le plus aimable, mais encore un des botanistes qui avaient le plus de goût

pour les questions de botanique géographique et l'un de ceux qui s'en étaient le plus occupés »⁸.

On lit dans ces lignes, la fascination pour les voyages qui est un des thèmes majeurs de l'histoire naturelle du XIX^e siècle. On a souvent signalé le lien entre l'enrichissement des collections et des jardins botaniques d'une part, les progrès de la nomenclature et de la classification d'autre part; parallèlement, les voyages des naturalistes ont permis de poser le problème des causes de la répartition des êtres vivants, en particulier des plantes à la surface du globe. La référence à l'œuvre de son père est évidemment plus originale. Elle se retrouve quelques lignes plus loin, lorsque, remarquant que sur certains points l'évolution des connaissances l'a amené à s'éloigner des idées de celui-ci, il ajoute aussitôt :

« Cependant, j'estime être demeuré fidèle à son école, et je lui rends grâce de tout résultat heureux auquel j'ai pu arriver, si j'ai conservé certaines dispositions tirées de son exemple et de ses conseils, entre autres le goût de rechercher les bonnes méthodes, l'antipathie des choses obscures, et une sorte de culte pour la vérité, placée fort au-dessus de notre propre réputation, belle en elle-même, indépendamment de toute conséquence possible ou probable »⁹.

D'une certaine façon, quand il meurt en 1893 le fils a réalisé le programme tracé par le père, un programme qui comprenait bien sûr le perfectionnement de la botanique descriptive, de la classification et de la nomenclature, mais aussi l'étude de la répartition spatiale des espèces, et enfin l'application de la botanique à des questions d'agronomie.

L'origine des caisses d'épargne, le tourisme et l'insularité

Dans cette œuvre considérable quelques traits reviennent constamment. Le premier est sans doute le souci de rassembler des données et de les quantifier de manière appropriée au problème traité. Voici comment Alphonse de Candolle présente lui-même son attitude en la matière :

« Pour moi, j'en conviens, j'aime les chiffres autant que d'autres les détestent; mais ce qui me plaît, ce n'est pas d'accumuler des chiffres, c'est de montrer à quel degré il est nécessaire de choisir

convenablement les valeurs, de les discuter, en d'autres termes, de les subordonner aux lois de la logique et du bon sens, qui dominant tout »¹⁰.

Il ajoute qu'il s'est plu souvent à faire ce travail y compris « dans des sciences fort éloignées de la géographie botanique », et il en donne pour exemple son étude de 1838 sur « *Les caisses d'épargne de la Suisse* »¹¹. Ce mémoire de 140 pages comprend trois parties. La première partie retrace l'histoire des caisses. La deuxième partie porte sur leur organisation. La troisième partie est une analyse statistique sur l'implantation des caisses dans les différents cantons. Elle comprend en particulier une comparaison entre les régions catholiques et les régions protestantes, qui n'est pas sans évoquer des comparaisons analogues dans l'*Histoire des sciences et des savants*.

En fait les orientations de l'auteur se retrouvent déjà dans un article qu'il avait publié sur le même sujet deux ans auparavant sous le titre « Recherches sur l'origine de l'institution des caisses d'épargne »¹². Plus crûment que dans le mémoire de 1838, Alphonse de Candolle y explicite la fonction sociale des caisses qui est, selon lui, d'augmenter « le nombre des hommes le plus directement intéressés au maintien de l'ordre » pour consolider « nos sociétés toujours menacées ». Par ailleurs il tire de la priorité helvétique dans ce domaine un motif de satisfaction, une réponse à ceux qui critiquent le système politique de son pays. Mais surtout il s'en prend au désintérêt des voyageurs pour cette question :

« ... il y a cinquante ans que les voyageurs affluent en Suisse; voyageurs de toutes les catégories, affairés, oisifs, romanesques, inquisitifs ou autres; pas un n'a décrit une institution, si prônée aujourd'hui qu'elle est commune, institution qui a prospéré chez nous dix ans avant d'exister en Angleterre, trente avant de paraître dans les grandes capitales comme Londres ou Paris »¹³.

En regrettant qu'on coure « en Suisse pour voir les lacs et les montagnes, comme on va en Italie pour voir des objets d'art » et qu'on oublie trop souvent de s'intéresser aux institutions des pays que l'on visite, de Candolle n'exprime pas seulement une critique morale du conformisme touristique, il souligne avant tout le lien entre la dispersion géographique et la diversification :

« Chacun de nos vingt-deux États, et même chaque commune, ayant suivi depuis trois siècles, en toute liberté, sa propre im-

pulsion, il en est résulté une foule de lois, de règlements, d'usages et d'institutions, différentes les unes des autres, bonnes, médiocres ou mauvaises, applicables souvent à d'autres pays, dignes tout au moins de l'attention des hommes éclairés »¹⁴.

En d'autres termes le morcellement politique de la Suisse en fait un objet d'étude idéal pour une analyse géographique des institutions qui est un peu l'équivalent de l'analyse géographique des flores et des faunes. Dans cette perspective, la confédération helvétique est à la science politique ce que sont les archipels océaniques à l'histoire naturelle. On pourrait dire que de Candolle a trouvé dans les cantons suisses ce que Darwin, au même moment, a trouvé dans les îles Galapagos : un laboratoire naturel où la variation des phénomènes permet de saisir les facteurs qui ont conditionné leur évolution. Certes il s'agit ici du succès des caisses d'épargne et là de la forme du bec des oiseaux, mais dans les deux cas le principe de la démarche est le même : considérer la diversité non comme un résidu de l'analyse ou comme un obstacle dont la connaissance devrait s'abstraire mais comme une voie d'accès à l'intelligibilité du réel.

Distribution géographique et théorie de l'évolution

A côté de cette étude brillante mais un peu marginale, la *Géographie botanique raisonnée*, parue en 1855, apparaît comme l'œuvre majeure d'un auteur parvenu à la maturité. De fait, elle représente bien une somme du savoir biogéographique de l'époque, au moins pour les plantes. Elle marque surtout une tentative pour dépasser l'empirisme et donner à la discipline un caractère théorique. En effet, dit de Candolle, pour que « la géographie botanique cesse d'être une simple accumulation de faits », elle doit non seulement établir la distribution actuelle des végétaux, mais aussi distinguer dans cette distribution « ce qui peut s'expliquer par les conditions actuelles des climats et ce qui dépend des conditions antérieures ». Avec un tel projet, elle peut alors concourir, avec la paléontologie et la géologie, à éclairer un des plus grands problèmes des « sciences en général et de toute la philosophie », « celui de la succession des êtres organisés sur le globe »¹⁵.

En lisant ces lignes et en parcourant les chapitres de la *Géographie botanique raisonnée*, qui réalisent le programme ainsi tracé et ouvrent des voies aujourd'hui familières, on se prend à y voir un texte darwinien avant la lettre. En fait, la position de l'auteur est plus complexe.

Il reste réservé sur la possibilité d'une transformation d'une espèce en une autre. A propos des groupes d'un rang supérieur, il estime que « rien ne peut faire comprendre la création et la durée d'une forme nouvelle, héréditaire, assez distincte pour créer une famille »¹⁶. S'il affirme, dans le chapitre de conclusion que « La distribution des végétaux » est intimement liée à l'histoire du règne végétal », il résume cette histoire, quelques lignes plus bas, en termes d'apparitions successives des différents groupes, en évitant les hypothèses sur « le mode de création des espèces »¹⁷.

En définitive, la rencontre entre la géographie botanique raisonnée et la théorie de l'évolution n'a lieu que sept ans plus tard, en 1862, trois ans après la parution de l'*Origine des espèces*, avec la publication d'un article d'Alphonse de Candolle intitulé « Étude sur l'espèce à l'occasion d'une révision des Cupulifères »¹⁸. Le point de départ en est un travail classique de systématique sur une famille végétale très connue puisqu'elle comprend quelques-uns des arbres les plus familiers des régions tempérées : chênes, hêtres, châtaigniers... Mais précisément, comme l'explique l'auteur lui-même, l'abondance des matériaux, la richesse des informations, lui ont permis de prendre la mesure de la diversité interne à chaque espèce. Pratiquement ceci l'amène à revenir souvent aux espèces linnéennes, et à considérer comme des races des groupes que d'autres botanistes avaient élevés au rang d'espèces¹⁹. De Candolle voit là un argument pour relativiser la distinction entre espèces et variétés ainsi qu'une occasion de présenter au lecteur la théorie darwinienne et d'en apprécier les mérites et les incertitudes.

A ses yeux, le problème crucial pour une théorie de l'évolution n'est pas de faire admettre l'apparition de formes nouvelles, car les botanistes voient chaque jour des anomalies plus ou moins frappantes apparaître d'une génération à l'autre. La vraie difficulté est de proposer une cause qui fixerait ces variations. C'est ce qu'a bien vu Darwin qui « a cru trouver cette cause », dans la sélection naturelle « des formes les plus robustes, les mieux adaptées aux circonstances extérieures... »²⁰. De Candolle apprécie la théorie darwinienne, parce qu'elle est appuyée sur « des trésors accumulés d'observations fines et exactes », et parce qu'elle offre une solution à des problèmes jusque-là insolubles. Pourtant sans remettre en cause l'existence de cette sélection, ou comme il préfère dire pour éviter toute confusion, de ce « triage » naturel, il n'est pas convaincu par le rôle décisif que lui attribue Darwin²¹. Mais surtout il s'étonne de ne pas en constater les effets dans l'espèce humaine²².

« Assurément depuis les anciens Hébreux, Grecs et Romains, les hommes de la race blanche ont bien lutté, soit individuellement, soit collectivement. Les plus faibles au point de vue physique ou intellectuel ont toujours eu un désavantage; les plus forts, physiquement et moralement, l'ont toujours emporté; et cependant, soit pour l'intelligence, soit pour la beauté physique, la force et la santé, on ne peut pas dire qu'il y ait une différence évidente entre les modernes et les anciens »²³.

Conclusion : des plantes cultivées et des savants

Après cela, on est porté à croire de Candolle lorsque dans l'Introduction à l'édition de 1873 de l'*Histoire des sciences et des savants*, il écrit, qu'il s'est attaché volontiers « à étudier l'hérédité, la diversité dans l'hérédité et la sélection » et qu'il précise :

« Je traiterai ces questions, dans le volume actuel, en prenant l'espèce humaine pour exemple. Ce n'est pas qu'elle m'attire d'une manière irrésistible. Au contraire plus je me suis occupé des sciences sociales, autrefois dans mes études de droit, ensuite au milieu des révolutions, plus il m'est arrivé de préférer la botanique. Mais l'homme est plus connu dans sa marche au travers des siècles que toute autre espèce, et nous avons sur lui des détails qui embrassent déjà quelques siècles » (p. 13).

L'œuvre la plus significative à cet égard est sans doute *L'origine des plantes cultivées*, parue en 1883 et rééditée récemment²⁴. Traitant d'une question qui « intéresse les agriculteurs, les botanistes et même les historiens ou les philosophes », il se plaît à faire converger l'érudition philologique, et la connaissance botanique dans une quête qui, partant de la réalité la plus humble, celle de notre table, nous emmène à la recherche « des commencements de la civilisation ». En définitive, la méthode géographique et historique que de Candolle applique à la communauté scientifique européenne, n'est pas pour lui une imitation de celle qu'il applique aux flores des différentes régions, c'est simplement la seule qu'il conçoit dans des domaines où la connaissance du réel ne peut pas s'appuyer sur des démonstrations mathématiques, mais doit passer par des tableaux statistiques, des cartes de répartitions et des raisonnements en terme de probabilité. Or l'histoire des sciences est comme la botanique une connaissance de ce genre. « Le naturaliste, comme l'historien ou le jurisconsulte, est un homme disposé à comparer plusieurs faits, dont aucun n'est absolument prouvé et plusieurs

arguments dont aucun n'est absolument rigoureux »²⁵. Ainsi ce qui rapproche l'histoire sociale de l'histoire naturelle les éloigne toutes deux du déterminisme mécaniste.

Ainsi ce qu'on découvre en parcourant l'œuvre d'Alphonse de Candolle est peut-être plus important que ne le laisserait supposer le relatif oubli dans lequel est tombé leur auteur. C'est en définitive que la géographie des plantes et des animaux est, tout autant que la paléontologie, l'une des sciences qui a produit cette révolution intellectuelle que représente la théorie de l'évolution. Le difficile dialogue entre cette théorie et les sciences sociales passe aussi là où on ne l'attendait pas : par la botanique.

JEAN-MARC DROUIN

NOTES

1. F. Dagognet, *Une épistémologie de l'espace concret. Néogéographie*, Paris, Vrin, 1977, p. 163-168.

2. Cf. sur ce point les articles nécrologiques de M. Micheli, « Alphonse de Candolle et son œuvre scientifique », *Archives des sciences physiques et naturelles*, 30, 1893, p. 513-569, et de H. Christ, « Notice biographique sur Alphonse de Candolle », *Bulletin de l'herbier Boissier*, I, 1893, p. 203-204, ainsi que la liste des publications d'Alphonse de Candolle dans l'article de Christ.

3. Cf. sur la famille de Candolle le *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, dirigé par M. Godet, H. Turber, V. Attinger, Neuchâtel, 1924, t. II, p. 398.

4. Le *Dictionary of Scientific Biography* (C. C. Gillispie dir.), comporte une notice sur Augustin-Pyrame de Candolle et une autre sur Alphonse de Candolle, toutes deux rédigées par P. E. Pillet (1971, vol. III, p. 42-45). Les *Mémoires et souvenirs d'Augustin-Pyramus de Candolle*, écrits par lui-même et publié par son fils (Genève, 1862, 599 p.) ainsi que la *Notice sur la vie et les ouvrages de A.-P. de Candolle*, rédigée par le physicien Auguste de La Rive (Genève, 1844, 147 p.) font apparaître l'ampleur de l'œuvre d'Augustin-Pyrame de Candolle et la diversité de ses préoccupations. Pour ses expériences de physiologie végétale cf. : M. Guedes, « A.-P. de Candolle et les mouvements des végétaux », *Histoire et nature*, 4, 1974, p. 35-46.

5. D'après H. Christ, *op. cit.*, le père voulait ainsi assurer à son fils, en cas de besoin, une profession plus lucrative que la botanique.

6. Plus précisément, il reprend la partie botanique du cours, la partie zoologique étant confiée à un élève de son père, Jean-François Pictet (d'après P. E. Pillet, *op. cit.*).

7. Cf. A. de Candolle, *Lois de la nomenclature botanique*, Paris, Baillière et Genève, H. Georg, 1867, 64 p.
8. A. de Candolle, *Géographie botanique raisonnée*, Paris, Masson, 1855, p. V.
9. *Ibid.*, p. VI.
10. *Ibid.*, p. XVI.
11. A. de Candolle, *Les caisses d'épargne de la Suisse considérées en elles-mêmes et comparées avec celles d'autres pays*, Genève, A. Cherbuliez, 1838. Ouvrage présenté à la Société suisse d'utilité publique siégeant à Genève le 30 août 1837. Extrait du vol. 23 des Mémoires de cette société.
12. A. de Candolle, « Recherches sur l'origine de l'institution des caisses d'épargne », *Bibliothèque universelle de Genève*, sept. 1836.
13. *Ibid.*, p. 12.
14. *Ibid.*, p. 12.
15. A. de Candolle, *Géographie botanique raisonnée*, p. XII.
16. *Ibid.*, chap. XIX, p. 1162.
17. *Ibid.*, chap. XXVII, p. 1340.
18. A. de Candolle, « Étude sur l'espèce à l'occasion d'une révision des Cupulifères », *Archives des sciences physiques et naturelles*, 15, 1862, p. 211-237 et 326-365. Cette étude est reprise par Darwin lui-même (*L'origine des espèces*, traduction française d'E. Barbier, Paris, Reinwald, 1873, réédition Maspéro 1980, p. 54-56). L'index de cette édition montre en outre qu'Alphonse de Candolle est l'un des cinq auteurs les plus souvent cités par Darwin dans l'ensemble de l'ouvrage.
19. Ainsi, par exemple *Quercus sessiliflora* et *Q. pedunculata* ne sont pour lui que des races de *Q. robur*.
20. *Ibid.*, p. 356.
21. A propos des ambiguïtés du terme de sélection naturelle, Camille Limoges cite une lettre de de Candolle à Darwin (*La sélection naturelle*, Paris, P.U.F., p. 144-145). « La correspondance de Charles Darwin et d'Alphonse de Candolle » a été publiée par Charles Baehni (*Gesnerus*, 12, 1955, p. 109-156). Sur les rapports entre les deux auteurs cf. aussi l'article d'Alphonse de Candolle intitulé « Darwin considéré au point de vue des causes de son succès et de l'importance de ses travaux », paru en 1881 dans les *Archives des sciences physiques et naturelles*, VII, p. 481-495.
22. A. de Candolle, « Étude sur l'espèce... », p. 360.
23. *Ibid.*, p. 360.
24. A. de Candolle, *L'Origine des plantes cultivées*, Paris, Baillière, 1883. Réédition, Marseille, J. Laffitte, 1984.
25. *Histoire des sciences et des savants*, III, 4, B.

Corpus n° 7
Sommaire

De l'usage de Senault, <i>G. Ferreyrolles</i>	3
Thomisme et Augustinisme dans <i>De l'usage des Passions</i> de Senault, <i>Michel Le Guern</i>	21
Helvétius et l'idée de l'humanité, <i>Jacques Moutaux</i>	31
L'hypothèse cosmogonique de Laplace, <i>Jean Seidengart</i>	55
Au-delà du « principe de Broussais », <i>Jean-François Braunstein</i>	69
Examen du Traité de Broussais sur l'irritation, AUGUSTE COMTE ...	87
Quinet, philosophe de la protestation, <i>Pierre Penisson</i>	101
Philosophie de l'Histoire de France, EDGAR QUINET	115
Botanique et sciences sociales chez Alphonse de Candolle, <i>Jean-Marc Drouin</i>	155